N12<511474532 021

UB Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

M12411474532 02

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

162. 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 162. BANDES

Aust, Hildegard, Johannes Scheffler — Silesius 258
Bauer, Heinz, Die Lage des katholischen Buchhandels heute 112
Becher, Hubert, Heinrich Heines Briefwerk 93
— Maßstäbe der Kunstkritik* 308
— Österreich und Deutschland 183
Brehm, Friedl, Die ganze Welt wird umgeackert 351
Erlinghagen, Karl, Akademische Lehrerbildung 17
Heiseler, Bernt v., Bidermanns fröhliches Märtyrer-Drama* 220
Herberg, Will, Religion und Kultur in USA 271
Hillig, Franz, Das fromme Deutsch 173
Hirschmann, Johannes, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt werden? 284
Hollenbach, Johannes, Muße in verwandelter Welt 81
— Affektive Gewissensbildung 370
Jaeger, Harald, Fünftagewoche und Höhere Schule* 227
Klenk, G. Friedrich, Gibt es einen materialistischen Humanismus?* 387
— Welteinheitsstaat oder Völkerbund? 433
Koep, Leo, Kirchliche Büchereiarbeit im katholischen Deutschland 440
Lafarge, John, Die Negerfrage in den USA 161
Lecler, Joseph, Die französischen Katholiken und die modernen Freiheiten unter dem Pontifikat Pius IX. 99
Leeman, Emile, Belgien am Vorabend neuer Wahlen* 67
Lorenz, Willi, Die Wiederkehr des Deutschen Ordens* 469
Nell-Breuning, Oswald v., Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht . . 321
— Soziale Marktwirtschaft* 145
— Ein Standardwerk katholischer Soziallehre* 467
Overhage, Paul, Neue Fossilfunde aus dem mittleren Eiszeitalter* 391
— Ein 12 Millionen Jahre altes Menschenskelett?* 464
Pohl, Alfred, Das Alte Testament und die altorientalische Umwelt 241
Prentke, Damian, Brasilianischer Katholizismus* 302
Rahner, Hugo, Der Tod Karls V. 401
Rang, Bernhard, Öffentliche Büchereien und christliche Verantwortung 339
Ricard, Robert, Ignatius von Loyola an der Universität Paris 249
Roth, Paul, Euratom und gemeinsamer Markt 330
Sáenz de Santa Maria, Carmelo, Die spanische Kolonisation in Amerika . . . 1
Schade, Herbert, Carl Spitzweg: Kleine Nachtmusik 128
— Die Gräber der Apostelfürsten* 223
— München 1869—1958* 299
Schultze, Bernhard, Der russische Messianismus 414
Semmelroth, Otto, Die Heilige Schrift als Glaubensquelle 36
Strolz, Walter, Zum Lob der Musik* 384
Ungern-Sternberg, Roderich v., Der russische Imperialismus 28
Vanistendael, Auguste, Zur Gewerkschaftsfrage heute 200
de Vries, Wilhelm, Christentum in der „Vereinigten arabischen Republik“ . . . 50
— Kreuz und Halbmond im Libanon 361
Witt, Günter, Strahlengefährdung* 149

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Johannes Hirschmann, Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt werden? 284
Alfred Pohl, Das Alte Testament und die altorientalische Umwelt 241
Otto Semmelroth, Die Heilige Schrift als Glaubensquelle 36

II. SCHULE UND ERZIEHUNG

Karl Erlinghagen, Akademische Lehrerbildung 17
Johannes M. Hollenbach, Muße in verwandelter Welt 81
– Affektive Gewissensbildung 370
Harald Jaeger, Fünftagewoche und Höhere Schule* 227

III. GESCHICHTE

Hildegard Aust, Johannes Scheffler – Silesius 258
Hubert Becher, Österreich und Deutschland 183
Friedl Brehm, Die ganze Welt wird umgeackert 351
Joseph Lecler, Die französischen Katholiken und die modernen Freiheiten unter dem Pontifikat Pius IX. 99
Willi Lorenz, Die Wiederkehr des Deutschen Ordens* 469
Hugo Rahner, Der Tod Karls V. 401
Robert Ricard, Ignatius von Loyola an der Universität Paris 249
Carmelo Sáenz de Santa Maria, Die spanische Kolonisation in Amerika . . 1
Herbert Schade, Die Gräber der Apostelfürsten* 223

IV. VORGESCHICHTE

Paul Overhage, Neue Fossilfunde aus dem mittleren Eiszeitalter* 391
– Ein 12 Millionen Jahre altes Menschenskelett?* 464

V. LITERATUR

Hubert Becher, Heinrich Heines Briefwerk 93
– Maßstäbe der Kunstkritik* 308
Bernt v. Heiseler, Bidermanns fröhliches Märtyrerdrama* 220
Franz Hillig, Das fromme Deutsch 173

VI. BUCHWESEN

Heinz Bauer, Die Lage des katholischen Buchhandels heute 112
Leo Koep, Kirchliche Büchereiarbeit im katholischen Deutschland 440
Bernhard Rang, Öffentliche Büchereien und christliche Verantwortung . . 339

VII. KUNST

Herbert Schade, Carl Spitzweg: Kleine Nachtmusik 128
– München 1869–1958. Aufbruch zur modernen Kunst* 299

VIII. MUSIK

Walter Strolz, Zum Lob der Musik* 384

IX. SOZIOLOGIE

Oswald von Nell-Breuning, Soziale Marktwirtschaft* 145
– Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht 321
– Ein Standardwerk katholischer Soziallehre* 467
Auguste Vanistendael, Zur Gewerkschaftsfrage heute 200

X. NATURWISSENSCHAFT

Günter Witt, Strahlengefährdung* 149

XI. EINHEIT DER WELT

G. Friedrich Klenk, Welteinheitsstaat oder Völkerbund? 433
Paul Roth, Euratom und gemeinsamer Markt 330

XII. FREMDE LÄNDER

Will Herberg, Religion und Kultur in USA 271
John La Farge, Die Negerfrage in den USA 161
Emile Leeman, Belgien am Vorabend neuer Wahlen* 67
Damian Prentke, Brasilianischer Katholizismus* 302
Wilhelm de Vries, Christentum in der „Vereinigten arabischen Republik“ . 50
– Kreuz und Halbmond im Libanon 361

XIII. RUSSLAND

G. Friedrich Klenk, Gibt es einen materialistischen Humanismus?* . . . 387
Bernhard Schultze, Der russische Messianismus 414
Roderich v. Ungern-Sternberg, Der russische Imperialismus 28

* *
*

Register der Stimmen der Zeit zu den Bänden 76–156

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche in der Zeit: Ein Brief des Bischofs von Münster an die Priester seiner Diözese 62 – Verfolgte Kirche 296 – Christliches Gewissen 213 – Eine Bilanz der Welt 457 – Die Kirche und die Städte 458 – Junge englische Katholiken 298 – Dringt der Islam in Europa vor? 462 – Klarissen wollen ein Kloster bauen 219 – Herkunft französischer Bischöfe 464.

Der Mensch und seine Bildung: Übersetzungen in Deutschland 138 – Übersetzungen in der UdSSR 137 – Französinnen im akademischen Beruf 220 – Christopher Dawson, Professor für katholische Weltanschauung in Harvard 380 – Elektronengehirne als Prüfungsgehilfen 381 – Um die Lateinkenntnisse der Theologiestudierenden 381 – Doppelschicht-Arbeit als soziales und gesundheitliches Problem 382.

Kunst: Deutscher Kunsthistorikertag in Trier. Zur Restauration des Speyerer Doms 460 – Münchens christliche Kunst der Gegenwart 461.

Zeitgeschehen: Politische Meinungsbildung 143 – Das Zauberwort Gipfelkonferenz 136 – Die arabische Welt 216 – Zur Rassentrennung in Südafrika 218 – Religionszugehörigkeit der Neger in USA 143.

Leben unter dem Kommunismus: Sowjet-Imperialismus 64 – Die Kommunistische Partei 65 – Der Kommunismus in Frankreich 139 – Die Lage der Juden in der Sowjetunion 141 – Die Wolgadeutschen 461.

Blick in die Welt: Die soziale Lage in Spanien 215 – Bodenreform in Bolivien 383 – Kanada als Einwanderungsland 463 – Öl in der Sahara 218.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 73
Biographisches 79
Boden und Wald 320
Denker 154
Erzählungen 317, 480
Film 240
Gelebtes Christentum 75
Geschichte 77, 393
Geschichte der Jesuiten 153
Homiletik 400
Inneres Leben 473
Kirchengeschichte 395
Kräfte der Geschichte 314
Literaturgeschichte 397
Naturwissenschaft 476
Pädagogik 234
Philosophie 233
Recht und Ethik in der Politik 156
Reisen 318
Romane 159
Russische Literatur 478
Soziologie 157
Um die Einheit der Kirche 313
Völkerkunde 238
Zeitgeschichte 477
Zur Unterscheidung der Geister 474

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adalbert Prinz von Bayern, Max I. Joseph von Bayern 80

Aebersold, Maria, Vom Himmel, vom Meer, von Irgendwo 310

Aerde, Rogier van, Der arme Hochzeitsgast 318

Affemann, Rudolf, Psychologie und Bibel 74

Aktionsgemeinschaft Soz. Marktwirtschaft E.V., Heidelberg: Aktionsprogramm 145

Algermissen, Konrad, Kirchengeschichte 395

Altheim, Franz, Utopie und Wirtschaft 239

Amelunxen, Rudolf, Kleines Panopticum 80

Andres, Stefan, Positano 480

Bienert, Walther, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel 157

Barbe-Baker, Richard St., Grüne Herrlichkeit 320

Baudin, Louis, So lebten die Inkas vor dem Untergang des Reiches 240

Beckerath, Herbert v., Großindustrie und Gesellschaftsordnung 159

Ben-Gavriêl, M. Y., Israel 316

Bibby, Geoffrey, Faustkeil und Bronzeschwert 240

Blöcker, Günter, Die neuen Wirklichkeiten 397

Böhme, Jacob, Sämtliche Schriften 476

Boehmer, Heinrich, Die Jesuiten 153

Bond, Ruskin, Die Straße zum Bazar 319

Brodrick, James SJ, Die ersten Jesuiten 154

Burbach, Karl Heinrich, Schülergutachten 237

Carrouges, Michel, Charles de Foucauld 75

Chélini, Jean, La ville et l'Eglise 458

Cles, Ferdinand v., Licht aus dem Westen 318

Cognet, L., Crépuscule des Mystiques 475

Corte, Nicolas, Ist der heilige Petrus im Vatikan? 224

Cristiani, Luther wie er wirklich war 313

Dahms, Hellmuth Günther, Roosevelt und der Krieg 477

Demant, Hella, Koedukation oder getrennte Erziehung 237

Demedts, André, Die Herren von Schoendaele 318

Diem, Hermann, Sören Kierkegaard 155

Disselhoff, Hans Dietrich, Cortés in Mexiko 394

Döblin, Alfred, Hamlet oder Die lange Nacht 159

Duployé, Pie, Rhetorik und Gotteswort 400

Eder, Karl, Der Liberalismus in Altösterreich 192

Encyclopédie catholique du Monde chrétien: Bilan du Monde 1958—1959 457

Faludy, György u. a., Tragödie eines Volkes 192

Ferrara, Orestes, Alexander VI. Borgia 77

Fetscher, Iring, Von Marx zur Sowjetideologie 314

Fichter, Joseph, Soziologie der Pfarrgruppen 459

Fittkau, Gerhard, Mein dreiunddreißigstes Jahr 79

Foerster, Friedrich W., Politische Ethik 156

Wege der *Forschung* I: Die Entstehung des Deutschen Reiches 77

Foucauld, Père de-Huvelin Abbé, Correspondance inédite 76

Fournier, Christiane, Stoßtruppe der Nächstenliebe 76

Franke, Wolfgang, Chinas kulturelle Revolution 317

Franz, Herbert, Bodenleben und Bodenfruchtbarkeit 320

Frisch, Max, Homo Faber 312

— Stiller 309

Fuchida, Mitsuo-Okumija, Midway 395

P. *Gabriel* a S. Maria Magdalena, Geheimnis der Gottesfreundschaft 473

Gary, Romain, Die Wurzeln des Himmels 160

Goguel, François, Das französische Regierungssystem 140

— Das französische Regierungssystem 1. und 2. Halbband 315

González, Hernández Louis SJ, El primer Tiempo de eleccion segun S. Ignacio 153

Gottschalk, Joseph, Kirchengeschichte 396

Griewank, Karl, Der Wiener Kongreß und die europäische Restauration 1814/15 190

Groll, Gunter, Demnächst in diesem Theater ... 240

Grollenberg, L. H., Bildatlas zur Bibel 74

Grote, Maria, Dr. C. Sonnenschein in Berlin 75

Gsteu, Hermann, Geschichte Österreichs 186
Guardini, Romano, Der Dienst am Nächsten in Gefahr 474
— Der Heilige in unserer Zeit 474
— Der Sonntag gestern, heute und immer 474
Haas, Johannes SJ, Leben in Materie 234
Haas, Willy, Die Literarische Welt 398
Hagelstange, Rudolf, How Do You Like America? 318
Halecki, Oskar, Grenzraum des Abendlandes 184
Heer, Friedrich, Junger Mensch vor Gott 238
Das Heim der offenen Tür 236
Heine, Heinrich, Briefe 93
Heinzel, Dr. E., Lexikon Historischer Ereignisse und Personen in Kunst, Literatur und Musik 79
Heyde, Johannes Erich, Entwertung der Kausalität!? 234
Hölzle, Erwin, Lenin 1917 394
Höß, Anton SJ, Gottverbunden durch das Kirchenjahr 473
Hofmann, Heinrich J., Die Unheilige Familie 480
Hofmannsthal, Hugo v., Prosa III 199
Horst, K. A., In eigener Sache 399
Hyams, Edward, Der Mensch, ein Parasit der Erde 320
Jacob, Ernst Gerhard, Christoph Columbus 1
Jantke, Carl, Bergmann und Zeche 158
Jaspers, Karl, Die großen Philosophen 155
Karrer, Otto, Biblische Meditationen 473
Keckeis, Gustav, Fedor 318
Kirschbaum, Engelbert SJ, Die Gräber der Apostelfürsten 224
Kitto, H. D. F., Die Griechen 239
Klauser, Theodor, Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche 224
Knox, Ronald A., Christliches Schwärmertum 474
Leontovitsch, Victor, Geschichte des Liberalismus in Rußland 78
Lewis, C. S., Perelandra 317
Llorca, Bernardino SJ, Nueva visión de la Historia del Christianismo 395
Maaß, Ferdinand, Der Josephinismus 189
Macdonald, Malcolm, Im Lande der weißen Radschas 319
Maurina, Zenta, Die eisernen Riegel zerbrechen 79
Mayer, Josef-Schanz, Johannes, Betrachtungen über das Leben und die Geheimnisse unseres Herrn 473
McLachlan, Laurentia, Freiheit des Geistes 75
Mecenseffy, Grete, Geschichte des Protestantismus in Österreich 187
Melsen, A. G. M. van, Atom — gestern und heute 476
Merton, Thomas, Der mit Dir lebt 474
Métraux, Alfred, Die Oster-Insel 240
Michael, J. P., Unser Leben für die Brüder 474
Mireaux, Emile, So lebten die Griechen zur Zeit Homers 239
Möbus, Gerhard, Die Abenteuer der Schwachen 237
Möhler, Johann Adam, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus 313
Müller, Armin, Bios und Christentum 476
Neuloh, Otto, Die deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mitbestimmung 158
Neunheuser, Karlheinz, Begegnung von Mensch und Beruf 157
Nigg, Walter, Prophetische Denker 154
Öberg, Torgny, Im Schatten der großen Mauer 319
Ostergaard-Nielsen, H., Scriptura sacra et viva vox 313
Oxenstierna, Eric Graf v., Die Nordgermanen 239
Beiträge zu Grundfragen gegenwärtiger Pädagogik 236
Pfeil, Hans, Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie 233
Pfliegler, Michael, Dokumente z. Geschichte der Kirche 396

Pin, Emile SJ, Pratique Religieuse et Classes Sociales 459
Pongs, Hermann, Im Umbruch der Zeit 398
Preitz, Max, Friedrich Schlegel und Novalis 400
Prohaska, Leopold, Existentialismus und Pädagogik 236
Rad, Gerhard v., Theologie des A.T. 73
Rahner, Hugo, Die Pfarre 459
Rinser, Luise, Abenteuer der Tugend 309
Rössler, Hellmuth, Napoleons Griff nach der Karlskrone 394
Rotbuch der verfolgten Kirche 296
Roth, Edgar, ... auf daß wir Frieden hätten 480
Roth, Joseph, Werke 194
Runciman, Steven, Geschichte der Kreuzzüge 394
Sarkisyanz, Emanuel, Rußland und der Messianismus des Orients 35, 414
Sauer, Ernst, Grundlehre des Völkerrechts 156
Savonarola, Girolamo, Predigten und Schriften 475
Schäfer, W., Industriebetrieb und Öffentlichkeit vor den sozialen Aufgaben der Gegenwart 158
Schärer, Gunther, Wir sind nicht klug genug 480
Schiel, Hubert, Clemens Brentano und Luise Hensel 399
Schmid-Tannwald, Karl, Pozuzo — vergessen im Urwald 319
Schnackenburg, Hellmut, Maria in Dantes Göttlicher Komödie 400
Schoenbrun, David, Was ist los mit Frankreich? 478
Schreiber, Georg, Deutschland und Österreich 192
Schulmeister, Otto u. a., Spectrum Austriae 186
Schweitzer, Wolfgang, Schrift und Dogma in der Ökumene 314
Seewald, Richard, Die rollende Kugel 318
Seidler, Josef, Das Prager Blutgericht 1633 188
— Untersuchungen über die Schlacht bei Lützen 1632 188
Seppelt, Franz Xaver, Die Vormachtsstellung des Papsttums im Hochmittelalter 396
— Geschichte der Päpste 396
Simon, Boris, Die Last der Anderen 76
Solowjew, Wladimir, Una Sancta 428
Steinen, Wolfram von den, Canossa 396
Stender-Petersen, Adolf, Geschichte der russischen Literatur I. Band 478
— II. Band 478
Stippel, Fritz, Die Zerstörung der Person 234
Stöcklein, Paul, Der Dichter des Taugenichts 399
Struve, Gleb, Geschichte der Sowjetliteratur 479
Thalheimer, Siegfried, Macht und Gerechtigkeit 143
Die Wiener Schule der Völkerkunde 238
Voelkl, Ludwig, Der Kaiser Konstantin 393
Waas, Adolf, Geschichte der Kreuzzüge in zwei Bänden 393
Wandruszka, Adam, Das Haus Habsburg 185
Weber, Werner, Figuren und Fahrten 399
Weck, Johannes, Die Wälder der Erde 320
Weinstock, Heinrich, Realer Humanismus 235
Weizsäcker, Carl Friedrich v., Zum Weltbild der Physik 476
Welty, Eberhard, Herders Sozialkatechismus 467
Wilson, Angus, Späte Entdeckungen 480
Wimmer, Lothar, Zwischen Ballhausplatz und Downingstreet 477
Witzig, Hans, Von Morgarten bis Marignano 185
Wright, G. Ernest, Biblische Archäologie 73
Wucher, Albert, Kleine Papstgeschichte 396
York von Wartenburg, Graf Paul, Bewußtseinsstellung und Geschichte 233
Zarncke, Lilly, Gewissensbildung in der frühen Kindheit 236
Zbinden, Hans, Schulnöte der Gegenwart 238
Ziebura, Gilbert, Das französische Regierungssystem 315

NAMENSVERZEICHNIS

A

Alexander II., Zar 31
Alexander III., Zar 31, (B) 78
Alexander VI., Papst 4, (B) 77
Angelus Silesius 258
Arndt, Ernst Moritz 191
Arnulf (B) 77

B

Barth, Karl 385
Baudouin, König der Belgier 70
Bauer, Otto, 195
Bering 30
Bidermann, Jacob 220
Bismarck, Otto v. 191
Bloy, Léon 182
Bonifaz VIII. (B) 396
Bossuet (B) 475
Brentano, Clemens (B) 399
Briand, Aristide 330

C

Calvin 255
Camus, Albert 182
Chamoun, Camille 368
Chomjakow, A. S. 423
Churchill, Winston 330
Cisneros, Kardinal 4
Columbus, Christoph 1
Cornelius. Peter 115, 300
Cortés, Hernan 3, (B) 394
Courbet 299
Cyrill von Alexandrien 52

D

Danilewski, Nikolai 32, 424
Dawson, Christopher 380
Dirks, Walter 284, 450
Dollfuß, Ernst 197
Dostojewski, F. 33, 425
Dreyfuß, Alfred 143
Dulles, John Foster 136
Dupanloup, Felix 104

E

Eichendorff, Joseph v. (B) 399
Eisenhower 35, 277
Eutyches 52

F

Faulhaber, Michael v. 201
Fénelon (B) 475
Filofei v. Pskow 416
Foerster, Friedrich Wilhelm 156
Foucauld, Charles de (B) 75
Franz v. Borja 401
Franz von Sales 181
Franz I. von Österreich 190
Franz Joseph I. 192
Friedrich Barbarossa 183
Friedrich II. von Preußen 189
Friedrich III. 186

G

Gärtner, Friedrich v. 116
Gogol, N. 424

H

Heine, Heinrich 93
Hensel, Luise (B) 399
Heraklios, Kaiser 53
Herrera, Angel 215
Herzen, Alexander 429
Hitler, Adolf 65, 197
Hofmannsthal, Hugo v. 199
Humboldt, Alexander v. 93
Huvelin, Abbé (B) 76

I

Ignatius v. Loyola 90, 249, 404
Iwan IV., der Grausame 28

J

Jaspers, Karl 155
Johanna die Wahnsinnige 402
Joseph II. 188
Jung, Carl Gustav (B) 74

K

Kafka, Franz 386
Karl der Große 183
Karl IV. 186
Karl V. 8, 401
Katharina II. 30, (B) 78
Keller, Michael 62
Ketteler, Wilhelm Emmanuel 192

Kierkegaard, Sören 155
Kirejewski, Iwan 423
Klemens VIII. (B) 396
Klemens XI. 45
Konstantin 226, (B) 393

L

Las Casas, Bartolomé 5
Lenin (B) 315, 394
Leo XIII. 45, 110
Leontjew 429
Leopold II. 189
Lippmann, Walter 136
Loë, Max von 441
Luther, Martin 313

M

Maria, Regentin der Niederlande 406
Maria Theresia 188
Maron v. Apamea, syrischer Mönch 53
Marx, Karl 314, 431
Max I. Joseph von Bayern (B) 80
McLachlan, Margaret (B) 75
Méouchi, Paul 364
Metternich, Klemens v. 190
Moctezuma 14
Montalembert 99
Montesquieu 330
Morel, Jules 106
Motolinia, Fray Toribio de Benavente 4

N

Napoleon I. (B) 394
Nasser 35, 52
Newman, Henry 385
Nietzsche, Friedrich 174
Nikolaus I., Zar 31
Nikolaus II. 31, (B) 78
Novalis (B) 400

O

Ottokar II. 184
Ozanam, Fréderic 101

P

Palacky, Franz 191
Paulus 223
Pesch, Heinrich 468
Pestalozzi 20
Peter der Große 30
Petrus 223
Petrus Canisius 40
Philipp II. 5, 402
Pierre, Abbé (B) 76
Pius V. 5
Pius VI. 45
Pius IX. 99, 109
Pius XII. 44, 201, 214, 216, 294, 472
Pizarro 14
Platen, August v. 95
Plato 384

Q

Quesnel, Paschasius 45

R

Reichensperger, Peter 442
Robert, Bellarmin 40
Roosewelt, F. D. (B) 477
Rottmann, Karl 115
Rudolf I. von Habsburg 185
Rudolf IV. 186
Ruoesch, Johann Baptist v. 351

S

Schenk, Eduard 95
Schlegel, Friedrich v. 190, (B) 400
Schnorr, Julius v. Carolsfeld 115
Schwind, Moritz v. 115
Seibel, Ignaz 196
Severus von Antiochien 53
Shaw, Bernard (B) 75
Solowjow, Wladimir 415
Sonnenschein, Carl (B) 75
Sorge, Reinhard Johannes 178
Spaak, Paul Henri 333
Spitzweg, Carl 112
Stadion, Graf Johann Philipp 190
Stalin, Josef 65

T

Tschaadajew, Peter 422

V

Veuillot, Louis 100
Vinzenz von Lerin 38
Vitoria, Francisco de 11
Vogelsang, Karl v. 196

W

Wasmann, Friedrich 115
Weber, Max 321
Weizsäcker, Carl Friedrich v. 295

SACHVERZEICHNIS

A

Altes Testament und altorientalische Umwelt 241
Theologie (B) 73
Amerika, spanische Kolonisation 1
Apartheid 170
Apostelgräber 223
Araber 216
Arbeit nach der Lehre der Bibel 157
Archäologie, biblische (B) 73
Atom (B) 476
Atomare Verteidigung 284

B

Belgien, Wahlen 67
Bergmann (B) 158
Beruf (B) 157
Betriebsverfassung (B) 158
Bolivien, Bodenreform 383
Bolschewismus und russischer Messianismus 429
Borromäusverein 441
Brasilien, Katholizismus 302
Buchhandel, Lage des katholischen 120
Büchereien, katholische 440
Byzanz 419

C

China, kulturelle Revolution (B) 317
Christentum, in der arabischen Republik 50
Civiltà cattolica 106

D

Deutscher Orden 469
Deutschland und Österreich 183
Übersetzungen 138
Doppelschichtarbeit 382
Drittes Reich und katholische Büchereien 445

E

Eiszeit 391
Elektronengehirn 381
England, Katholiken 298
Études 107
Euratom 330
Europa 330
Exerzitien (B) 153
Existentialismus (B) 236

F

Flamen 72
Fossilfunde 391
Frankreich, Katholizismus im 19. Jh. 99
Kommunismus 139
Krise (B) 478
Regierungssystem (B) 315
Französinnen im akademischen Beruf 220
Fünftagewoche und Höhere Schule 226

G

Geldwirtschaft 239
Gemeinsamer Markt 330
Gesellschaft, heutige 321
Gewerkschaften, Einheitsgewerkschaft 200
Gewerkschaftsfrage, christliche 200
Gewissen, Bildung 370
Bildung in der frühen Kindheit 236
christliches und Krieg 213
Glaubensquelle, Hl. Schrift 36
Griechen (B) 239
Großindustrie (B) 159

H

Hermeneutik, biblische (B) 313
Heilige Schrift, Glaubensquelle 36
Höhere Schule und Fünftagewoche 226
Humanismus (B) 235
materialistischer 387

I

Imperialismus, russischer 28
der Sowjetunion 64
Inkas (B) 240
Integralismus in Frankreich 99
Islam, Vordringen in Europa 462
Israel (B) 316

J

Jesuiten (B) 153
St. *Josefs*-Bücherbruderschaft 443
Juden in der Sowjetunion 141

K

Katholiken, englische 298
Katholizismus, brasilianischer 302
Prinzip (B) 313
in der Welt 457
Kausalität (B) 234
Kirche, verfolgte 296
Klarissen 219
Kolonisation, spanische 1
Koedukation (B) 237
Kommunismus in Frankreich 139
Kirchenverfolgung 296
Kommunistische Partei im Westen 65
Kopten 53
Kreuzzüge (B) 393
Krieg und christliches Gewissen 213
Kultur in USA 271
Kulturkritik 321
Kunst, Aufbruch zur modernen 299
Kunstkritik, Maßstäbe 308

L

Latein für Theologen 381
Lehrerbildung, akademische 17
Libanon, religiöse Verhältnisse 361
Liberalismus in Frankreich 99
Rußland (B) 78
Little Rock 161

M

Marktwirtschaft, soziale 145
Materialismus und Humanismus 387
Meditation (B) 473
Meinungsbildung, politische 143
Melkiten 58
Mensch, Abstammung 464
Messianismus, russischer 414
Moskau, drittes Rom 416
München, Ausstellung moderner christlicher Kunst 461
Kunst 299
Carl Spitzweg 112
Musik, Bereicherung des menschlichen Daseins 384
Muße 81

N

Neger, Religionszugehörigkeit in USA 143
in Südafrika 170
in USA 161
Nordgermanen (B) 239

Ö

Öffentliche Büchereien 449
Ökumene, Dogma (B) 314
Öl in der Sahara 218
Österreich (B) 477
und Deutschland 183

O

Orient und Altes Testament 241
Osterinsel (B) 240
Ost-West-Spannung 136

P

Pädagogik (B) 234
Paradies 241
Paris und Ignatius von Loyola 249
Philosophie (B) 233
Politik, Ethik 156
Predigt (B) 400
Protestantismus in USA 273
Psychologie und Bibel (B) 74

R

Rassentrennung in Südafrika 218
Religion in USA 271
Revolution, französische 351
Rußland, Imperialismus 28, 64
Liberalismus (B) 78
Literatur (B) 478
Messianismus 414

S

Sahara, Ölfunde 218
Sassaniden 239
Schülergutachten (B) 237
Sekten (B) 474
Slawophile 421
Sowjetunion (B) 478
Ausrottung der Wolgadeutschen 461
Ideologie (B) 314
Imperialismus 64
Juden 141
Messianismus 414
Übersetzungen 137
Spanien, Kolonisation Amerikas 1
Soziale Lage 215
Sozialarbeit, katholische 467
Speyer, Restaurierung des Doms 460
Sprachpflege 173

Südafrika 170
Rassentrennung 218
Syrien, Christentum 58
Stadt und Kirche 458
Steckenpferd 83
Stil, deutscher 173
Strahlengefährdung 149

T

Tannenberg 1466 470
Tradition, apostolische 36

U

Übersetzungen, Deutschland 138
fehlerhafte 179
Sowjetunion 137
UNESCO 137
USA, Werden (B) 319
Negerfrage 161
Religion und Kultur 271
Religionszugehörigkeit der Neger 143

V

Vereinigte Arabische Republik und Christentum 50
Verlag, katholischer 123
Verteidigung, atomare 284
Völkerbund 433
Völkerrecht (B) 156
Volksbildung, Bibliotheken 339
Volksbüchereien 339

W

Wald (B) 320
Weltangst 87
Weltteinheitsstaat 433
Weltverständnis, modernes 84
Wolgadeutsche 461

Z

Zeche 158
Zellenlehre 234

Die spanische Kolonisation in Amerika

CARMELO SÁENZ DE SANTA MARIA SJ

Keiner der kühnen Seefahrer, die am 12. Oktober 1492 ihren Fuß auf das Gestade der Insel San Salvador (heute Watlingsinsel) setzten, ahnte die Bedeutung des Unternehmens, das sie begonnen hatten. Noch weniger begriff es Christoph Columbus.[1] Bis zu seinem Tod hielt er an seiner Ansicht fest, daß diese Inseln zu Asien gehörten und fast keinen andern Wert hätten als den von Zwischenstationen auf dem Weg zum märchenhaften Osten. Da sich Columbus verpflichtet hatte, den Weg nach Cipango und Catay (die Namen für Japan und China) zu suchen, hätte er sich nie damit aufgehalten, diese Inseln zu kolonisieren, sondern hätte die charakteristischen Formen der spätmittelalterlichen Handelsfahrten gewahrt und eine Reihe von festen Plätzen zur Sicherung des Handelsverkehrs angelegt. Der Verlust der Santa Maria, die in der Weihnachtsnacht 1492 an der Küste der heutigen Insel Santo Domingo zerschellte, löste für ihn ein doppeltes Problem: er brauchte nicht auf diesem wenig seetüchtigen Schiff zurückzukehren und er fand eine Entschuldigung für seinen Entschluß, mit dem Holz des Schiffes die erste Niederlassung in Indien zu befestigen.

Eher gaben sich die spanischen Könige wie auch die Gefährten des Columbus Rechenschaft über den eigentlichen Wert jener Gebiete, die sie auf ihren Karten als unsichere Grenzen eines unermeßlichen Erdteils einzeichneten. Columbus selbst konnte sich lange nicht zu dieser Ansicht durchringen, und diese Unschlüssigkeit war einer der Gründe, daß er als Gouverneur und Vizekönig scheiterte. Die acht Jahre vor der Ankunft des ersten königlichen Visitators Bobadilla sind durch tastende Versuche gekennzeichnet. Columbus konnte keine weiteren Zeugnisse des Reichtums nach Hause schicken als Schiffe mit Sklaven, auf die er nur ein zweifelhaftes Besitzrecht hatte. Anderseits gefährdeten einige der Kolonisatoren den Besitz der neuen Länder

[1] E. G. Jacob hat das Verdienst, die wichtigsten ersten Quellen aus dem Leben des Columbus und seiner Entdeckungsfahrten zu veröffentlichen. Ein Überblick über die Columbus-Forschung, wertvolle Aufsätze vorzüglicher Gelehrter, wie E. Zechlin und G. E. Morison, sowie reiche Literaturanmerkungen machen das Werk zu einem Handbuch für alle Fragen, die sich an Columbus anschließen. Man erkennt klar die Gedankenwelt und die inneren Antriebe des großen Entdeckers. Dagegen wüßte man gern mehr darüber, welche Grenzen seines Wesens es waren, die ihn als Statthalter und Vizekönig scheitern ließen. Auch andere umstrittene Punkte sähe man gern erwähnt, z. B. die Glaubwürdigkeit des Las Casas, der einige Schriften des Columbus allein überlieferte. *Ernst Gerhard Jacob*, Christoph Columbus. Bordbuch, Briefe, Berichte, Dokumente. Mit 18 Abbildungen und Karten. (457 S.) Bremen 1956, C. Schünemann. DM 12,80.

dadurch, daß sie auf eigene Verantwortung und unter Führung des Rebellen Roldán ein System „ehelicher" Verbindungen mit Häuptlingstöchtern eingingen.[2]

Da fand man Gold. In wenigen Jahren nahm die Entwicklung der Kolonie, die zum Untergang bestimmt zu sein schien, eine völlige Wendung. Die Erträgnisse des Ackerbaus und der Viehzucht hätten nicht genügt, um eine zahlreiche Bevölkerung zu ernähren und die großen Kosten der Entdekkungsfahrten aufzubringen. Außerdem änderte das Gold die Lage der Indianer, die trotz der Erklärungen der Könige, die sie zu freien Untertanen machten, gezwungen wurden, in den Bergwerken zu arbeiten. Dafür jedoch waren sie zu schwach, und dies ließ den Handel mit Negersklaven stark ansteigen, die an die Stelle der Ureinwohner der Antillen traten.[3]

Einige Kriege zur Unterwerfung der Indianer, die besonders einer der besten Statthalter Amerikas, der Komtur Ovando, führte, wirkten sich furchtbar auf den Rest der Ureinwohner aus.

Wenige Jahre später lockte das Festland (Panama und Columbien) die neuen Eroberer, und in kurzer Zeit erblickten sie staunend das neue Venedig von Tenochtitlan (Mexiko) und die Festungen und Tempel Cuzcos, der Hauptstadt des Inkareiches.[4]

Die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Eingeborenen und Spaniern wandelten sich von den anfänglich ganz regellosen, in vielen Fällen polygamen „ehelichen" Verbindungen zu dem, was man „Zuteilung" nannte. Entweder wurden die Indianer in Gruppen unter dem Befehl eines Kaziken oder einzeln an die Kolonisatoren verteilt, wo sie ein von der Sklaverei wenig verschiedenes Leben führten. Der Zuteilung folgte das Lehnswesen, in dem die persönlichen Beziehungen fehlten und sich eine Art Lehnsherrschaft der Eroberer herausbildete. Der Kolonist verpflichtete sich, den Indianern die Möglichkeit, Christ zu werden, zu verschaffen, und mußte sich mit einer gewissen Steuer begnügen, konnte aber keine persönlichen Leistungen verlangen.

Man hatte die Eingeborenen als Leute beschrieben, die der Hinterlist unfähig seien und keinen bewaffneten Widerstand kennten. Aber bald zeigte sich, daß sie gefährliche Feinde im Busch- und Überraschungskrieg waren. Dabei sehen wir noch davon ab, daß auf den Inseln die Kariben als wahre Kopfjäger lebten. Die Eroberung von Mexiko erwies die Existenz einer Kriegerkaste, die in stetem Kampf mit den Nachbarn lebte. Ein schrecklicher

---

[2] Daß man 600 Indianer als Sklaven nach Spanien brachte, gab der Königin Isabella den Anlaß, die Indianer zu „freien Untertanen" der Krone zu erklären. Dadurch wurde zugleich die Abordnung des Visitators Francisco Bobadilla beschleunigt, der freilich seine Anweisungen überschritt, als er den Admiral in Ketten nach Spanien schickte. Zu den ersten Kolonisationsversuchen vgl. *J. Pérez de Tudela,* Las armadas de Indias y los orígines de la política de colonisación, Madrid 1956.

[3] Anfangs des 19. Jahrhunderts hatten Cuba und Puerto Rico mehr als 50% Einwohner afrikanischer Abstammung. Heute ist deren Zahl auf 25% gesunken.

[4] Im August 1521 ergab sich das letzte Haupt des Aztekenbundes Coactemoc; im November 1532 wurde Atahuallpa, der Thronräuber im Inkareich, gefangengenommen.

Opferkult zwang sie dazu; denn Tausende von Gefangenen mußten jährlich ihr Leben für die Opfer hingeben. Die Hauptopferstätte lag bei der großen „Cu“ (Pyramide) von Mexiko; aber in allen Städten, durch die Cortés' kleine Schar zog, traf man Male aus Tausenden von Schädeln und die Holzkäfige, in denen die Opfer gemästet wurden, um schließlich verzehrt zu werden.[5]

Es ist nicht beweisbar, daß irgendein Volk in Amerika frei von Menschenfresserei gewesen wäre. Allerdings gibt es Gründe, die Inkas von diesem Vorwurf auszunehmen. Die Menschenfresserei — nicht selten verzehrte man sogar Lebende — war ein religiöser und magischer Akt und hatte auch wirtschaftliche Gesichtspunkte. Sie war eine Verirrung, die sofort beseitigt werden mußte. Dadurch wurden die Eroberungskämpfe viel blutiger, als man es nach den Beschreibungen der ersten paradiesischen Begegnungen mit den Eingeborenen hätte erwarten müssen. Außerdem waren bei Gelegenheit die Vergeltungsmaßnahmen der Soldaten viel grausamer, als die rechte Vernunft es verlangte; aber sie waren wohl nicht allzusehr verschieden von dem, was sonst in Kriegen zu geschehen pflegt.

Dies ist der Ort, um der Hunderte von Martyrern zu gedenken, die bei der Verkündigung des Evangeliums in den weiten amerikanischen Festländern ihr Leben hingaben. Bis heute sind nur zwei Gruppen von ihnen zur Ehre der Altäre erhoben: die Schar der nordamerikanischen Blutzeugen, die von den wilden Irokesen gemartert wurden, und die der Blutzeugen vom Rio de la Plata, die ermordet wurden, als sie ihre Versuche der Gründung der berühmten „Reduktionen“ von Paraguay machten. Aber es gibt kein Volk in Amerika, das nicht mehr als einen Martyrer hätte, wie z. B. 15 Martyrer in den Vereinigten Staaten neben den schon genannten, 38 in Mexiko, 10 in Mittelamerika, 22 in Columbien und viele andere in den Südstaaten, deren Zahl noch nicht feststeht.[6]

Anderseits ist es eine bekannte Tatsache, daß der körperliche Zustand der amerikanischen Rassen außerordentlich schwach war und daß manche Epidemien viele Opfer forderten. Es sei an die Sorge der spanischen Regierung erinnert, die zur Bekämpfung der Ansteckungskrankheiten die berühmte Impfexpedition durchführte, bei der ein Schiff eine Weltreise machte, um den in Spanien gewonnenen Impfstoff, die Entdeckung Jenners, nicht nur dem amerikanischen Festland, sondern auch den Philippinen und sogar China zukommen zu lassen.[7]

---

[5] Bernal Diaz de Castillo versichert, daß er in Cempoal 100000 Schädel zählte. So ähnlich war es in jeder Stadt; in Mexiko war die Zahl um vieles höher.

[6] Jede Nation hat ihren kleinen Katalog; aber sie sind unvollständig. Es müßte ein Martyrologium der amerikanischen Kirche verfaßt werden, das aber noch der Ergänzung bedarf.

[7] Die Entvölkerung Amerikas erregte immer die Sorge der spanischen Regierung. Am Ende der Kolonisation hatte sich die Zahl der Eingeborenen um die Hälfte vermindert, durch das Anwachsen der Weißen und Mischlinge wurde der Verlust ausgeglichen. Die Impfexpedition zu Anfang des 19. Jahrhunderts ist eine wahre Odyssee. Sie fuhr um die ganze Welt.

Nicht leicht war es ferner, die Indianer für den Fortschritt zu gewinnen. Zweifellos gelang es — wie indianische Überlieferungen zeigen — einigen Führergestalten, den amerikanischen Rassen im Lauf ihrer Geschichte eine höhere Kultur zu bringen; die Inkas, Quetzalcoatl, die Zwillinge, und eine Menge von Sagen sind dafür Beweise. Aber die Eingeborenen das Arbeiten zu lehren, sie für größere Erleichterungen und Bequemlichkeiten ihrer Lebensführung einzunehmen, das ist nicht leicht gewesen. Noch am Ende der Kolonialzeit sprach man davon, welche Vorteile es brächte, wenn die Indianer die kleinen Verbesserungen in Kleidung, Schuhwerk, Ackergerät annähmen, und welchen Auftrieb das der Wirtschaft des Landes gäbe. Noch heute ist in weiten amerikanischen Gebieten mit indianischer Mehrheit die gleiche Stumpfheit festzustellen.[8]

Aus der Achtung vor dem Leben und der Eigenständigkeit der Eingeborenen entstand eine Schutzgesetzgebung, die die Zeit der Eroberungen mit dem Ende des ersten Jahrhunderts abschloß und die sich in weiten Teilen mit eingeborener Bevölkerung bis zur Gegenwart erhalten hat. Sie bildet heute ein wirkliches Hindernis für die Völker, in denen die Indianer die Mehrheit haben.

Die Christianisierung

Papst Alexander VI. verpflichtete die spanischen Könige „in Kraft des heiligen Gehorsams, zu den Inseln und auf das Festland fromme, gottesfürchtige, unterrichtete und erfahrene Männer zu senden, die die Eingeborenen im katholischen Glauben und den christlichen Sitten unterrichten können". Die Könige nahmen diesen Auftrag mit solchem Ernst wahr, daß sich die Päpste zuweilen über die allzugroße Einmischung der Monarchie in die amerikanische Kirche beklagten. Trotzdem gingen die ersten Begegnungen der Missionare mit den Indianern ohne rechte Ordnung und etwas planlos vor sich. Es fehlte bei den Unternehmungen nicht an Priestern, aber diese waren zuerst Seelsorger der Spanier und dann erst Glaubensboten für die Eingeborenen. Kardinal Cisneros ordnete 1516 an, daß auf allen Schiffen, die nach Indien segelten, Missionare mitfahren sollten; im gleichen Jahr suchte er den Missionscharakter der spanischen Besetzung zu verstärken, indem er einen Obersten Rat, gebildet von drei Hieronymiten, einrichtete, der von der Insel Santo Domingo aus das Bekehrungswerk leiten sollte.

Die erste größere Gruppe von Glaubensboten für das Festland waren zwölf Franziskaner, die Hernan Cortés mit großer Feierlichkeit empfing. 1542 waren schon 86 Franziskaner im jetzigen Mexiko. Ihre Arbeit war sehr umfangreich. Fray Toribio de Benavente, bekannt unter dem Namen Motolinia (aztekisch: der Arme), zählte — ganz offenbar mit Übertreibung — 9 Mil-

[8] Die Mehrzahl der Eingeborenenrasse, die heute in Guatemala, Bolivien und fast allen Staaten der Hochebenen der Anden lebt, hat nichts zur Entwicklung der Völker und ihrem nationalen Fortschritt beigetragen. Vgl. zur Bevölkerungsstatistik *R. Baron Castro*, La población hispano-americana a partir de la independencia, Madrid 1945.

lionen Getaufter in 15 Jahren für Neuspanien, von denen er selbst 300000 getauft haben wollte. Freilich spendete man in jenen Zeiten das Sakrament mit einem Mindestmaß an Vorbereitung; aber es fehlte doch nie der Unterricht, den die Eingeborenen zu begreifen imstande waren.[9]

Den Franziskanern folgten die Söhne des heiligen Dominikus. Sie hatten schon auf den Antillen ihre ersten Leistungen vollbracht, und sie kamen glühend vor Eifer um die Freiheit der Eingeborenen. Zu ihnen stieß ein wenig später auch der berühmte Fray Bartolomé de las Casas, von dem noch zu sprechen sein wird.

1568 berief Philipp II. eine große Versammlung, eine Art Missionskongreß, der eine für die neuen Länder passende Missionsmethode ausarbeiten sollte. Man schlug die Gründung von Bistümern vor, die Ordensleuten anvertraut werden sollten, unter Bischöfen derselben Orden, sowie die Einrichtung eines Patriarchats in Madrid mit Generalvikaren aus den vier damals in Indien tätigen Orden: Franziskanern, Dominikanern, Augustinern und Mercedariern. Die Letztgenannten wurden später durch Jesuiten ersetzt. Pius V. seinerseits plante im gleichen Jahr, einen Nuntius mit den Rechten eines Legaten a latere nach Amerika zu senden, der in einer amerikanischen Stadt seinen Wohnsitz haben sollte. Zwischen den beiden Lösungen, der spanischen und römischen, fand man einen Mittelweg und gründete „das königliche Patronat von Indien". Dieses setzte fest, daß in den riesigen amerikanischen Gebieten auf kirchlichem Gebiet nichts ohne Erlaubnis des Königs oder seines Stellvertreters angeordnet werden sollte. Kein Bischof sollte durch den Apostolischen Stuhl ohne Vorschlag des Königs ernannt werden, auch die Bischöfe sollten keine Benennung aussprechen, ohne sich vorher mit der königlichen Regierung der betreffenden Provinz ins Benehmen gesetzt zu haben.[10]

Ausgewählt aus Ordens- und Weltpriestern mit Missionserfahrung in Amerika, die in Spanien oder Amerika geboren waren, waren diese Bischöfe nicht nur verpflichtet, für die Seelsorge der Kreolen (Abkömmlinge der Eroberer) oder der Mestizen zu sorgen, sondern vor allem und hauptsächlich für die der Eingeborenen. Fast immer wurden sie zu amtlichen „Beschützern" ernannt.[11]

Die Christianisierung war wie ein Sturm, eine geistliche Bewegung von riesigem Ausmaß, die die Eingeborenen aus ihrer jahrhundertelangen Stumpfheit riß, so daß sie sich zum Unterricht geradezu drängten, der sie auf den Empfang der heiligen Taufe vorbereitete.

Als ersten Schritt bemühten sich die Ordensleute, die geistige Welt der magisch-religiösen Seele der Eingeborenen genauer kennenzulernen. Was in

---

[9] *P. Leturia SJ*, Missiones hispano-americanas según la Junta de 1568, Illuminare 8 (1930), Vitoria.

[10] *C. Bayle SJ*, Espana en Indias, Vitoria 1934. Das Kapitel „Ein Missionsstaat" S. 385 bis 440.

[11] *C. Bayle SJ*, El protector de Indios, Sevilla 1944.

jenen ersten Jahren ein Bernardin de Sahagún für die Azteken, ein Diego de Landa für die Mayas, ein Blas de Valera unter den Inkas leisteten, kann kaum übertroffen werden. Mit dem Studium der einheimischen Religionen hielt die Abfassung von Grammatiken und Wörterbüchern Schritt, um den Verkehr zwischen Spaniern und Eingeborenen zu erleichtern. Wir kennen heute weit über tausend Werke, Manuskripte oder Druckerzeugnisse. Aber es gab auch Grammatiken, Katechismen, Predigtbücher, Beichtspiegel, die von Pfarrei zu Pfarrei geschickt wurden, deren Zahl sich jährlich mehrte und erweiterte, von denen wir heute nur Spuren oder nur die Titel kennen. Wer eine Pfarrei übernehmen wollte, mußte die entsprechende Sprache kennen. Zahlreich waren die Lehrstühle auf den spanischen Universitäten für diese Vorbildung.[12]

Zwar findet sich in den Sammlungen der königlichen Verordnungen zuweilen die Aufforderung, man solle die Eingeborenen das Spanische lehren; tatsächlich ging jedoch die Missionsarbeit mehr darauf aus, gewisse „Gemein"sprachen zu verbreiten, die noch heute von einigen Millionen Eingeborenen gesprochen werden. Das gilt von der Mayasprache mit ihren verwandten Sprachen, dem Quechua und Aymara in Peru und Bolivien, und dem Guarani, das heute die vorherrschende Sprache Paraguays ist. Auf den Philippinen ist das von den Missionaren in Grammatik und Wortschatz ausgebaute Tagalo heute die amtliche Sprache der Inselwelt.

Das vorbildliche Vorgehen der Glaubensboten, die alle Kulturäußerungen benutzten, wenn sie nur bei den einzelnen Stämmen nicht ausgesprochen götzendienerisch waren, hat eine Vielfalt von rituellen Tänzen bis heute erhalten. Einige wurden ihres magischen Sinnes entkleidet; andere verkürzte man um den blutigen Ausgang, das Menschenopfer; wieder andere wurden in Nachahmung von älteren Tänzen geschaffen, die man unterdrücken mußte.

So ist das heutige südamerikanische Folklore sehr reich bei den Stammesfesten, die sich fast immer vor der Kirche entfalten und mit einem kleinen auto sacramental (Sakramentsspiel) zu enden pflegen. Die Tatsache dieser Kulturüberhöhung, die hier vorliegt, gehört zu den reizvollsten Gegenständen der gegenwärtigen Ethnologie der amerikanischen Ureinwohner.[13]

Das Fortleben dieser Gebräuche hat häufig zu Anklagen gegen die katholische Kirche geführt, götzendienerische Übungen zu dulden. Es ist wahr, daß in vielen dieser Sitten eine unreine Mischung alter und neuer Elemente vorhanden ist; aber es ist auch eine Tatsache, daß diese Unausgeglichenheit

---

[12] Das ungeheure, durch die Missionare gesammelte linguistische Material wurde der europäischen Welt zuerst durch den 1784 von dem Jesuiten Hervás y Panduro veröffentlichten Catalogo delle lingue bekannt. Er war einer der ersten systematischen Beiträge zur Philologie, die erst ein Jahrhundert später zu ihrer Reife gelangte. *M. Battlori,* El archivo linguistico de Hervás en Roma y su reflejo en Wilhelm von Humboldt. Archivum historicum Societatis Jesu (1951), Rom. — In vielen der über 20 Universitäten Spanischamerikas der Kolonialzeit galt der Lehrstuhl für die Eingeborenensprache als unumgänglich notwendig. In Guatemala war man der Meinung, daß mit ihm die Universität stehe und falle.

[13] Die Missionsmethode in Mexiko wurde ausgezeichnet dargestellt durch den französischen Hispanisten *R. Ricard,* La conquête spirituelle du Mexique, Paris 1933.

überwunden worden wäre, wenn nicht die politischen Revolutionen in fast allen Gegenden mehr als ein halbes Jahrhundert lang die Seelsorgetätigkeit der Priester unterbrochen hätte.

Das größte Hindernis, das heute der Protestantismus bei seinem Eindringen in die Eingeborenenbezirke findet, ist gerade die Überzeugung, die sich tief in das Volksbewußtsein der Ureinwohner eingegraben hat, daß der katholische Kult mit allem Barock seiner Prozessionen, Sakramentsspielen, rituellen Tänzen, den die Missionserziehung jenen Ländern einprägte, ihre eigene und echte Religion ist.[14]

Der Kampf um die Gerechtigkeit

Unter diesem Titel hat der nordamerikanische Forscher Lewis Hanke ein ausgezeichnetes Werk über P. Las Casas geschrieben, der als der Sachwalter der unterdrückten Eingeborenen vor den spanischen Königen gilt.[15] Dieser war nicht der erste und nicht der einzige Vorkämpfer für die Freiheit der Indianer. Auch waren weder die Könige noch die Mehrheit ihrer Räte jemals Anhänger von Unterdrückungsmaßnahmen, die bei der großen Eingeborenenbevölkerung hätten Unruhe stiften können. Trotzdem sprach und schrieb Las Casas, ein Don Quijote der Eingeborenenwelt, so viel, was Inbegriff jenes Kampfes um die Gerechtigkeit geworden ist. Das bekannteste und zugleich wertloseste seiner Werke ist der „Kurze Bericht der Zerstörung Indiens" (1552), der mit besonderer Freude von den Holländern, die damals gegen Spanien kämpften, herausgegeben und mit Stichen von De Bry versehen wurde. Es bedeutet nicht nur einen Abschnitt im Kampf um die Gerechtigkeit, sondern wurde zum Inbegriff und Symbol der spanischen Grausamkeit, oder besser der Grausamkeit der Methoden katholischer Glaubensverbreitung. Das konnte freilich jener fahrende Ritter für die Freiheit der Eingeborenen nicht voraussehen.[16]

Ein abgeklärtes und abschließendes Buch über die Geschichte des Las Casas ist bis jetzt noch nicht geschrieben worden. Seit seinem ersten Auftreten war er umstritten. Die meisten seiner Behauptungen wurden in Zweifel ge-

---

[15] *L. Hanke*, The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America. Philadelphia 1949.

[14] Die Zahl der Arbeiten, die die Übertragung der religiösen Kultur Europas auf die Welt der Eingeborenen zum Gegenstand haben, ist sehr groß, doch sind darunter bis jetzt wenige, die den katholischen Standpunkt würdigen.

[16] Der lateinische Titel: Narratio regionum indicarum per hispanos quosdam devastatarum verissima, prius quidem per episcopum Bartholomaeum Casaum, natione Hispanum Hispanice conscripta, et anno 1551 Hispali Hispanice. Anno vero hoc 1598 latine excusa. Francofurta, sumptibus Theodori de Bry et Ioannis Sautii typis, Anno MDXCVIII. In den Jahren der größten Erbitterung des Kampfes gegen das Haus Österreich erreichen die Auflagen dieses Werkes von Las Casas ihre größte Höhe. Es erscheint 26 mal im letzten halben Jahrhundert vor dem Westfälischen Frieden, 10 mal in dem halben Jahrhundert danach und erlebt dann plötzlich keine Neuauflage mehr. Aber im Volksbewußtsein hat sich die Verleumdung hinreichend festgesetzt. Die Stiche tragen antispanische und antikatholische Unterschriften, z. B. Voyez, voyez ici qui te dis catholique, des espagnols meschants le faict assez tragique ... *Carbia*, Historia de la leyenda negra hispanoamericana, Madrid 1944, 67—96.

zogen und viele entschieden und mit Erfolg zurückgewiesen. In Amerika betrachteten die Kreolen, die Abkömmlinge der Eroberer, Las Casas als einen ihrer größten Verleumder, während die Neueinwanderer kein Bedenken trugen, sich auf die Behauptungen des unruhigen Dominikaners zu stützen und danach ihr Verhalten gegenüber den Eingeborenen und Kreolen zu richten. Unterdessen dienten die Veröffentlichungen Las Casas in Europa dazu, die Politik der Habsburger bei den jeweiligen Feinden zu verdächtigen. Als Südamerika unabhängig wurde, fanden die Vorkämpfer der Befreiung in Las Casas nicht Anklagen gegen ihre eigenen Vorfahren, sondern gegen das verhaßte Spanien, d. h. das Gegenteil von dem, was Las Casas erklärt hatte. Als schließlich jüngst eine Eingeborenenbewegung mit gewissen kommunistischen Forderungen in Südamerika entstand, wurde aus Las Casas der Karl Marx der amerikanischen Sozialrevolution. Kurz, die Denkschrift von Las Casas hat nie den Charakter eines anklagenden Pamphlets verloren noch die Ehre einer ernsten geschichtlichen Kritik erfahren; sie hat immer nur eine wahre Flut leidenschaftlicher Literatur entfesselt.[17]

Das Buch, Anlaß zu so vielen Streitigkeiten, ist klein (es zählt keine 30000 Worte), aber es ist keine grundsätzliche, umfassende Darlegung. Es teilt seinen Stoff nach den Landschaften, entsprechend den einzelnen „Eroberungen", wie sie sich abspielten; und für jedes Land erzählt es mit einiger Ausführlichkeit irgendeinen Fall, baut darauf eine phantastische Statistik auf und ereifert sich über die Ungerechtigkeit und Grausamkeit, mit der man überall vorging. Nach Las Casas wurde alles, was er in seinem Buch berichtet, dem Kaiser Karl V. unterbreitet und später noch einmal schriftlich seinem Nachfolger Philipp II. mitgeteilt, aber „wegen der weiten Wege zu Meer und zu Land, das Eure Hoheit gewonnen hat... kann es sein, daß Eure Hoheit es nicht gelesen oder vergessen hat... Darum beschloß ich einige und nicht wenige Tatsachen zusammenzustellen, die ich früher gesammelt habe... damit Eure Hoheit sie lesen können". Las Casas erklärt, daß er bei zwei oder drei Szenen von Vandalismus auf Santo Domingo und auf der Insel Cuba zugegen gewesen sei. Wenn sich diese zwei oder drei Vorkommnisse, die sich, wie er behauptet, in seiner Gegenwart abspielten, wirklich so ereigneten, genügten sie, um in ihm fast eine psychische Besessenheit zu erzeugen, die allem, was er für und wider die Eingeborenen zu erzählen wußte, jede Objektivität nimmt. Er fand keine Zeit, um seine Anklagen genauer zu begründen; aber, was er schrieb, hat die Nachwelt so übernommen, ohne daß der Verfasser die Wirkung voraussehen konnte.[18]

Heute lehnt man seine Statistik ab. Las Casas schätzt die Opfer der Er-

[17] Wie *Pérez de Tudela* in seiner Einleitung zu den Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas, Madrid 1957, sagt, haben die letzten Veröffentlichungen die Umwelt des Falles geklärt. Aber man muß sagen, daß man sich seiner noch mit polemischen Absichten und geringer Objektivität annimmt. Vgl. als Beispiel die dazugehörigen Studien von Giménez Fernandez.

[18] Der „Kurze Bericht" verliert allmählich bei den Forschern an Ansehen, aber er gilt beim breiten Publikum noch als das charakteristischste Werk des Las Casas.

oberung auf 30 Millionen. Moderne Schätzungen geben als Gesamtbevölkerung des Erdteils zur Zeit der Entdeckung etwa 13 Millionen an, also weniger als die Hälfte der Toten des streitbaren Dominikaners.[19] Seine eigenen Berichte von einzelnen Ereignissen wie dem Blutbad von Cholula oder dem Tod der Könige von Utatlán halten dem Vergleich mit der Erzählung der Augenzeugen wie Bernal Diaz del Castillo nicht stand. Leider fehlen Geschichtsschreiber dieser Art, um andere entsetzliche Beschreibungen von Las Casas richtig würdigen zu können.[20]

Anderseits hat die in Amerika eingerichtete Rechtsordnung, wo sich Gerichtshöfe und Visitatoren häuften, um die Eroberer und Statthalter einer ordentlichen und außerordentlichen Rechtsprechung zu unterwerfen, eine solche Fülle von Anklageakten gezeitigt, daß es schwer ist, objektiv zu erkennen, was eigentlich vor sich gegangen ist. Aber auch so übertreffen die Behauptungen von Las Casas an sadistischen Einzelheiten die peinlich genauesten Prozesse.

Las Casas war in seiner unmittelbaren Tätigkeit nicht glücklich. Weder seine Versuche bäuerlicher Kolonisation noch sein Wirken als Bischof in Chiapas hatten Erfolg. Ganz berauscht von seinen Vorurteilen über die menschliche Vortrefflichkeit der Eingeborenen und die untermenschliche Grausamkeit der Eroberer, sah er nicht, daß seine Vorschläge nicht zu verwirklichen waren oder seine geliebten Eingeborenen in noch größeres Unglück stürzten. Charakteristisch ist das Urteil, das Motolinia über ihn fällt: „Ich wundere mich", schreibt er an den König, „wie Eure Majestät und die Herren Ihres Rates so lange einen solch lästigen, unruhigen und schwierigen Menschen ertragen konnten, diesen aufgeregten Quengler, so unausgeglichen, so ohne Formen, so ungerecht, selbst ohne Frieden und den Frieden anderer störend. Ich kenne ihn schon 15 Jahre, zuerst als ich hierher kam und er nach Peru ging. Da er sich dort nicht niederlassen konnte, war er in Nicaragua, aber auch hier hielt es ihn nicht lange, er ging nach Guatemala, blieb dort noch kürzere Zeit, war dann in Oaxaca, aber fand da ebensowenig Ruhe wie anderswo, kam dann nach Mexiko ins Dominikanerkloster, bis es ihm zu langweilig wurde und er wieder anfing umherzureisen in seiner aufgeregten Unruhe, immer Prozesse und die Lebensgeschichten anderer schreibend, auf der Suche nach Verbrechen und Schandtaten, deren sich im ganzen Land die Spanier schuldig gemacht hätten ... Er sucht nur einige Unruhegeister auf, damit sie ihm Dinge mitteilen, wie sie seinem leidenschaftlich gegen die Spanier eingenommenen Sinn entsprechen. Er führt sich damit ein, daß er vorgibt, die Indianer innig zu lieben, ganz allein sie zu verteidigen und ihnen mehr als jeder andere wohlzuwollen. Damit beschäftigte er sich seit kurzer

[19] *A. Rosenblat*, El desarrollo de la población indigena de América. Tierra Firma n. 1.

[20] *Bernal Diaz del Castillo*, Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espana. Der Chronist stimmt mit Las Casas überein, wenn dieser von Dingen spricht, die er selbst nicht kennt, ereifert sich aber heftig, wenn Las Casas die Tatsachen fälscht, bei denen er zugegen war, wie bei dem Fall von Cholula.

Zeit. Vorher lud er ihnen Lasten auf... Als er nach Spanien fuhr und als Bischof zurückkam, nahm er 120 Indianer zu seinen Diensten mit, ohne ihnen etwas zu bezahlen... und nun wird er bei Eurer Majestät vorstellig..., daß kein Spanier Indianer als Gepäckträger einstellen dürfe, auch wenn er sie sehr gut bezahlt, wie es jetzt überall üblich ist..."[21] Las Casas war von dem Gedanken besessen, die Indianer zu befreien, und vergaß dabei seine eigenen Behauptungen, er belud die Indianer, aber mit den Akten, die er gegen die Spanier sammelte. Wenn es ihm einfiel, überschritt er die Grenzen seiner Diözese, weil die Indianer anderer Sprengel seine Rechtshilfe nötig hätten. Er häufte Anklagen, die weder bewiesen noch beweisbar waren, war überzeugt von der allgemeinen Widerrechtlichkeit der Eroberung Amerikas. Um genaue Einzelheiten kümmerte er sich ebensowenig wie um die größere oder geringere Glaubwürdigkeit seiner unmittelbaren Quellen. Las Casas scheiterte bei seiner direkten Arbeit unter den Indianern, mit denen er nie in ihrer Sprache reden konnte. Aber in seinen Bemühungen am spanischen Hof fand er öfters Gehör.

Wie er selbst sagt, stand die Mehrheit der königlichen Räte immer auf seiner Seite, und so ist es nicht sehr verwunderlich, daß er immer wieder Erfolg hatte. Da anderseits Ausschreitungen vorkamen und Las Casas nicht der einzige war, der dagegen vorging, mehrten sich die gesetzlichen Maßnahmen, die bei der genaueren Festlegung der Rechtsordnung für Amerika die Gedanken und Ratschläge des Fray Bartolomé berücksichtigten.

Trotzdem hatte er am Hof oder in den Angelegenheiten für die Indianer nie eine eigentlich verantwortliche Stellung. Wegen der Anklagen des Las Casas und anderer schickte Cisneros drei Hieronymiten, um sich über die wirkliche Lage zu unterrichten und auf Grund ihrer Berichte die Gesetze anzupassen, die man in Spanien zum Schutz der Freiheit und des Eigentums der Indianer gegeben hatte. Die Hieronymiten erkannten, daß die Pläne des Las Casas töricht und undurchführbar waren, und beachteten sie nicht.

Vor Karl V. schlug Las Casas als praktischen Beweis seiner Behauptungen die Abordnung eines „Kreuzzugs" von Landarbeitern vor; der schreckliche Fehlschlag dieses „Kreuzzugs" war mit die Ursache, daß der Weltpriester Las Casas zum Fray Bartolomé wurde. Er erschien aufs neue am Hof zur Zeit, als man die sogenannten „Neuen Gesetze" vorbereitete, und sein Einfluß bewirkte, daß sie mit einigen völlig unbrauchbaren Artikeln belastet wurden.

Die Veröffentlichung der „Neuen Gesetze" wurde in Neuspanien (Mexiko) vom spanischen Bevollmächtigten, der dazu den Auftrag hatte, verschoben; denn er erkannte bald ihre völlige Undurchführbarkeit. Diese Klugheit fehlte

---

[21] *Motolinia*, Historia de los indios de la Nueva Espana, Mexiko 1941. Leidenschaftliche Anhänger von Las Casas haben versucht, diesem aufschlußreichen Urteil des großen Franziskanermissionars seinen Wert abzusprechen. Aber er trifft nur zu gut die Art des großen Polemikers Las Casas, der sich von seiner Idee treiben ließ und den Blick für alle übrigen Moralfragen verloren hatte.

dem Kommissar für Peru, und diese Torheit war die Ursache der berüchtigten und blutigen Bürgerkriege, die die spanische Herrschaft in ganz Südamerika gefährdeten. Damals versuchte sich Las Casas auch als Bischof von Chiapas. Er blieb es nur ein Jahr und kam dann wieder an den Hof, mehr als je entschlossen, neue und strengere Gesetze durchzusetzen. In dieser Zeit veröffentlichte er seinen „Kurzen Bericht", der schon alle Zeichen einer greisenhaften Besessenheit an sich trägt.[22]

Indessen ging die Rechtsentwicklung voran. In Spanien wurde ein Verbot erlassen, öffentlich Gegenstände zu behandeln, die mit den Eroberungen und den Eroberern zusammenhingen; aber der Funke zündete außerhalb Spaniens und diente, wie erwähnt, den Holländern im Krieg mit dem Haus Habsburg als wichtiges Propagandamittel.

Es wurde auch schon darauf hingewiesen, daß seitdem bis heute das Buch des Las Casas Gegenstand der Auseinandersetzung wurde. Das wird noch lange Zeit dauern, bis man alles geklärt hat und die Wahrheit erkennbar wird.

Am Spanischen Hof wurde damals eine wirkliche „Schlacht der Gerechtigkeit" geschlagen, in der Las Casas erheblich mitwirkte, aber er war nicht der einzige und nicht der ausschlaggebende Streiter. Über diesen Kämpfen erhebt sich die würdige Gestalt des Fray Francisco de Vitoria, auch eines Dominikaners, der bei Gelegenheit der Untersuchungen über die Grundlagen eines Rechtsstandes zwischen Spaniern und Eingeborenen die Grundsätze des Völkerrechtes entwickelte. „Die eingeborenen Häuptlinge sind Herren ihrer Länder, nicht der Papst und nicht der Kaiser kann über sie verfügen. Dagegen sind der Handel erlaubt und die Inbesitznahme freier Landstrecken, die Predigt des Evangeliums, die Unterstützung ungerecht von andern verfolgter Stämme, der Kampf gegen Völkerschaften, die blutige Religionsgebräuche üben und Menschenopfer darbringen." Auf diesen gesetzlichen Grundlagen und auf der Tatsache der Inbesitznahme, die zum größten Teil ein halbes Jahrhundert vorher abgeschlossen war, baute sich allmählich eine neue soziale Ordnung auf, die in ihren Hauptzügen bis heute besteht.[23]

In Amerika gab es spanische Städte von Kreolen und Mestizen, die in denselben Rechtsverhältnissen lebten wie die Städte Spaniens. Diese Orte wurden durch Gemeinderäte regiert, hatten Gemeindeeigentum, Kirchen, Klöster, Schulen und häufig auch Universitäten. Es gab auch Eingeborenenstädte; auch sie wurden durch den Gemeinderat regiert. Die Amtsstellung der Kaziken blieb (wenigstens in der Theorie); neben ihm stand ein Vertreter der Königlichen Herrschaft. In den Indianerdörfern wurde (im Regelfall)

[22] Als Verteidiger der Indianer erhielt Las Casas Gehalt. Es wurde ihm wegen seiner Streitigkeit mit den Hieronymiten eine Zeit lang gesperrt, aber dann bis zum Ende seines langen Lebens ausgezahlt.

[23] Bezüglich des Einflusses der Gedanken des Francisco de Vitoria siehe *J. Höffner*, Christentum und Menschenwürde, das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier 1947.

die Niederlassung von Spaniern nicht erlaubt. Dagegen sollten sie einen oder mehrere Religionslehrer haben und mit guten öffentlichen Gebäuden und Kirchen ausgestattet sein.

Die öffentlichen Arbeiten der Kolonie, wie Wege- und Brückenbauten, wurden mit Hilfe der Kaziken ausgeschrieben. Besonders in Südamerika wurde auch die Bergwerksarbeit festgelegt, die Herstellung von Webwaren, der Kakaoanbau, mit einer Menge von Einzelvorschriften zur Verhütung von Mißbräuchen von seiten der Unternehmer.[24]

Die spanische Gesetzgebung der Kolonialzeit trug in bezug auf die Eingeborenen einen patriarchalischen Charakter; nur in besonderen Fällen konnten sie Grund und Boden verkaufen.

Mit dem Unabhängigkeitskrieg verschwand diese Schutzgesetzgebung. Während eines Jahrhunderts wurde der Eingeborene wie jeder Bürger seines Freistaates behandelt. Seit einigen Jahren ist eine Bewegung zur Überprüfung der Gesetze entstanden. Alte Schutzbestimmungen werden in mehr oder weniger abgewandelter Form wieder in Kraft gesetzt; denn die Erfahrung hat gezeigt, daß der Eingeborene noch nicht vorbereitet ist, im freien Wettbewerb des modernen Lebens zu bestehen.[25]

Die sehr aktenfreudige spanische Kultur — das Archiv von Indien (Sevilla) mit seinen unendlichen Schätzen ist etwas Einmaliges in der ganzen Welt — und der spanische Ritter, dem sein Wort alles galt, hatten anfangs große Schwierigkeiten im Verkehr mit Völkerschaften ohne Schrift und ohne die geringste Wertung gegebener mündlicher Zusagen. Daher scheiterte das berühmte System der „Ansagen" (requerimiento), das man allen Offizieren und Entdeckern zur Pflicht gemacht hatte. Bevor man etwas gegen einen Eingeborenen unternahm, sollte man öffentlich eine Art Erklärung der Grundsätze vorlesen und durch Dolmetscher übersetzen lassen, in denen die Haltung der Spanier und die Gründe ihrer Ankunft dargetan wurde: der Dienst Gottes und des Kaisers. Dann erbat man die Erlaubnis zum Handel mit den Indianern und zum Beginn der Glaubenspredigt; man erbat die Freiheit der Verkündigung, nicht die Annahme des Glaubens. Ob das angenommen wurde oder nicht, das Ergebnis war dasselbe, aber diese gesetzliche Form entbehrte jedes Sinnes bei Menschen, die niemals etwas Derartiges gekannt hatten.

Die bewaffnete Hilfe zugunsten eines Volkes, das mit den Nachbarn im

---

[24] Zu ihrer besseren Organisation wurden die Indianer in einzelnen Dörfern angesiedelt. In den ersten Jahren blieben sie frei von Steuern und Arbeitsverpflichtungen für den Staat. Man nannte diese Dörfer „doctrinas" (Lehrorte), weil man in ihnen die christliche Lehre vortrug, und Reduktionen oder Reunionen, weil hier die Indianer gesammelt wurden. Die Reduktionen von Paraguay erlangten einen besonderen Ruf wegen der Gerüchte, die sich um ihre angeblichen Reichtümer bildeten, da ihr Besitz einheitlich durch die Jesuiten verwaltet wurde.

[25] Die Eingeborenenbewegung, wie sie sich heute darstellt, geht von dem panamerikanischen Eingeborenenkongreß von Patzcuaro 1940 aus. Man fördert seitdem die Schaffung von Schutzgesetzen, die die Entwicklung der Eingeborenengemeinden begünstigen, um sie in den Gesamtkörper der Nation leichter einzufügen.

Krieg lag, hatte zuweilen dauerhaftere Ergebnisse. Doch ist der Fall von Tlaxcala einmalig, der sich nach seiner Niederlage im Kampf mit den Leuten des Hernan Cortés als treuester Bundesgenosse erwies bei der Eroberung von Mexiko und der Niederwerfung des Aztekenbundes, seines Todfeindes.

Als man nach spanischer Sitte die Gerichte und die Berufungskammern eingerichtet hatte, lernten die Indianer bald das Prozessieren, und diese Leidenschaft blieb ihnen fortan ein wahres Vergnügen. Die Archive der Gerichte sind voll mit Protokollen von Indianerprozessen, die nicht selten bis zum königlichen Gericht des höchsten Indienrates durchgekämpft wurden. Hernán Cortés bat den König, keine Advokaten nach Amerika zu lassen. Es war dies eine durchaus vernünftige Bitte, aber sie wurde nicht erhört; die spanische Prozeßwut ist eine der am tiefsten gegründeten Leidenschaften in Südamerika.[26]

Der Eingeborene und die vorspanische Kultur

Sofort mit dem Beginn der Entdeckungen entspann sich eine vielfältige Erörterung über die Eingeborenen. Für Las Casas waren sie eine auserwählte Rasse, voll von körperlichen und geistigen Vorzügen: „Gott schuf sie als höchst einfache Menschen, ohne Arg und Bosheit, höchst folgsam, sehr demütig, geduldig, friedfertig und zufrieden... so zart, schwächlich und empfindsam; sie können nicht viel ertragen... selbst Kinder von Königen und hohen Herren sind nicht empfindlicher als sie... sie sind nicht stolz, ehrgeizig oder habgierig... sauber, ungezwungen und von lebhaftem Verstand." Es ist sozusagen eine Umkehrung des Römerbriefes (Röm 1). Diesem Urteil des Las Casas stehen andere entgegen, die ihnen „jeglichen Verstand" absprechen und sie mehr als unvernünftige Tiere ansehen.

Die meisten, die mit den Indianern zu tun hatten, gewannen und gewinnen ein Urteil, das in der Mitte liegt und das viele pessimistische Feststellungen enthält. Aber die Behauptung von Las Casas hatte bei den europäischen Theoretikern mehr Erfolg, die diesen Schriften die Ideen des „edlen Wilden" entnahmen, so wie er in der Humanitätsphilosophie des 18. Jahrhunderts erscheint.

Über die Eingeborenenkultur sind viele Forschungen angestellt worden. Sie fußen fast alle auf den Arbeiten, die in der ersten Zeit der Eroberung abgefaßt wurden. In neuer Zeit treten dazu die methodischen Ausgrabungen in weiten Gebieten Amerikas. Die Kultur zur Zeit der Entdeckung hatte kurz zusammengefaßt zwei Mittelpunkte, die in den jetzigen Staaten Mexiko und Peru liegen. Die mexikanische Zone hat zwei Ausstrahlungspunkte, den der Azteken im Gebiet der heutigen Hauptstadt und den der Maya auf der Landenge von Tehuantepec und in den Republiken Guatemala und Honduras. Die

[26] In *C. Bayle SJ*, Espana en Indias, findet sich ein kurzes aber treffliches Kapitel über die Arbeitergesetzgebung im Indianerrecht, S. 209—257. Siehe Anmerkung 10.

peruanische Zone nimmt ihren Ausgang von Cuzco. Die Ausgrabungen haben ergeben, daß sich in beiden Regionen Kulturen überlagerten mit ausgedehnten Ausstrahlungen in die Weite des Erdteils. Aber bei der Ankunft von Hernán Cortés in Mexiko und von Franz Pizarro in Peru hatten die Zwischenkulturen ihre Bedeutung verloren und fügten sich dem aztekischen Militärbund von Tenochtitlán (Mexiko) und dem von Cuzco ausgehenden Inkareich ein. Die Inkas erlebten eine Revolution, die in den Tagen der Eroberung durch die Ermordung von Huascar beendet wurde, die der Aufrührer Atahuallpa angestiftet hatte. Auch die Azteken standen nicht mehr auf ihrer Höhe unter Moctezuma. Die beiden großen Perioden der hervorragenden Mayakultur waren in voller Auflösung begriffen. Ihre Ursache ist bis jetzt noch nicht recht erkannt.[27]

Der Aztekenbund, ständig im Krieg mit seinen Nachbarn, bot keine Grundlage für eine nationale Wiedergeburt. Das mächtige Inkareich mit seiner kollektiven Landwirtschaft auf Grund der Zwangsarbeit löste sich endgültig auf beim Angriff der schwachen Macht Pizarros, was ebenfalls beweist, daß seine Kraft weit von einem echten sozialen Wohlstand entfernt war.[28] In beiden staatlichen Gebilden verschwanden die leitenden Stellen: die Priesterschaft, da der öffentliche Kult der Azteken ein Verbrechen gegen die Gesetze der Menschlichkeit und der Sonnenkult der Inkas ein wesentlicher Bestandteil des politischen Systems war. Die höchsten nicht-priesterlichen Beamten, wenn es welche gab, verloren mit ihren Häuptern, den Kaisern, ihre Stellung.

Die obersten Leiter beider Reiche, Huascar und Moctezuma, starben eines gewaltsamen Todes durch die Hand ihrer eigenen Untertanen; Coactemoc und Atahuallpa fielen durch Verrat nach ihrem Treueschwur auf den Kaiser, was mehr oder weniger vor den spanischen Gerichten bewiesen wurde.

Andere untergeordnete Häuptlinge knüpften Eheverbindungen mit Spaniern von reinem oder halbem Adel oder traten in die Klasse der „Ritter" ein, unter denen sie sich zuweilen auszeichneten, entweder in der Wissenschaft wie der Inka Garcilaso de la Vega, der Geschichtsschreiber Fernando de Alvaredo Tezozomoc, Munoz Camargo, Chimalpahin und andere oder durch Reichtum, oder wurden arm, was sie auch nicht sehr viel von ihren adeligen spanischen Standesgenossen unterschied.[29]

Zwei Städte wurden durch entsprechende spanische Siedlungen abgelöst. Tenochtitlan, das in einem See erbaut war, behielt die Mehrzahl seiner öffentlichen Anlagen, wie Straßen, den Aquädukt von Chapultec und die

---

[27] Sehr lehrreiche Einzelheiten über das Zusammenleben der verschiedenen Rassen in Spanischamerika bietet *S. de Madariaga,* The Rise of the Spanish American Empire, New York 1947, und The Fall of the Spanish American Empire, New York 1948.

[28] Der wahrscheinlichste Grund für diese doppelte Krise ist die Erschöpfung des Bodens, der nur mehr wenig Mais hervorbrachte; dennoch ist der Einfall der Azteken oder einfach der heidnische Kult als Ursache nicht ausgeschlossen.

[29] Spanische Familien aus dem Hochadel sind mit Zweigen der Eingeborenenaristokratie verbunden, die sich in Spanien niederließ.

Märkte, aber es verschwanden die ungeheuren und häßlichen Pyramiden, die jeden Ausbau der Stadt unmöglich machten. Cuzco erhob sich auf dem Rest der Cyclopenmauern, die noch heute von den Inkabauten zeugen. Die Wahl von Tenochtitlán zur Hauptstadt von Neuspanien war nach dem Urteil vieler unglücklich, weil man den See austrocknen mußte, der regelmäßig die Stadt überschwemmte, und weil man den für die hohen Bauten zu schwachen Untergrund festigen mußte. Dennoch war und ist die Stadt des Vizekönigs von Mexiko und erst recht die prachtvolle heutige Hauptstadt unter vieler Rücksicht schöner als die Städte Spaniens.

Die großen Bauten beider Reiche, die der Pflege der Religion oder der Astronomie dienten und außerhalb der großen Städte errichtet waren, verfielen allmählich, da niemand für ihre Erhaltung besorgt war. Sie waren nicht unbekannt, wie C. W. Ceram meint, aber außer Gebrauch, wie so viele Ruinen, die auch in Europa immer baufälliger werden.[30] Dagegen blieben die Mayabauten unbekannt, weil sie durch Jahrhunderte im Urwald eingeschlossen waren und sie der Wald selbst zerstörte, sie allerdings auch vor denen schützte, die ihre Steine hätten nützen können. Ende des 18. Jahrhunderts begann man auf Befehl Karls III., der auch die Ausgrabungen von Pompeji anregte, einige mehr wissenschaftliche Nachforschungen, die aber durch den Unabhängigkeitskrieg unterbrochen wurden.[31]

Als das Inkareich zusammenbrach, verfielen auch einige öffentliche Werke, die unter ihrer Führung erstellt worden waren: eine große Straße, Bewässerungsanlagen und die Gärten an den Berghängen. Die königlichen Straßen, die neuen Anpflanzungen und mehr noch die Einführung neuer Werkzeuge für den Ackerbau und neuer Haustiere ließen die alten Werke vergessen, so daß sie zugrunde gingen.

Man hat viel von dem wissenschaftlichen Gehalt der Mayakultur gesprochen. In Wirklichkeit waren die Maya der Astrologie oder, wie man heute sagt, dem Kalender völlig verfallen. Ihr System, das sie in ihren Inschriften verwandten, um die genauen Zahlen der Umdrehungen der Planeten festzulegen oder besser, im Gedächtnis zu behalten, ist erstaunlich. Man hat auch viel von Zerstörungen von Manuskripten und Büchern der Eingeborenen durch die Missionare gesprochen. Sie hätten uns den Schlüssel gegeben, um die Hieroglyphen zu entziffern, die noch heute voll von Rätseln sind, ein wissenschaftliches Problem, das in hohem Maß die Ordensleute zu lösen versuchten, indem sie uns den „Bericht von den Verhältnissen auf Yucatan"

---

[30] *C. W. Ceram*, Götter, Gräber und Gelehrte, Hamburg 1953. Es verlohnt sich nicht, besonders darauf hinzuweisen, daß die geschichtlichen Darlegungen des Verfassers Phantasiegebilde sind.

[31] Unter anderen Urkunden befindet sich im Archiv des königlichen Palastes von Madrid eine bis ins einzelne gehende Beschreibung mit guten Zeichnungen des archäologisch wichtigen Palenque in Chiapas. Sie wurde auf Befehl der Regierung durch den Artilleriehauptmann Antonio del Rio angefertigt und den früheren Beschreibungen von Copán, Mixtlan u. a. durch den Geschichtsschreiber Munoz beigegeben. *R. Castaneda*, Las ruinas de Palenque, Guatemala 1946.

hinterließen, der noch immer die Hauptquelle zur Erforschung der Mayakulturen ist.[32]

Dasselbe muß von den Azteken gesagt werden: die „Allgemeine Geschichte von Neuspanien" des Fray Bernardino von Sahagún ist ein so vollständiges, mit solcher Genauigkeit und Sachlichkeit geschriebenes Werk, daß ohne es die Dutzende von erhaltenen Handschriften, wenig Wert hätten.[33]

Die Mayas, die Azteken und die Bewohner des Inkareiches schenkten der spanischen Welt die Vorliebe für das Flachrelief, und die zahllosen Kirchen, die sich im ganzen Erdteil erheben, sind ein Zeugnis für die enge Verbindung des spanischen Barocks und die Liebe der Eingeborenen für das Flachrelief mit seinen verknoteten Voluten.

Viel mehr Reste der Eingeborenenkunst sind nicht erhalten; denn ihre Kultur kannte noch keine phonetische Schrift, und ihre Technik hatte die Jungsteinzeit noch nicht überwunden. Sie kannten die Webkunst, wußten auch Gewebe von Federn zu fertigen und einige kostbare Metalle zu bearbeiten, sie besaßen eine beachtliche Keramik, aber so wichtige Dinge wie das Rad in all seinen Anwendungsgebieten war ihnen unbekannt.

Daher kommt es, daß sich die noch erhaltenen Reste der Eingeborenenkunst auf die verschiedenen Formen der Wand- und Deckengestaltung beschränkten, wo eine Verbindung von spanischen und vorspanischen Formen schöne Werke hervorbrachte.

Dagegen ist alles verschwunden, was die Baukunst selbst angeht. Man kannte noch keine Bögen, keine Gewölbe, es sei denn, daß sie durch überragende Steine gebildet wurden. Ebenfalls lehrte sie der Bau der zahllosen Pyramiden nicht mehr, als daß ein Stein den andern unmittelbar tragen mußte.[34]

Schlußbetrachtung

Die spanische Kolonisierung war, wie Pereyra treffend bemerkte, ein Werk des spanischen Volkes. Das Volk führte sie durch, die Statthalter lenkten sie, die Ordensleute brachten das Christentum. Diese drei Elemente bestimmen ihren Charakter. Das Volk trug die Last der Eroberung, überschritt zuweilen das Maß bei Vergeltungsakten oder in seinen Arbeitsforderungen, aber, frei von Rassevorurteilen, schuf es eine menschliche Gemeinschaft, deren Bildung noch ständig und sicher wächst.

---

[32] Die Relación de las cosas de Yucatan des Fray Diego de Landa, heute in der Bibliothek der königlichen Akademie für Geschichte in Madrid, ist die einzige Hilfe bei der Erforschung der Mayahieroglyphen. Man hat außerdem nur wenig ihre Reihen der Kalenderhieroglyphen ergänzen können.

[33] Die Historia general de las cosas de la Nueva Espana des Fray Bernardino de Sahagún findet sich in verschiedenen Abschriften, spanisch und mexikanisch, in spanischen und italienischen Bibliotheken. Das schönste Exemplar — in reichen Farben — liegt in der Biblioteca Laurenziana in Florenz. Hierher kam sie wohl als Geschenk für jemand, der nur die Farben zu schätzen wußte.

[34] Ein kurzer Abriß der Leistung Spaniens in Amerika in *J. Tudela,* Es legado de Espana en América, Madrid, 2 Bände.

Die Könige suchten mit ihren Gerichten und gesetzgebenden Körperschaften den schwächsten Teil der Bevölkerung — den Eingeborenen — vor den täglichen Forderungen des Stärkeren — den Spaniern — zu schützen. Die Regierung schuf ein hervorragendes Gesetzwerk und hielt die Gerichtshöfe immer für die Hilflosen offen.

Die Missionare, die sich auf die Könige stützten, schufen, zuweilen im Kampf mit den Kolonisten, zuweilen gegen den Unverstand der Eingeborenen, das erstaunlichste Bekehrungswerk aller Zeiten. Seine wahre Bedeutung kann man erst heute richtig einschätzen, wenn man die Wirklichkeit eines katholischen Erdteils mit den schwachen Ansätzen der Katholisierung in den Missionen Chinas, Indiens oder Japans vergleicht, die zu derselben Zeit begannen wie in Amerika. Vollkommen erscheint dieser Gegensatz in dem Zugleich eines völligen Heidentums in Ostasien und der ganz katholischen Bevölkerung der Philippinen, die der spanische Missionar bekehrte.

Den Unabhängigkeitskrieg führten die Nachkommen der Spanier, um sich selbständig zu machen, während die alten Gesetze ihre Unternehmungen einschränkten. Die Eingeborenen blieben großenteils außerhalb dieser großen Bewegung. Die praktischen Umwälzungen trafen auch die Missionare, deren Zahl sehr stark zurückging. Aber die christliche Botschaft hatte so tiefe Wurzeln geschlagen, daß trotz aller Revolutionen des vorigen Jahrhunderts das große Erbe Spaniens unerschüttert blieb. Über jenen zwanzig Nationen weht die Flagge der westlichen Kultur, und über ihr steht das Kreuz.

Akademische Lehrerbildung

KARL ERLINGHAGEN SJ

Das Streben zum Akademikertum

Das Wort „akademisch" hat etwas Faszinierendes an sich. Seit Platons Lehrvorträge im Hain des Heros Akademos in der Renaissance als Vorbild des wissenschaftlichen Gesprächs angesehen wurden, ist akademisch zur Bezeichnung für wissenschaftlich gebildet überhaupt geworden. Der Akademiker von heute ist ein Mann, der an einer wissenschaftlichen Hochschule studiert hat, an einer Institution also, die den Ruhm für sich in Anspruch nimmt, in der Front des Geistes zu stehen. Das an einer Akademie Gelehrte sollte das Letzte und Gründlichste sein, was sich beim augenblicklichen Stand der Forschung über einen Wissenschaftsgegenstand aussagen läßt. Vor allem gilt dieses Ansehen des Volkes dem akademischen Lehrer, dem Professor.

Nach den jüngsten demoskopischen Erhebungen in Deutschland ist er auch heute noch der Vertreter des gesellschaftlich am höchsten geschätzten Standes. Mag man andere um ihr Geld beneiden, um ihren Reichtum oder ihr Glück, zum Professor schaut man schon deswegen auf, weil man ihn von der Gloriole des Geistes umgeben wähnt. Selbst die dem Materialismus zutiefst verhafteten Zeiten konnten auf die Dauer dem Geist seine Vorrangstellung nicht rauben. Er hat sich behauptet, mochten seine Vertreter auch Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt sein.

Akademiker sein bedeutet damit auch, eine gesellschaftliche Vorrangstellung innehaben. Sie gilt dem Stand, nicht immer der Einzelperson. Wer zu diesem Stand gehört, kann eines gewissen Vorschusses auf gesellschaftliches Ansehen sicher sein. Wer nicht zu akademischen Ehren gekommen ist, muß sich diese Geltung meist erst mühsam erarbeiten. Somit kann es nicht verwundern, daß jemand, der gesellschaftlich emporzusteigen wünscht, es über die „akademische Laufbahn" versuchen wird, wenn ihm andere Wege verschlossen sind. Selbst der Verbleib in einer sozialen Schicht, in die jemand hineingeboren wurde, ist heute sehr oft nur über den Weg akademischer Bildung möglich. Wem sie fehlt, dem sind für gewöhnlich von vornherein viele angesehene Berufe und geschätzte Kreise verschlossen. Seine Bildung wird als nicht vollgültig angesehen.

Das Aushängeschild des Akademikertums ist der akademische Grad. In Deutschland ist es nur noch der Doktortitel, wenn man von den theologischen Fakultäten absieht, die auch noch das Lizenziat verleihen. Der Doktorgrad hat eine magische Kraft: er gibt seinem Träger Selbstbewußtsein, seiner Familie Ansehen und seiner Arbeit Legitimation. Das Streben nach oben sieht seine Krönung folgerichtig in der Promotion. Die akademischen Grade, in sich durchaus berechtigt, haben sich seit ihrem Aufkommen im Mittelalter eine fortschreitende Verschlechterung gefallen lassen müssen. Bakkalaureat und Magisterwürde sind bei uns verschwunden, und der Rang des Doktors, ursprünglich den akademischen Lehrern allein vorbehalten, aber keineswegs von allen erreicht, ist heute — wenn man die zu seiner Erlangung geleistete Arbeit in Betracht zieht — nicht selten eine Farce geworden. Alle Einsichtigen stimmen darin überein, daß eine neue Werterfüllung der akademischen Grade zu den vordringlichsten Anliegen der Hochschulreform gehört.

Auch die Einrichtung der Akademie selbst ist einer solchen Entwertung ausgesetzt gewesen. Gewiß ist der Begriff Akademie keineswegs eindeutig auf einen bestimmten Hochschultyp festgelegt. Ursprünglich galt er aber doch nur von den Gelehrtenvereinigungen, dann von wissenschaftlichen Hochschulen. Heute ergäbe eine Aufreihung von Einrichtungen, die sich „akademisch" nennen, eine Vielfalt, in dem sich die in den „Akademien der Wissenschaften" über ihre letzten Forschungsergebnisse berichtenden und verhandelnden Universitätsprofessoren ebenso wiederfinden wie die in „akademischen Veranstaltungen" beieinandersitzenden Vertreter kleinbürgerlicher Vereine. Die Universitäten haben sich aus diesem Wirrwarr dadurch

retten können, daß es ihnen gelang, sich ihren Namen vorzubehalten, und daß sie ihr Wesen durch Forschung und wissenschaftliche Lehre rein erhielten. Der Name Universität blieb ihnen allein, während Forschung und Lehre heute allerdings auch an anderen Hochschulen betrieben wird, z. B. den Technischen. Sie gelten daher mit Recht als „wissenschaftliche Hochschulen".

Wissenschaftliche Hochschule und Berufsausbildung

Die Wissenschaftlichkeit der Forschung und auch der Lehre stehen in einem unverkennbaren Gegensatz zur zweckgebundenen Berufsausbildung. Der Forscher ist ganz der Erkenntnis hingegeben. Er betreibt seine Sache nicht um eines andern Zieles willen. Es mag sein, daß seine Forschungsergebnisse andern dienen, daß seine theoretische Wissenschaft zur angewandten und schließlich gar zur Technik wird; es mag auch sein, daß die Brauchbarkeit, ja selbst der materielle Nutzen Anlaß seiner Tätigkeit sind, ihr eigentlicher Sinn ist damit nicht getroffen. Die wissenschaftliche Lehre, das Seitenstück zur Forschung, hat in ihrer reinen Form nur den Sinn, wissenschaftliche Erkenntnisse darzubieten und junge begabte Menschen so weit zu bilden, daß sie selbständig an Forschung und Lehre teilnehmen können. Das geschieht vornehmlich in den Universitätsseminarien. Die Promotion soll der Nachweis solcher wissenschaftlichen Befähigung im angegebenen doppelten Sinn sein.

Tatsächlich verfolgen aber nur die wenigsten Studenten das Ziel einer wissenschaftlichen Laufbahn. Sie wollen nicht der Wissenschaft um ihrer selbst willen dienen, sondern streben einen bürgerlichen Beruf an, dessen Zugang außerakademische Stellen, wie staatliche Behörden, Wirtschaftsgremien oder auch nur das Herkommen, von einer akademischen Abschlußprüfung abhängig machen. Gerade die staatlichen und auch die kirchlichen Obrigkeiten öffnen ihre höchsten Ämter nur solchen, die durch ein oder auch mehrere Befähigungsexamina hindurchgegangen sind. Die Amtskandidaten sollen sich über das für ihren Beruf verlangte geordnete Wissen ausgewiesen haben. Die Erfordernisse der Berufsausbildung und der wissenschaftliche Auftrag der Hochschulen vertragen sich nicht recht miteinander. Je weiter der später auszuübende Beruf seinem inneren Wesen nach von der Aufgabe der reinen Forschung und Lehre oder auch ihrer unmittelbaren Anwendung, wie etwa Jurisprudenz, Medizin und Führungsaufgaben in der Technik entfernt sind, um so größer ist der Widerspruch und um so näher liegt die Gefahr, daß die wissenschaftliche Ausbildung im Hinblick auf die spätere Berufsausübung ihren Sinn verfehlt. Wenn die Darbietung der erworbenen Wissenschaft in der Berufspraxis ein völliges Übersetzen verlangt, wie etwa im höheren Lehramt, in der Seelsorge oder auch in der Volksschule, dann setzt sie eine große geistige, in erster Linie schöpferische Kraft voraus, die mit Wissen und Gelehrsamkeit keineswegs zusammenfällt und einer eigenen sorgfältigen Pflege

bedarf. Die sich auf einen Beruf Vorbereitenden verlangen daher mit Recht eine auf das Tun zugeschnittene Ausbildung.

Wie sehr das nottut, zeigt einerseits die Klage der Lehrer an höheren Schulen, daß ihr Universitätsstudium zu wenig pädagogisch (und damit meint man vorwiegend didaktisch-methodisch) ausgerichtet gewesen sei, anderseits aber auch die Tatsache, daß die Schulbehörden eine längere Zeit der praktischen Einübung, die Referendarjahre, zur Vorbedingung für einen endgültigen Unterrichtsauftrag machen.

In den Chor derer, die die Ausbildung zum höheren Lehramt und auch die praktische Lehrtätigkeit an den Gymnasien als pädagogisch rückständig beklagen oder gar verlachen, mischen sich auch zahlreiche Stimmen aus dem Volksschullehrerstand. Und das nicht ganz zu Unrecht; denn der pädagogische Fortschritt ist vor allem in der Welle der Reformpädagogik, aber auch schon bei Pestalozzi und im Herbartianismus des 19. Jahrhunderts fast ganz im Bereich der allgemeinen Volkserziehung gemacht worden.

Von der Volksschulpädagogik distanzieren sich die Lehrer an höheren Schulen mit dem Hinweis, daß ihre Aufgabe eine ganz andere sei. Sie habe es mit der geistigen Elite der Schülerschaft zu tun, die sie auf die spätere Berufung zur Führerschicht des Volkes vorbereiten solle. Elite sei aber ganz wesentlich in der geistigen Leistung begründet. Den Reformbestrebungen der modernen Volksschule steht der Gymnasiallehrer mit Skepsis gegenüber, jedenfalls wenn man versucht, die Volksschulpädagogik einfachhin auf die höhere Schulbildung auszudehnen. Als ernstester Vorwurf muß der gelten, daß die Volksschule das Leistungsprinzip vernachlässigt habe. Das sei nicht nur ein großer Schaden für die späteren höheren Schüler, sondern auch ein entscheidender Nachteil für die Bewährung des Volksschülers im Beruf; ja die Menschenbildung schlechthin leide darunter, sei doch die Leistung nicht nur der Ausweis über etwas Gekonntes, sie verlange vor allem ganzmenschliche Anstrengung, vornehmlich charakterliche Stärke, die sich wiederum auf die gesamte Persönlichkeit auswirken müsse. Immerhin räumen die Gymnasialpädagogen ein, daß auch ihr Unterricht sowohl nach der Auswahl des Stoffes als auch in der Art der Vermittlung einer ständigen Besinnung bedürfe.

Die Universität ihrerseits argumentiert gegen alle Bestrebungen, sie zu einem pädagogischen Ausbildungsinstitut zu machen, mit dem Hinweis auf ihr inneres Gesetz. Im Rahmen ihrer Anliegen und ihrer Aufgabe liege es nur, die letzten wissenschaftlichen Fragen pädagogischer Probleme zu stellen, nicht aber Wege der unmittelbaren Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse im Beruf aufzuweisen. Die Besinnung auf praktische Wege des Unterrichts und der Erziehung könne überhaupt nicht Sache einer wirklich wissenschaftlichen Hochschule sein. Sie müsse andern Instituten vorbehalten bleiben. Wenn diese ihre Studierenden zum Besuch von Universitäts-Vorlesungen verpflichten wollten, so sei dagegen nichts einzuwenden. Darüber hätten die Ausbildungsinstitute für Erzieher selbst zu befinden. Als ganze

gehörten diese wie alle Einrichtungen der unmittelbaren Berufsausbildung ihrem eigensten Wesen nach jedenfalls nicht in das Corpus der Universitas Litterarum.

Lehrerbildung als Berufsausbildung

Lehrerbildung ist ganz wesentlich Berufsausbildung. Das leugnet niemand, am wenigsten die Lehrer der allgemeinen Volksschule. Wenn ihre Berufsabsicht rein ist, geht sie allein dahin, dem Kind zu dienen, es — soweit das im Rahmen der Schule überhaupt möglich ist — zu erziehen. Das soll vornehmlich durch den Unterricht und im Anschluß an ihn geschehen. Allein dieser pädagogische Eros legitimiert den Lehrer in seinem Beruf, obwohl sich nicht leugnen läßt, daß die tatsächlichen Motive vieler, die den Beruf des Lehrers an Volksschulen ergreifen möchten, keineswegs immer einer reinen erzieherischen Liebe entspringen. Aber der Hinweis darauf, daß sich viele Studenten der Lehrerbildungsstätten wegen der geringeren geistigen Anforderungen, des kürzeren Studiums, der geradezu unfehlbar sicheren späteren Anstellung und der vermeintlichen leichteren Ausübung des Berufes zu diesem Studium hindrängen, berechtigt nicht zu sagen, die Auslese für den Lehrerberuf sei weitgehend negativ. Die Erfahrung lehrt etwas anderes, und die pädagogische Ausbildung läutert und klärt das Berufsideal bei den meisten. Auch in anderen Berufen, selbst dem des Seelsorgers, gibt es nicht selten anfängliche Unklarheiten. In jeden Beruf muß man hineinreifen. Die Ausbildung will gerade diesem Reifeprozeß dienen. Berufsethos und Ausbildung des Lehrers sind ganz eindeutig vom späteren erzieherischen Tun bestimmt. Hier ist die oft so unbedacht gebrauchte Unterscheidung zwischen der Pädagogik als Kunst und als Wissenschaft wirklich am Platz: die Gesamtausbildung des Lehrers steht allein im Dienst seiner Kunst, womit nicht gesagt ist, daß sie gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse ohne Schaden unbeachtet lassen könnte. Was immer auch der Lehrer in der Zeit seiner Vorbereitung auf das Amt treibt, soll auf seinen späteren Dienst am Kind gerichtet sein. Allerdings darf man unter Zweckdienlichkeit hier nicht nur die unmittelbare Verwendbarkeit im Unterricht verstehen.

Seit sich der Lehrstand an den Volksschulen im ausgehenden 18. und vor allem im 19. Jahrhundert zu bilden begann, hat man sich um eine immer gründlichere Bildung des Lehrers in der Zeit seiner Berufsvorbereitung bemüht. Die ersten Überlegungen über die Vervollkommnung des Lehrberufes bezogen sich auf die Unterrichtsmethode und gehen bis ins 17. Jahrhundert zurück. Methodenfragen haben Pestalozzis Denken weitgehend beherrscht und durch Herbarts Bemühungen allgemeine Beachtung gefunden. Gerade Herbart war es, der für die Pädagogik wissenschaftliche Begründung und damit ein wissenschaftliches Vorangehen verlangte, suchte und ausarbeitete.

Die Volksschullehrerbildung steht vor einer ähnlichen Schwierigkeit wie die des Seelsorgers. Die wissenschaftliche Ausbildung, die er genossen hat,

ist ihm sehr oft viel eher hinderlich als fördernd. Der gute Religionslehrer gewinnt sein Können fast ganz und gar in der Praxis. Der akademische Wissenschaftsbetrieb, so wie er heute tatsächlich liegt, kann ihm hier nur sehr wenig nützen. Der Ruf nach einer Reform der Theologenausbildung, der ganz allgemein erhoben wird, sollte auch im Durchdenken der Lehrerbildungsprobleme nicht überhört werden. Der Kern der Reformbestrebungen in der Priesterausbildung liegt gerade darin, den Übelstand einer allzu theoretischen Ausrichtung der theologischen Studien, der sich durch die Jahrhunderte hindurch herausgebildet hat, zu beseitigen. Die aus einer Unzahl von wissenschaftlichen oder sich wenigstens so gebärdenden Fächern, die oft nur auf die Prüfung und die damit verbundene Zensur hin studiert werden, zusammengetragene Menge von Wissen ist selten ein Ganzes geworden und darüber hinaus für die Seelsorge oft nicht einmal brauchbar.

Das diesem Vorwurf entgegengehaltene Argument, die Übersetzung in die Praxis sei Sache des einzelnen, grenzt an Verantwortungslosigkeit. Der Durchschnitt der Studierenden ist dazu nicht in der Lage. Er muß auf seinen Beruf hin ausgebildet werden. In der heutigen Predigt wird das sehr deutlich spürbar: sie leidet darunter, daß die zentralen Geheimnisse des Glaubens keine zeitnahe Verkündigung mehr finden. Neben der Tatsache, daß die pastoralen Fächer nur ein Kümmerdasein im theologischen Studium führen, liegt der Grund vor allem darin, daß die Hauptdisziplinen praxisfern doziert werden. So untragbar das für die Ausbildung von Seelsorgern ist, so läßt sich nicht leugnen, daß die wissenschaftliche Forschung und Lehre auch in der Theologie in einem gewissen Sinn um ihrer selbst willen da sein müssen. Sie sind in Grenzen „zweckfrei". Je mehr sie das aber sind, desto mehr gefährden sie die Ausbildung des Theologen für seinen künftigen Beruf. Sie werden immer abstrakter, von der Fülle und Vielschichtigkeit des Lebens abgezogen.

Darüber hinaus wird noch eine andere Gefahr sichtbar: Jedes einzelne Fach versucht, sich mit Macht in den Vordergrund zu drängen. Innerhalb eines betont wissenschaftlichen Fächergefüges und innerhalb einer Professorenschaft, die in erster Linie wissenschaftlich denkt und denken soll, ist das ganz natürlich. Dabei geraten dann aber die ganz auf die Praxis ausgerichteten Disziplinen an den Rand des Bewußtseins und der wissenschaftlichen Wertschätzung. Diese Fächer — in sich die schwierigsten, weil sie neben einer gründlichen Beherrschung der Sache auch ein großes ganzmenschliches Geschick der Darbietung verlangen, das auch den Professoren nicht ohne weiteres zugleich gegeben ist — werden dann leicht mit den weniger befähigten Nachwuchskräften versorgt. Infolgedessen ist auch der Drang des qualifizierten wissenschaftlichen Nachwuchses zu ihnen nicht sehr groß.

Dem in der Praxis, sei es nun der Seelsorge oder der Schule, körperlich und geistig Überbeanspruchten sollte durch das Studium bereits so weit wie möglich geholfen werden. Was beide brauchen, ist eine von den Erforder-

nissen des Berufs her bestimmte Ausbildung. Sie ist am sichersten gewährleistet durch die klare Marschroute eines ausgewogenen Studienplanes, der zwar in klug zu bedenkenden Grenzen eine Freiheit der Fächerwahl und erst recht der Professoren zuläßt, alles zeitraubende Suchen in der verwirrenden Fülle der sich anbietenden Wissensbereiche aber weitgehend ausschließt. Dem Durchschnittsstudenten ist sehr viel mehr damit gedient, wenn er weise geführt wird, als daß man ihn mit dem höchst zweifelhaften Geschenk der akademischen Freiheit ratlos sich selbst überläßt.

Die Wissenschaft in der Lehrerbildung

Wenn der Dienst an der Wissenschaft und die zielgebundene Berufsausbildung in einem offenkundigen Widerstreit stehen, das Verlangen der Lehrerschaft heute aber eindringlicher denn je mit Recht darauf hinzielt, dem erzieherischen Tun letzte, wohlbegründete Erkenntnisse dienstbar zu machen, dann drängt sich unausweichlich die Frage auf: Welche Stellung muß die Wissenschaft im Rahmen der Lehrerbildung haben? Genauer gesagt: Muß die Lehrerbildung akademisch sein? Kann heute nur der Akademiker ein guter Lehrer sein? Muß er gar akademische Grade haben oder doch wenigstens erwerben können?

Die Verfechter einer akademischen Lehrerbildung sprechen zu all dem ein eindeutiges Ja. Es sei keineswegs Standesdünkel oder der heimliche Groll des gesellschaftlich Vernachlässigten, was den Lehrer zum Vollbürgersein in der akademischen Welt streben lasse. Möge das auch bei einigen der Fall sein, und möge es auf der andern Seite immer noch Lehrerkreise geben, die die akademische Lehrerbildung ablehnten und sich mit einer gründlichen Schulung für die Praxis zufrieden geben möchten, den Einsichtigen gehe es bei ihrem Streben um ganz andere Anliegen. Welches sind nun diese Anliegen?

In unserer heute so differenziert und vielschichtig gewordenen Welt sei die Erziehungssituation eine ganz und gar andere geworden, als sie weitgehend noch vor etwa 50 Jahren, ja auch noch vor dem zweiten Weltkrieg war. Die bergenden Erziehungsräume von Familie, Dorf, Gemeinde und Nachbarschaft seien gestört. Das seelische Gefüge des Kindes sei durch den Wandel der Gesellschaftsstruktur und die Ungeborgenheit des Daseins viel komplizierter geworden. Die entwicklungs-psychologischen Erkenntnisse verlangten eine dem Kindesalter angepaßte Methode „vom Kinde aus". Den hohen Anforderungen, die vom Zusammenleben der Menschen im beruflichen, politischen und privaten Bereich an die Erziehung gestellt werden, könne von der Schule nicht Genüge geschehen, wenn nicht eine gründliche, d. h. wissenschaftliche Ausbildung des Lehrers auf allen für ihn bedeutsamen Gebieten vorausgehe. Dies müsse darum mit aller Kraft angestrebt werden.

Bezeichnenderweise hört man nirgends die Forderung nach einer wissenschaftlichen Begründung der Erziehungsziele. Was immer als Erziehungsziel

proklamiert wird, ist meist sehr vordergründig und fast immer relativistisch und pragmatistisch. Auf die Bestimmung eines allgemeinen letzten Zieles verzichtet man in der heutigen Pädagogik fast ganz, wenn man von rein formalen Bestimmungen wie „Mündigsein", „Persönlichkeit" oder „Reife" absieht, die ohne eine nähere Inhaltsgebung wenig bedeuten. War für Herbart die Ethik noch der Grundpfeiler der Pädagogik, weil sie ihr das Ziel des Handelns vorzeichnete, so haben sich jetzt Fragen der Psychologie und der Methodik — beide im weitesten Sinn verstanden — in den Vordergrund gedrängt, zu denen sich immer mehr Fragen der Soziologie gesellen.

Die theoretische Ausbildung des Lehrers geht in zwei Richtungen: den pädagogischen Bereich im engeren Sinn und die Fachgruppe. Zum erziehungs-theoretischen Gebiet zählen vor allem die Geschichte der Pädagogik und die allgemeine Pädagogik, die in ganz wesentlichen Fragen sehr umstritten ist, und die Methodik. Weiter gehören hierher die Philosophie, die Psychologie und die Soziologie. Die Fachgruppe kristallisiert sich meist um ein „Wahlfach". In welchem dieser Fächer und Gebiete soll nun Wissenschaftlichkeit erzielt werden? Die Kurzschlußantwort würde hier lauten: natürlich in allen! Aber gerade das ist unmöglich. Die Ausbildung der Gymnasiallehrer zeigt, daß es der Durchschnittstudent nur mit großer Mühe fertigbringt, in zwei Fächern (z. B. Latein und Griechisch, Deutsch und Geschichte, Mathematik und Physik, Biologie und Geographie, oder wie die Kombinationen der Prüfungsordnungen sonst heißen mögen) zu Hause zu sein. Dabei gelingt es ihm, wenn überhaupt, wahrscheinlich nur in einem Fach zu einer selbständigen wissenschaftlichen Leistung zu kommen. Die für das höhere Lehrfach ganz unerläßlichen Fächer Pädagogik und Philosophie werden von den meisten Studenten als eine unwillkommene Belastung angesehen und im Studium auch entsprechend behandelt. Man studiert auf das Examen hin. Die meisten Prüfungsordnungen sehen diese Fächer entsprechend als zweitrangig an. Für den kommenden Lehrer ist dieses Anhängseldasein der Pädagogik ein Grundmangel, der zwar in den folgenden Referendarjahren ausgeglichen werden soll, aber keineswegs ganz behoben werden kann.

Die pädagogische Theorie nimmt in den Referendarjahren nur einen ganz begrenzten Raum ein, gehört sie doch mit Recht eigentlich ins Universitätsstudium. Damit ein Student hier aber wirklich so eindringen kann, wie es die wissenschaftliche Beschäftigung mit einer Sache von solchem Umfang und solch entscheidender Bedeutung verlangt, muß er sie zu seinem Hauptanliegen machen. Das tun auf den Universitäten nur verschwindend wenige. In der Philosophie liegen die Dinge ähnlich. Auch hier kann nur ein ganz gründliches Studium mit der dieser Wissenschaft spezifischen Denkweise vertraut machen und annähernd an ihre Grundfragen heranführen. Vielen Philosophiestudenten hätte man raten sollen, sich niemals mit Problemen zu beschäftigen, die größte Geistesschärfe und vollständige Hingabe verlangen.

Wie wird nun also eine wissenschaftliche Ausbildung der Volksschul-

lehrer aussehen? Bleibt sie in den Bahnen der Gymnasiallehrerbildung, so wird sie ihr eigentliches pädagogisches Ziel verfehlen. Darüber sind alle Einsichtigen einig. Der Ruhm des akademischen Grades allein dürfte ja nur Eitle befriedigen. Die Sache, die Volksschulerziehung nämlich, verlangt eine andere Betrachtung. Das immer wieder vorgebrachte Argument für die wissenschaftliche Volksschullehrerbildung ist ja gerade, daß das eigentlich Pädagogische in der Volksschulsituation — wie übrigens auch in andern Erziehungssituationen — heute eine wissenschaftliche Durchdringung verlange. Nun ist hier zunächst vor dem Irrtum zu warnen, einen guten Erziehungstheoretiker bereits für einen guten Praktiker zu halten. Desgleichen ist der falschen Ansicht zu begegnen, die Praxis könne der wissenschaftlichen Durchdringung entraten. Immer aber hat die Blickrichtung auf die Schule als den Ort der Praxis den Vorrang. Alle Lehrerausbildung muß auf das Tun ausgerichtet sein, auf die Erziehung als Kunst. Soll diese Kunst nun schon in der Ausbildung wissenschaftlich fundiert werden — und das ist nicht nur berechtigt, sondern notwendig — so muß das Hauptgewicht auf die Erziehungsfächer gelegt werden. Hier müßte dann aber gründliche Arbeit geleistet werden. Wird es genügen, dem Studierenden die Problematik der wissenschaftlichen Diskussion nur anzubieten und ihn selbst sich entscheiden zu lassen? Nur ganz wenige haben die geistige Kraft zu einer solchen Entscheidung. Wird der wissenschaftlich Ausgebildete auch die nötige Distanz zu seinem Wissen und eine heilsame Vorsicht in seinem Gebrauch haben? Oder wird die Schule nun erst recht zu einem „Rummelplatz" werden, diesmal zu einem pseudowissenschaftlichen?

Der Akademiker als Volksschullehrer

Das Streben nach gesellschaftlichem Ansehen hat etwas Berechtigtes. Manche Vertreter einer akademischen Lehrerbildung machen daraus kein Hehl. Abgesehen von einer gründlichen Vorbildung für den Beruf glauben sie ihrer Sache gerade durch eine möglichst hohe Vorrangstellung des Lehrers dienen zu sollen. Die Aufgabe, die der Lehrer im Volksganzen erfüllt, ist sicherlich von größerem Einfluß und entscheidenderer Bedeutung als die manches anderen akademischen Berufes, der in der öffentlichen Meinung trotzdem ungleich höher steht. Ein Kind gut erziehen ist ohne Zweifel wichtiger, als es vor einer Krankheit schützen. Und doch besitzt der Arzt ein bedeutend höheres gesellschaftliches Ansehen als der Lehrer, dem wir unser wichtigstes „Gut", unsere Kinder, anvertrauen. Die Tätigkeit des einen ist eben viel unmittelbarer zu spüren als die des andern. Ähnliches gilt vom Tierarzt oder vom Juristen. Ihr Tun läßt sich in materiellen Werten ausdrücken, und das hebt ihr Prestige. Auch in den öffentlichen Haushalten der Gemeinden wie des Staates finden die erzieherischen Belange nicht die gebührende Berücksichtigung. Erst im Grenz- und Katastrophenfall ist die Öffentlichkeit bereit, ausreichende Gelder zur Verfügung zu stellen. Sol-

chen offenkundigen Mißständen kann auch dadurch gesteuert werden, daß der Lehrer akademische Grade erwerben kann und eine gründliche wissenschaftliche Ausbildung erhält.

Die wirklich wissenschaftliche Ausbildung der Lehrer, eine solche, die eine Promotion und spätere Habilitation rechtfertigen könnte, bringt ein weiteres Problem mit sich. Sie setzt eine Studienintensität und Studiendauer voraus, die die der Gymnasiallehrer noch überschreiten müßte. Über das Studium seiner „Lehrfächer" hinaus, soll er sich ja mit aller Gründlichkeit in die Disziplinen des pädagogischen Bereiches einarbeiten. Ein so ausgebildeter Lehrer wird es aber als eine Zumutung ansehen, wenn er etwa jahrelang in der Grundschule unterrichten müßte und für seine wissenschaftlichen Anliegen (denn das, was er so lange studiert hat, sollte ihm ja wirklich ein Anliegen geworden sein) keine geeignete Betätigungsmöglichkeit mehr fände. In der Schule wird sie, ohne daß die Unterrichtsaufgabe vernachlässigt würde, sich kaum bieten. Leidet der Unterricht aber, so wird der Auftraggeber mit Recht darauf hinweisen, daß er seine Lehrer für den Dienst an der Schule und nicht an der Wissenschaft angestellt habe. Der Lehrer an höheren Schulen ist in einer ungleich günstigeren Lage: sein Unterrichtsstoff steht vor allem in den oberen Klassen der wissenschaftlichen Universitätsausbildung näher, obwohl der Unterricht selbst seine eigene Gesetzlichkeit bewahren muß. Wird der vollakademische Volksschullehrer in seinem Beruf zufrieden sein? Das ist aber die Voraussetzung dafür, daß sein Erziehungswerk gedeiht. Andernfalls wird er im Verlauf seines Studiums in sein eigentliches Interessengebiet abschwenken oder sich schon vor dem Beginn überlegen, ob es nicht ratsam sei, die durch viele Semester hindurch aufgewandte Mühe auf einen anziehenderen Beruf zu richten. Auch sollte die Gefahr gesehen werden, daß ein so langes Studium den Studierenden weit von der praktischen Kleinarbeit entfernen und ihn unbewußt auf die Wissenschaft einengen kann, von wo der Weg zur lebendigen Erziehung der Kinder oft sehr schwer wird.

Versuch einer Vordeutung

Der Ruf nach akademischer Lehrerbildung wird nicht mehr verstummen. Unsere ganz neuartige Kultursituation und der Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis verlangen sie. Es geht nicht an, daß einer der wichtigsten Bereiche unserer Aufgaben, wenn nicht gar der wichtigste überhaupt, die Erziehung unserer Kinder, neben andern oft zweitrangigen Belangen zurückstehen muß. Aber man sollte sich vor dem Irrtum hüten, daß mit der wissenschaftlichen Bildung des Lehrernachwuchses allein das Problem gelöst sei. Es liegt eine große Gefahr darin, über der Beschäftigung mit der Wissenschaft das eigentliche Ziel der Lehrernachwuchs-Ausbildung aus dem Auge zu verlieren. Es liegt ganz eindeutig in einer Ausbildung für die Praxis, die Kunst des Erziehens.

Ebenso notwendig ist es aber auch, daß diese Praxis auf den gesicherten Erkenntnissen der Wissenschaft gründet. Daher muß dem wissenschaftlichen Nachwuchs, der nur aus den für die Praxis ausgebildeten Lehramtskandidaten genommen werden sollte, eine höchst sorgfältige Bildung ermöglicht werden. Zu dieser wissenschaftlichen Qualifikation sind aber nur wenige geeignet. Die breite Schicht derer, die später in den Lehrberuf gehen wollen und sollen, werden mit einem halbwissenschaftlichen Gepäck — mehr wird ihnen bei der Kürze der Ausbildung ja ohnedies nicht vermittelt werden können — mehr belastet als beglückt. Die wohlfundierte Ausbildung der Volksschullehrer braucht nicht notwendig in wissenschaftlicher Weise vor sich zu gehen. Sie wird eher rezeptiv-lernend als schöpferisch-forschend sein müssen, will man nicht die Ausbildungszeit ganz wesentlich verlängern. Sie sollte sich ferner an einen ganz klaren, wenngleich elastischen Studienplan halten. Dieser sollte dem Studierenden die Möglichkeit lassen, nach freiem Ermessen auch an einer Reihe von andern Universitätsvorlesungen und Übungen teilzunehmen. In ihnen kann er seine wissenschaftliche Qualifikation erproben. Darum sollte, trotz vieler entgegenstehenden Bedenken, jedes Lehrerbildungsinstitut in räumlicher Nähe zu einer Universität liegen.

Es müßte also wohl zwei Wegstrecken der Lehrerausbildung geben. Im Anfang hätte eine für alle gültige Ausbildung für die Praxis zu stehen, für die die jetzige Semesterzahl wohl kaum hinreichen dürfte. Daran anschließend müßte für die Befähigteren eine im eigentlichen Sinn wissenschaftlich forschende und darum wieder sehr gründliche, mit dem akademischen Grad gekrönte Studienzeit folgen. Sie sollte aber auch eine Bewährung in der Praxis zur Voraussetzung haben.

Alle Erfahrung rät, bei der Neuordnung der Lehrerbildung mit großer Klugheit vorzugehen. Was zum Wohl des Kindes geschehen soll, kann sich sehr wohl, wenn es unbedacht geschieht, zu seinem Schaden auswirken. Staatlicher Dirigismus ist in Kulturgebilden, die organisch wachsen müssen, sehr gefährlich, vor allem dann, wenn sich parteipolitische Forderungen mit ihm zu verbinden suchen.

Der russische Imperialismus

RODERICH VON UNGERN-STERNBERG

Betrachtet man die geographische Karte der Sowjetunion, deren Umfang mit dem des Zarenreiches fast genau übereinstimmt — fortgefallen sind Finnland und ein Teil Polens, hinzugekommen sind Ost-Galizien und die Nord-Bukowina — so fragt man sich: Wie ist dieses riesige Staatsgebilde, das von der Ostsee bis zum Stillen Ozean, vom Eismeer bis Indien und Pakistan reicht, zustande gekommen? Hatte es nicht den Anschein, daß Rußland nach dem ersten Weltkrieg sich auflösen, in selbständige Staaten zerfallen würde? Welches sind die menschlichen, kulturellen und geopolitischen Kräfte, die dieses riesige Reich zustande gebracht haben und nach dem Zusammenbruch von 1918/21 mit erstaunlicher, jugendlicher Regenerations- und Reintegrationsfähigkeit, wenn auch in staatsrechtlich abgewandelter Form, wieder aufgerichtet haben zu einem Staat, der nach dem zweiten Weltkrieg, ganz im Geist des Zarenreichs, ein großes Expansionsstreben an den Tag legt? Diese Tatsache ist um so bemerkenswerter, als es sich um einen Staat handelt, der um ein Zentrum, das moskowitische Rußland (heute RSFSR), eine sehr große Zahl — es mögen an hundert sein — von nichtrussischen Volksstämmen vereinigt, bzw. wieder um sich versammelt hat. Denn es erwies sich, wie häufig in der Geschichte, daß der Bruch mit der Vergangenheit nicht so radikal war, wie das zunächst den Anschein hatte: Die unlösbare Kontinuität zwischen gestern und heute, die Fernwirkung geschichtlicher Bindungen trat sehr bald in Erscheinung.

Die gestellte Frage bedarf zu ihrer Klärung eines kurzen geschichtlichen Rückblicks. Wir können dabei die erste, die kiewsche Periode der russischen Geschichte (bis 1240) unberücksichtigt lassen und von der Tatsache ausgehen, daß die moskowitischen Großfürsten und Zaren, die „Sammler der russischen Erde", im Kampf gegen die sogenannten Teilfürsten, die Abkömmlinge der Dynastie der Rurikiden (Wikinger!) im Wege gewaltsamer Unterwerfung, des Kaufes, der Heirat und im Erbgang den moskowitischen Staat aufgebaut haben. Beim Tode Iwans IV. des Grausamen (1584) waren auch die Republiken Nowgorod und Pskow im Westen, die Chanate Kasan und Astrachan an der Wolga und riesige Ländereien diesseits und jenseits des Urals erobert und einverleibt. Bereits während des 14. und 15. Jahrhunderts war es den moskowitischen Herrschern gelungen, das Tatarenjoch, das in Gestalt von Tributzahlungen und Plünderungen auf den russischen Fürsten lastete, abzuschütteln.

Nach Überwindung der sogenannten „wirren Zeit" (1598—1613) erfolgte unter den ersten Romanows die treueidliche Angliederung des links vom Dnjepr gelegenen Teils der Ukraine (einschließlich Kiew) unter dem Kosakenhetman Chmelnizki an das rechtgläubige russische Zarenreich (1654).

Bei der bereits zur Zeit Iwans IV. einsetzenden Ausbreitung nach dem Osten und weiter nach Sibirien waren zwei wichtige Kräfte der russischen Expansion in Erscheinung getreten: das Kosakentum und die moskowitische Kaufmannschaft, darunter vor allem das Handelshaus der Stróganows. An dieser Stelle ist es am Platz, einige Hinweise auf das Wesen des Kosakentums zu geben. Das Wort „Kosak" ist wohl turkotatarischen Ursprungs und bedeutet ursprünglich: reitender Bote, Kurier. Später bekam dieser Name den Sinn von „freier Mann".[1] Als diese Bezeichnung aufkam, versahen vorwiegend von Moskau dienstverpflichtete Tataren als Geleitmannschaft den Kurierdienst zwischen Moskau und dem Süden, der Krim und den Gestaden des Schwarzen Meeres. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts drang in die Zahl dieser vorwiegend tatarischen Kosaken aus dem moskowitischen Staat eine sehr starke Zuwanderung in die südlichen Steppen ein. Diese Zuwanderer waren Leute, die infolge der Bevölkerungszunahme im moskowitischen Reich kein geeignetes Siedlungsland mehr fanden. Zu ihnen gesellten sich Bauern, denen die Freizügigkeit beschränkt und schließlich ganz genommen wurde (Beginn der Leibeigenschaft), und endlich Personen verschiedenen Standes, die sich der Steuerlast, dem Heeresdienst und dem allgemeinen staatlichen Druck entziehen wollten. Aus diesen Flüchtlingen verschiedenster Art, die am Don, am Dnjepr in der Ukraine (wörtlich: im Randgebiet), am Kuban, am Ural, am Terek und in Sibirien siedelten, bildeten sich freie Gemeinschaften von Kosaken, die im Kampf, in Abwehr und Angriff mit den Krimtataren, den Türken und späterhin mit den Bergstämmen des Kaukasus sowie gegen die ugro-finnischen Stämme in Sibirien eine kriegerische Bauernbevölkerung auf „freier Scholle" entstehen ließen: selbstbewußt, kriegerisch, räuberisch. Vom Standpunkt des moskowitischen Staates aus bildeten sie in den Grenzgebieten einen Schutz gegen die Überfälle der Tataren aus der Krim, die unter der Oberherrschaft der Türkei standen. Aus diesem Grund förderte Moskau im allgemeinen diese Abwanderungen und versorgte sie mit Waffen und zu Anfang auch mit Proviant. Trotz der allmählich sich herausbildenden Selbständigkeit der Kosaken, haben diese den Zusammenhang mit den moskowitischen Zaren nie verloren. Das trat in Erscheinung, als aus dem proletarischen Kosakentum, das sich inzwischen infolge der sozialen Differenzierung gebildet hatte, im 17. und 18. Jahrhundert die großen Aufstände, vor allem der des Pugatschów, ausbrachen. Dieser gab sich als Zar Peter III. aus, der, wie Pugatschów erklären ließ, nicht ermordet worden sei (1762), sondern jetzt seine Rechte auf den Thron durchsetzen werde. Dieser Aufstand richtete sich wie ähnliche andere Aufstände vorwiegend gegen den Großgrundbesitz.

Große Bedeutung kam dem Kosakentum bei der Erforschung und Eroberung Sibiriens zu. Die Anfänge der Besitzergreifung gehen auf Unterneh-

[1] *G. Stökl,* Die Entstehung des Kosakentums, mit ausführlicher Literatur. München 1953, *N. Gogol,* Taras Bulba, *L. Tolstoi,* Die Kosaken, und die Romane von *M. Scholochow,* Der stille Don und Krieg und Revolution.

mungen des Kosakenatamans Jermák (1582) zurück und auf die ihm vom Handelshaus Stróganow gewährte Unterstützung. Kosaken und russische Seefahrer sind es gewesen, die als erste bis zum Stillen Ozean und darüber hinaus auf den amerikanischen Kontinent vorgedrungen sind. Alle von den Kosaken erforschten Gebiete sind von der zaristischen Regierung allmählich in ihre Verwaltung übernommen worden.

Während der Regierung Peters des Großen (1689—1725), vollzog sich die weitere Expansion des russischen Staates im Lauf des 18. Jahrhunderts in folgenden geschichtlichen Etappen:

Peter eroberte nach seinem Sieg über Karl XII. von Schweden Est-, Liv- und Ingermanland und verwirklichte damit ein altes Ziel der moskowitischen Politik: den Durchbruch zur Ostsee, den bereits Iwan IV. vergeblich angestrebt hatte. Indessen richtete sich der Ausdehnungsdrang unter Peter nicht ausschließlich nach Westen. Er hat das Vordringen der Kosaken nach Sibirien gefördert, und kurz vor seinem Regierungsantritt wurde während der Regentschaft seiner Stiefschwester Sophie mit China der bedeutsame Vertrag von Nertschínsk (1689) abgeschlossen, der die Grenzen zwischen dem Zarenreich und dem Kaiserreich China in allgemeinen Zügen festlegte, wobei auf chinesischer Seite die Verhandlungen von Jesuiten vermittelt wurden. Im Süden blieben Peter endgültige Erfolge versagt, obwohl schon damals die Schutzherrschaft über die Griechisch-Orthodoxen des Balkans und die Eroberung Konstantinopels ins Blickfeld der russischen Politik getreten waren, zunächst allerdings nur als Wunschtraum. Die Eroberung des Baltikums (ohne Kurland) erhob Rußland zu einer europäischen Großmacht.

Der zweite große Schritt in der Machterweiterung des russischen Imperiums erfolgte unter Katharina II. (1762—1796). Einen riesigen territorialen Zuwachs brachten die vor allem von Petersburg aus betriebenen Aufteilungen Polens und die Niederwerfung der Widerstände, die das um seine Existenz ringende Polen bei der dritten Teilung Rußland entgegensetzte. Noch bedeutsamer, vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht, waren die zwei siegreichen Kriege gegen die Türkei, deren Herrschaft völlig aus dem Gebiete der Ukraine und der Krim verdrängt wurde. Diese Siege haben das Streben nach einer Schutzherrschaft Rußlands über die Balkanslawen weiter gefestigt und den Panslawismus begründet. Die Vertreibung der Türken aus Europa und die Besitzergreifung der Meerengen (Bosporus und Dardanellen) wurden ein Programmpunkt der russischen Politik. Die Durchdringung Sibiriens nahm ihren Fortgang. 1697/99 wurde Kamtschátka erreicht. Von den Gestaden Ost-Sibiriens aus drangen russische Seefahrer (Bering, Tschírikow und andere) und Kaufleute nach Alaska und bis nach Nord-Kalifornien vor (1799). Bis 1867 hat es ein „russisches Amerika" gegeben.

Die dritte Expansionsperiode erfolgte im Anschluß an den von Rußland eingeleiteten Zusammenbruch Napoleons und die Teilnahme Rußlands an der Niederringung seiner Vorherrschaft in Europa. Dieser große Erfolg be-

deutete vorwiegend einen Zuwachs an politischem Einfluß und Geltung, weniger eine territoriale Erweiterung. Der moralische Einfluß Alexanders I. auf die Entscheidungen des Wiener Kongresses und die von ihm ins Leben gerufene Heilige Allianz sowie auf die gesamte Politik der europäischen Staaten erreichte eine Höhe, an die nur noch Großbritannien heranreichte. Gebietsmäßig wuchs dem Zarenreich das Königreich Polen (Kongreß-Polen) zu. Der Zar wurde König von Polen, ein Danaergeschenk! Ferner erlangte Rußland die Herrschaft über Finnland, das den Schweden entrissen wurde, und Bessarabien, das von der Türkei abgetreten werden mußte. Viel bedeutsamer war, daß Rußland in den ersten zehn Jahren des neuen Säkulums in das Völkermosaik des Kaukasus eindringen konnte. Georgien, der bedeutsamste Staat des Kaukasus, unterwarf sich Rußland, weil es fürchtete, von der Türkei oder Persien überwältigt zu werden.

Einen Rückschlag der politischen Geltung brachte der unglückliche Ausgang des Krimkrieges (1853/54) gegen England, Frankreich, die Türkei und Sardinien, zu dessen Ausbruch die hochfahrende Politik des Zaren Nikolaus I. (gest. 1854) Anlaß gegeben hatte, insbesondere sein Anspruch auf die Schutzherrschaft über heilige Stätten in Palästina. Von Nikolaus I. stammt der Ausspruch, „Mit uns ist Gott, merkt es euch, ihr Heiden, und ergebt euch", gerichtet an die europäischen Revolutionäre. Dagegen brachte die mit diplomatischen und kriegerischen Mitteln Ende der fünfziger Jahre abgeschlossene Eroberung des Kaukasus eine sehr wertvolle Erweiterung des Machtbereichs im Südosten und in Asien.

Die Regierungszeit Alexanders II. (ermordet 1881) stand außenpolitisch im Zeichen zunehmender panslawistischer Bestrebungen. Die Panslawisten zwangen die Regierung zu einem Krieg zugunsten der Balkanslawen, einem Krieg (1877/78), dessen Abschluß auf dem Berliner Kongreß (1878) die hochgespannten Wünsche der Panslawisten schwer enttäuschte, Rußland wohl eine Stärkung seines Einflusses auf dem Balkan einbrachte, aber sein allgemeines Prestige nicht stärkte. In Mittelasien, in Turkestan und bei der weiteren Durchdringung Sibiriens machte die territoriale Expansion große Fortschritte in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Zum ersten Mal seit Peter des Großen Zeiten schränkte Rußland durch den Verkauf Alaskas an die USA freiwillig seinen territorialen Besitz ein (1867).

Die Regierungszeit Alexanders III. (1881—1894), des „Friedensstifters", stand im Zeichen der Abneigung gegen kriegerische Verwicklungen und brachte daher keine weitere territoriale Ausdehnung des Machtbereiches. Die einzige zivilisatorisch bedeutsame und im Sinn der Expansion hoch zu bewertende Tat war die Inangriffnahme des Baues der transsibirischen Bahn (1891; abgeschlossen 1905), die es Rußland ermöglichte, in die ostasiatischen Händel intensiv einzugreifen, die aber zu dem russisch-japanischen Krieg führte (1904/05), der Rußlands Stellung in Ostasien beeinträchtigte.

Dem letzten Zaren Nikolaus II. (ermordet 17. VII. 1918) war es nicht vergönnt, die Friedenspolitik seines Vaters fortzusetzen. Seine Regierung fand

ihren tragischen Abschluß in der Revolution von 1917/21, als Folge des für Rußland unglücklichen ersten Weltkrieges, in den einzugreifen die panslawistische Ideologie den Zaren gezwungen hatte: Serbien sollte vor der Überwältigung durch Österreich-Ungarn geschützt werden.

Wir kehren zum Ausgang unserer Betrachtung zurück und versuchen jetzt, auf Grund unserer Hinweise auf den machtpolitischen Werdegang Rußlands, die eingangs gestellte Frage zu beantworten: Welches waren die bestimmenden Kräfte des expansiven Wachstums dieses Staatsgebildes?

Wenn ein Volk, d. h. ein Gebilde menschlichen Zusammenlebens, das auf der Grundlage einer Sprach- und Kulturgemeinschaft erwachsen ist und auf der Annahme einer gemeinsamen Abstammung der Angehörigen beruht, seine geistigen und physischen Kräfte für seine räumliche Ausbreitung und die kulturelle Assimilierung anderer Völker und Stämme zielbewußt einsetzt, so muß einer solchen Aktivität ein Sendungsglaube, der Gedanke, von Gott auserwählt zu sein, als sein Werkzeug zu handeln, zugrunde liegen, ein Glaube, der zu Zeiten die Gemüter völlig beherrschen, ja sich bis zur Hybris steigern kann. Den Niederschlag eines solchen missionarischen Bewußtseins finden wir in den Schriften der geistigen Elite eines Volkes, die verkündet, was bewußt oder unbewußt die Mehrheit des Volkes empfindet und als ein Glaubensgut in sich trägt.

An Zeugnissen eines solchen Sendungsglaubens besitzen wir in der russischen politischen und schöngeistigen Literatur eine lange Reihe. Zeitlich am ältesten ist die Chronik des Mönchs Philotheos, der im 15. Jahrhundert folgendes niedergeschrieben hat: „Der Zar ist auf Erden der einzige Zar über die Christen, der Führer der apostolischen Kirche, die, anstatt in Rom und in Konstantinopel, in der gesegneten Stadt Moskau steht. Sie allein leuchtet auf der ganzen Welt heller als die Sonne. Denn wisse, Du Frommer: alle christlichen Reiche sind abgelaufen und sind zusammen übergegangen in das Reich unseres Herrschers, in das russische Reich. Denn das erste und zweite Rom ist gefallen, aber das dritte steht und ein viertes wird es nicht geben." Diese Chronik enthält bereits Ansichten, denen wir in der Folge im slawophilen Schrifttum begegnen, und zwar dem Gedanken, daß Moskau die dritte und endgültige geistige Kraftzentrale der Welt und die Russen ein auserwähltes Volk seien. Nun ist der Gedanke der Auserwähltheit durchaus kein ausschließlich russischer. Jedoch hat sich der Sendungsglaube wohl nirgends so lang erhalten und ist so tief in das Bewußtsein einer breiten Eliteschicht eingedrungen wie innerhalb des russischen Kulturkreises; verbunden damit ist eine schrankenlose Opferbereitschaft, für die einmal erkannte Wahrheit, die „Prawda", zu leben und zu sterben. Folgende Zeugnisse aus dem politischen Schrifttum bestätigen dies.

Bei Nikolai Danilewski heißt es in seinem erstmalig 1871 erschienenen Buch: „Rußland und Europa", dem „Katechismus der Slawophili": „In politischer Hinsicht kann es keine andere Regel geben als Auge um Auge, Zahn

um Zahn — Schon den Prozeß dieses unvermeidlichen Kampfes halten wir für heilsam und wohltuend —. Auf der einen Seite wird der Kampf um alles gehen, was es Heiliges für den Menschen gibt: um den Glauben, um die Freiheit der geknechteten Brüder (gemeint sind die Balkanslawen Vf.), um eine geschichtliche Berufung, die zwar von den Massen nicht logisch erkannt wird, aber jedem großen Volke zur sittlichen Grundlage dient." Und Dostojewski spricht in seinem „Tagebuch eines Schriftstellers" aus Anlaß des russisch-türkischen Krieges von 1877/78 davon, daß Rußland die Last der Einigung der Slawen auf sich zu nehmen habe, um „die Welt mit einer großen, uneigennützigen Idee zu durchleuchten, um einen großen und mächtigen Organismus des brüderlichen Bundes der Rassen zu schaffen, nicht vermöge politischer Gewalt, sondern durch Überredung, Beispiel, Liebe, Uneigennützigkeit und Aufklärung". An der Spitze des vereinigten Slawentums würde Rußland „der ganzen europäischen Menschheit und ihrer Zivilisation ein neues gesundes und bisher in der Welt noch nicht gehörtes Wort sagen". Ferner behauptet Dostojewski in seinem Tagebuch, die Russen seien allein „Träger der Christenidee" und sie müßten sich berufen fühlen, die „Brüderschaft der Völker" zu verwirklichen.[2] — Setzt man statt „Brüderschaft der Völker" — „Proletarier aller Länder" und statt „Christenidee" — „Kommunismus", so könnten diese Ansichten Dostojewskis auch von einem Ideologen der proletarischen Revolution vertreten worden sein.

In diesen literarischen Äußerungen, denen sich weitere in großer Zahl hinzufügen ließen, kommt ein jugendliches, hochfahrendes Wirbewußtsein zum Ausdruck, wie es im 19. Jahrhundert in anderen Ländern mit solcher Vehemenz wohl nicht in Erscheinung getreten ist. Diese Wortführer der russischen Missionsidee haben, wie die geschichtlichen Ereignisse der siebziger Jahre bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges erkennen lassen, auch die amtliche russische Politik maßgebend beeinflußt.[3] Ist doch der Eintritt Rußlands in den ersten Weltkrieg von panslawistischen Gedanken und Bestrebungen bestimmt worden, allen gegenteiligen Erwägungen und Befürchtungen zuwider. Und die Idee der Weltrevolution, die in Gestalt eines hemmungslosen Machttriebes und Geltungsdranges die sowjetrussische Politik beherrscht, was ist sie anders als der Ausdruck des gleichen imperialistischen Expansionsdranges, den bereits Iwan der Grausame, Peter der Große und die Zaren der folgenden Generationen betätigt haben!

Die Angleichung der Außenpolitik der Sowjetunion an die Ziele des zaristischen Rußlands kommt auch in der Kirchenpolitik der Sowjetregierung zum Ausdruck. Diese wertet die Kirche als ein außenpolitisch bedeutsames Element, von der Einsicht ausgehend, daß es nicht möglich ist, die orthodoxen Slawen, Rumänen und Griechen unter Moskaus Führung zu vereinigen und in der moslemitischen Welt Einfluß zu gewinnen, ohne bei sich der Religion

[2] *F. M. Dostojewski*, Politische Schriften, München 1920, S. 470 f.
[3] Näheres: *R. v. Ungern-Sternberg*, Nationalismus und Völkerfriede, Offenbach 1947, Abschn. IV.

und der Kirche eine Stellung äußerer Duldung einzuräumen. Daß es sich nur um Duldung handelt, geht u. a. daraus hervor, daß in sämtlichen Schulen jeder Religionsunterricht verboten ist und die atheistische Propaganda von der Regierung begünstigt und gefördert wird. Der Atheismus gilt als die einzige eines intelligenten Menschen würdige Weltanschauung, wie das z. B. in einer Abhandlung „Die große Kraft der wissenschaftlich-atheistischen Weltanschauung" von einem „Doktor der philosophischen Wissenschaften", J. Franzew, in der „Prawda" vom 30. 6. 1955 verkündet wird. Im übrigen ist sich die Sowjetregierung dessen bewußt, daß die religiöse Gläubigkeit im russischen Volk lebendig geblieben ist und daß es nach den während des Krieges gemachten Erfahrungen nicht ratsam erscheint, den Versuch zu unternehmen, mit Gewalt das religiöse Gefühl unterdrücken zu wollen.

Im Bereich des Raumes, den die Sowjetunion gegenwärtig beherrscht, ist der Ausdehnungsdrang zweifellos durch das geopolitische Moment mitbestimmt worden. Die endlose Weite der Ebene, die sich von der Ostsee bis zum Stillen Ozean ohne größere Unterbrechung durch Gebirgszüge erstreckt, hat das Streben in die Ferne immer wieder spontan ausgelöst. Dabei ist zu beobachten, daß dem Fernweh der russischen Volksmassen nach dem Zerfall der tatarischen Chanate an der Wolga kein größerer Widerstand von seiten der vielen kleinen ugrisch-finnischen Stämme entgegengesetzt worden ist.

Indessen waren das doch lediglich Umstände, die fördernd, aber nicht bestimmend auf die gen Osten gerichtete Expansion gewirkt haben. Im Süden dagegen stieß der Ausdehnungsdrang auf große natürliche und politische Widerstände in Gestalt der Berge und Schluchten des Kaukasus und in den Steppen in Gestalt der Türken, die, wie wir sahen, bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts durch die von ihnen beherrschten Krimtataren die ganze Ukraine in ihren Machtbereich einbezogen hatten.

Vollends ist die gegenwärtige Ausdehnung der politischen und kulturellen Einflußsphäre der Sowjetunion nicht geopolitisch zu erklären; denn sie geht weit über alle natürlichen Schranken hinaus. Wenn heute die Sowjetunion in Ost- und Mitteleuropa eine Vormachtsstellung behauptet und im Nahen Orient eine solche anstrebt, so ist das ihrem politischen Geltungsdrang und ihrer Gegnerschaft den sogenannten kapitalistischen Staaten gegenüber zuzuschreiben, also letzten Endes auch einem ideologischen bestimmten Ausdehnungsdrang. Das Freundschaftsverhältnis, das die Sowjetunion zu den Staaten des Nahen Orients anstrebt, hat als treibendes Motiv den Willen, das „verfaulte" Europa, wie die Panslawisten sagten, oder, in der Terminologie des Marxismus, die bürgerliche Gesellschaft zum Einsturz zu bringen, die westeuropäischen Länder aus dem Nahen und Mittleren Orient zu verdrängen, sie dadurch wirtschaftlich zu schädigen und womöglich einer Revolution entgegenzutreiben.

Dieses Ziel, die Völker der Kolonien gegen den Kolonialismus der Westeuropäer zu mobilisieren, ist bereits zu Beginn der Sowjetherrschaft ins

Auge gefaßt worden. Zu diesem Zweck sind, gleich nach der Machtergreifung, in Moskau und in Leningrad Schulen (Internate) gegründet worden, durch die im Lauf der Jahre eine große Zahl von gegenwärtig führenden arabischen, chinesischen, ägyptischen und sonstigen Kommunisten gegangen ist. Eine große Zahl von Farbigen aller Schattierungen hat sich aus Abneigung und Haß gegen die europäischen Kolonialmächte der kommunistischen Ideologie verschrieben und dahin gewirkt, daß sich ihre Länder der Führung Moskaus unterstellt haben. Diese Länder haben vielfach vergessen, daß die Westeuropäer sie nicht nur „ausgebeutet", sondern ihnen auch große zivilisatorische Güter vermittelt haben und weiter bieten können.

Seit Ausbruch des Aufstandes in Algier ist diese von der Sowjetunion in jeder Weise durch Waffenlieferungen, Beratung in technischen Fragen usw. unterstützte antiwestliche Aktion in ein akutes Stadium getreten. Auch Nasser, der ägyptische Diktator, hätte niemals gewagt, den Suezkanal zu beschlagnahmen, wenn ihn die Sowjetunion hierzu nicht ermutigt und ihm ihre Unterstützung zugesagt hätte. Das gleiche gilt für Algier. Woher stammen denn die Waffen der Aufständischen und die großen Waffenlager, die auf der Sinaihalbinsel gefunden worden sind? Aus der Sowjetunion und aus der Tschechoslowakei (Skoda Werke!). Eine vollständige Klärung der Suezkanalaffäre, die erst eine spätere historische Forschung bringen kann, wird wohl als ihren eigentlichen Inspirator die Sowjetrussen ermitteln. Das Hauptziel, das die Russen im Nahen Orient verfolgen, ist gegen die Herrschaft der Türken über die Meerengen gerichtet, also in abgewandelter Form die seit Peter des Großen Zeiten angestrebte Besitzergreifung von Konstantinopel und die Beherrschung der Meerengen. Betrachtet man die Suezkanalaffäre aus dieser russischen Perspektive, so erscheint die „Agression" Großbritanniens und Frankreichs in einem ganz anderen Licht und die Verurteilung ihres Vorgehens durch den größten Teil der Weltpresse als voreilig. Das vom Präsidenten Eisenhower Ende Januar 1957 eingeleitete, auf eine Eindämmung des sowjetrussischen Einflusses auf die islamitischen Staaten gerichtete Vorgehen, das viel früher, gleich nach der willkürlichen Nationalisierung des Kanals, hätte unternommen werden müssen, läßt ja bereits die „Agression" Englands und Frankreichs als wohl begründet erkennen. Stand doch die Welt, als die Russen mit einer Entsendung von „Freiwilligen" nach Ägypten drohten, schon nahe vor dem Ausbruch weltweiter Feindseligkeiten. —

Wenn wir das Gesagte kurz zusammenfassen, können wir als Quintessenz unserer Betrachtungen feststellen: Im russischen Selbstbewußtsein lebt ein starker Glaube an eine weltgeschichtliche Sendung des Russentums, die Überzeugung, daß Rußland (das „heilige Rußland") der Welt eine „russische Idee" (Dostojewski) zu vermitteln habe.[4] Gegenwärtig beinhaltet die-

[4] Es sei in diesem Zusammenhang auf das Buch von *Emanuel Sarkisyanz*, Rußland und der Messianismus des Orients, hingewiesen. Tübingen 1955, J. C. B. Mohr, DM 29,60. Vom Boden des geschichtsphilosophischen Idealismus aus untersucht der Verfasser jene Fak-

ser Glaube die quasi-wissenschaftliche Erkenntnis, wonach der Kommunismus die Möglichkeit verbürge, die menschliche Gesellschaft in ein Reich unbegrenzten „Fortschritts" auf wirtschaftlichem, kulturellem und geistigem Gebiet zu führen. Sämtlichen Völkern die kommunistische Denk- und Daseinsweise zu vermitteln, womöglich aufzunötigen, bemühen sich die russischen Kommunisten mit einer jugendlichen Völkern eigenen Überzeugungskraft.

Die Heilige Schrift als Glaubensquelle

OTTO SEMMELROTH SJ

Wenn eine Besinnung auf die Bedeutung der Bibel unter das Thema gestellt wird „Die Heilige Schrift als Glaubensquelle", so hat man an den verschiedenen Sinn des Wortes „Glaube" zu denken. Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Feststellung des Inhaltes unseres christlichen Glaubens (der „Fides, quae creditur", wie die theologische Fachsprache sagt) braucht nicht die gleiche zu sein wie ihre Bedeutung für den Vollzug des Glaubens (die „Fides, qua creditur"). Wo es aber um die Rolle der Heiligen Schrift im Leben der Kirche und des Christen geht, muß nach beidem gefragt werden. Das Glauben kann nicht vollzogen werden ohne einen bestimmten Inhalt. Die Glaubenswahrheiten ihrerseits sind uns mitgeteilt worden, damit an ihnen ein glaubendes Leben geweckt werde. Glaubensquelle ist die Heilige Schrift also, wenn sie das mitteilt, was geglaubt werden muß, und wenn sie bewirkt oder vermittelt, daß geglaubt wird.

Die Heilige Schrift als Gefäss des Glaubensinhaltes

Die Frage, ob wir der Heiligen Schrift entnehmen können, was wir als Gottes Offenbarung zu glauben haben, kann nur durch jene Unterscheidung beantwortet werden, die fast immer die Schlagworte davor bewahren muß, einseitige und dadurch auch ihren wahren Kern leugnende Antworten zu geben. Wir müssen unterscheiden, daß tatsächlich die Heilige Schrift für den

toren, die die Auswahl des westlichen Ideengutes durch die russischen Denker bestimmten. Die Grundidee des Buches kann in etwa so bezeichnet werden: es besteht ein dialektisches Verhältnis zwischen russischer Religiosität und dem bolschewistischen Materialismus. Die russische Religiosität ist wesentlich durch einen eschatologischen Messianismus gekennzeichnet, der jedoch die empirische Wirklichkeit mit der eschatologisch schon verklärten Empirie verwechselt. Wertvoll ist das Buch vor allem auch dadurch, daß es zeigt, wie in fast sämtlichen orientalischen Religionen ein ähnlicher Messianismus zu finden ist. Nur auf diesem Hintergrund, und nicht von wirtschaftlichen Gesichtspunkten allein, versteht man den Anklang, den der Kommunismus in Asien findet. Das Buch könnte für die geistige Auseinandersetzung mit dem Kommunismus große Dienste leisten. (Die Red.)

katholischen Christen Glaubensquelle ist, nicht aber in jenem ausschließlichen Sinn, den der Protestantismus als sein „Formalprinzip" betrachtet.

Nicht die Heilige Schrift allein

Es gibt zwar auch ein „katholisches Schriftprinzip".[1] Sogar das Schlagwort von der „Heiligen Schrift allein" ist keine Erfindung der Reformatoren, sondern bestimmte schon in der scholastischen Zeit gewisse Auseinandersetzungen. In dem Sinn aber, wie es die Theologie der Reformation gegen die katholische Lehre von der Überlieferung und kirchlichen Lehrverkündigung vertritt, ist die Berufung auf die Heilige Schrift unkatholisch. Das Konzil von Trient entschied diese Kontroverse in seiner vierten Sitzung am 8. April 1546 durch die Lehrentscheidung, daß die göttliche Offenbarung enthalten sei „in den geschriebenen Büchern (= der Heiligen Schrift) und den ungeschriebenen Überlieferungen, die die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben wurden und so bis auf uns gekommen sind".[2] Das Vatikanische Konzil hat in seiner dritten Sitzung vom 24. April 1870 diese Definition erneut verkündet.[3] Für den katholischen Christen ist also die Heilige Schrift sehr wohl Glaubensquelle, aber nicht ohne die Überlieferung der kirchlichen Lehrverkündigung.

Übrigens hat die formgeschichtliche Erforschung der Heiligen Schrift in ihren einzelnen Teilen und Abschnitten bei aller Unsicherheit, die den einzelnen Ergebnissen dieser Wissenschaft anhängt, doch das eine klar gezeigt, daß es eine Heilige Schrift schlechthin ohne Tradition nicht gibt. Wenigstens in dem Sinn ist die Heilige Schrift immer schon mit Überlieferung und kirchlicher Verkündigung verbunden, daß in den Schriften des Neuen Testamentes der Niederschlag einer jahrelangen und weithin schon geprägten Lehrverkündigung der Kirche geboten wird. Die Verfasser der Schriften des Neuen Testamentes haben also unter der Inspiration Gottes „kirchliche Überlieferung" schriftlich niedergelegt. „Im Neuen Testament ist nicht die Schrift, sondern die Verkündigung das erste. Erst aus der Verkündigung hat sich die Schrift des Neuen Testamentes entwickelt. Damit ist der göttliche Ursprung des Neuen Testamentes nicht angetastet... Diese Erkenntnis ist weitreichend. Sie besagt nicht weniger als dieses, daß das Neue Testament selbst ein Teil der ‚Tradition' ist, ob man sie nun so nennt oder nicht."[4] Von einer Lehrüberlieferung vor der schriftlichen Fixierung ist also das Neue Testament unmöglich zu trennen.

Für das rechte Verständnis des katholischen Glaubens an das Wirken

---

[1] Vgl. *J. Beumer SJ*, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. In: Scholastik 16 (1941) 24—52.

[2] *J. Neuner SJ-H. Roos SJ*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. [5]Regensburg 1958, Nr. 80.

[3] *Neuner-Roos* Nr. 87.

[4] *H. Asmussen*, Rom, Wittenberg, Moskau. Stuttgart 1956, Schwabenverlag, S. 144 f.

Gottes in der kirchlichen Lehrüberlieferung ist eines nun bedeutsam. Die Heilige Schrift ist mit der kirchlichen Lehrverkündigung nicht bloß historisch-tatsächlich verbunden. Die Einheit beider gehört vielmehr zum Bestand der göttlichen Heilsordnung. Die historische Tatsache einer Einbettung der Heiligen Schrift in die kirchliche Überlieferung, von der man sie nicht isolieren kann und darf, wird auch von protestantischen Theologen heute vielfach betont. Ihnen ist „die Meinung, man könne abseits und außerhalb der kirchlichen Tradition ein unmittelbares Verhältnis zur Heiligen Schrift gewinnen, eine humanistische Illusion".[5] Und „man kann nicht nachdrücklich genug hinweisen, daß das orthodoxe Verständnis des Schriftprinzips auf einer Gleichsetzung von ‚Gottes Wort' und ‚Schrift' beruht, die ganz und gar unreformatorisch ist. Luther versteht unter dem Wort Gottes immer die viva vox evangelii, das lebendig in der Kirche verkündete Wort, so daß damit die Geschichte dieser Kirche mit umgriffen ist als das Element, in dem Verkündigung und Weitergabe erfolgen."[6] Der heutige Mensch greift zu den Heiligen Büchern als Glied einer menschlichen, geschichtlich geprägten Gemeinschaft, deren Verständnis durch jahrhundertelange Deutungsbemühung geprägt ist.

Aber diese geschichtlich-tatsächliche Einbettung der Heiligen Schrift in die menschliche Geistesgeschichte begründet noch nicht die katholische Glaubensüberzeugung von der Bedeutung der Tradition als Ergänzung der Heiligen Schrift. Der katholische Glaube an die Überlieferung sieht vielmehr die Heilige Schrift als Glied eines Heilsplanes Gottes, der sich in der Kirche als „Heilsanstalt" eine sichtbare Gestalt geschaffen hat. Der katholische Christ kann nicht annehmen, daß der Herr seine Offenbarung in einem so vieldeutigen Dokument, wie es die Bibel ist, niedergelegt habe, ohne seiner Kirche zugleich die Sicherheit einzustiften, kraft deren sie dieses Dokument in rechter Weise deutet. Vinzenz von Lerin, der südgallische Mönch aus dem frühen fünften Jahrhundert, der in der interkonfessionellen Auseinandersetzung zum Thema Dogmenentwicklung in den letzten Jahren eine große Rolle spielte, weil er die Bedeutung der Überlieferung mit einer hohen Wertung der Heiligen Schrift als vollständigen Dokumentes der Offenbarung verbindet, schreibt: „Es könnte einer fragen: da der Schriftkanon doch vollkommen ist und zu allem vollständig hinreicht, wozu muß sich ihm noch die Autorität kirchlicher Erkenntnis beigesellen? Deshalb, weil die Heilige Schrift wegen der ihr eigenen Tiefe nicht von allen in ein und demselben Sinne verstanden wird, ihre Aussprüche von jedem verschieden erklärt werden und es daher den Anschein hat, als könnten fast so viele Meinungen aus ihr hergeleitet werden, als es überhaupt Menschen gibt."[7]

Gott hat nach katholischer Glaubensüberzeugung dafür gesorgt, daß die

---

[5] *W. Stählin*, Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel. Stuttgart 1950, S. 19.
[6] *H. Rückert*, Schrift, Tradition, Kirche. Lüneburg 1951, S. 23.
[7] *Vinzenz v. Lerin*, Commonitorium 2. Kapitel. — Vgl. *L. v. Rudloff OSB*, Das Zeugnis der Väter. Ein Quellenbuch zur Dogmatik. Regensburg 1937, Nr. 40.

Geschichte seiner Kirche nicht nur von menschlichen Überlieferungen und Gebräuchen getragen wird, denen nicht mehr Autorität anhaftet als menschlichem Brauchtum auch sonst. Vielmehr lebt die Kirche die Jahrhunderte hindurch im Dialog von Verkündigung und Hören, dessen menschlicher Vollzug von göttlicher Wirksamkeit durchdrungen ist. Sie wartet nicht nur darauf, Irrtümer fernzuhalten, die sich etwa einmischen wollen, sondern führt positiv in ein tieferes Verständnis dessen ein, was Christi Offenbarung und das ein für allemal festgelegte Wort der Heiligen Schrift in verborgener Tiefe enthält. Diese Überlieferung gibt die „aus Christi Mund empfangene Überlieferung unter der Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weiter".[8] In der Überlieferung der Kirche wirkt jene „Suggestion des Heiligen Geistes",[9] die der Herr vor seinem Tod der Kirche mit den Worten verheißen hat: „Der Helfer, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern (der lateinische Text der Vulgata sagt hier: suggeret), was ich euch gesagt habe."[10] Der gleiche Heilige Geist, dessen Inspiration die Heilige Schrift zustande kommen ließ, läßt auch im Lauf der Jahrhunderte die Tiefen ihrer Bedeutung ausloten.

Daher darf der Christ von heute nicht versuchen, die Heilige Schrift von aller Tradition zu lösen und als sich selbst genügendes Dokument zu nehmen. Er kann nicht aus eigenem Bemühen in den kurzen Jahren seines Lebens den Weg allein gehen, für den die Kirche, und sie nicht einmal aus eigener Kraft, Jahrhunderte gebraucht hat. „Die Heilige Schrift allein" kann dem katholischen Christen die Frage nach der Quelle, aus der die Inhalte unseres Glaubens geschöpft werden, nicht beantworten. Demgegenüber gibt es zwei Möglichkeiten, aus den Entscheidungen des Trienter und des Vatikanischen Konzils eine Antwort auf die Frage nach der Glaubensquelle zu erheben.

Heilige Schrift und kirchliche Lehrüberlieferung

Das Konzil von Trient hat entschieden, daß die Offenbarung „in den geschriebenen Büchern und den nichtgeschriebenen Überlieferungen" enthalten sei. Die nächstliegende Deutung dieser Aussage scheint die zu sein, daß es zwei Quellen gebe, aus denen der Christ den Inhalt seines Glaubens schöpft. Tatsächlich hat man es in der nachtridentinischen Zeit fast allgemein so verstanden. Die dogmatischen Lehrbücher sprechen durchgängig von den zwei Glaubensquellen, der Heiligen Schrift neben der Tradition kirchlicher Lehrverkündigung. Das Nebeneinander wird nicht immer in gleicher Schärfe herausgestellt, läßt aber nicht allzu häufig den Blick für eine innere Verbindung beider frei.

---

[8] Konzil von Trient. — *Neuner-Roos* Nr. 80.
[9] Ebd. 6. Sitzung, Einleitung. — *Neuner-Roos* Nr. 709.
[10] Joh 14, 26.

Am ehesten scheint eine innere Verbindung noch in der Gestalt der Angewiesenheit beider Quellen aufeinander deutlich zu werden. Je für sich sind — so wird vorausgesetzt — Schrift und Tradition unvollständige Gefäße der göttlichen Offenbarung. Daher müssen sie einander ergänzen, und wer die ganze Offenbarung Gottes erheben will, muß an beiden Stellen suchen. Diese Unvollständigkeit, die beide Quellen aufeinander angewiesen sein läßt, spricht sich besonders scharf da aus, wo das tridentinische „Und" im Sinne von „Teils-teils" gedeutet wird. Schon vor dem Konzil von Trient gab es von der nominalistischen Geistigkeit her, die nur dem einzelnen Wirklichkeit zuschrieb, die Auffassung, daß sich die Offenbarung auf Schrift und Überlieferung „verteile". Diesen Ausdruck braucht übrigens auch der „Römische Katechismus" von 1566: „Alle Lehren, die den Christen vorgetragen werden müssen, sind in der Offenbarung enthalten, und diese verteilt sich auf die Heilige Schrift und die Überlieferung."[11] Petrus Canisius und Robert Bellarmin haben die Aussage des Konzils von Trient ausdrücklich im Sinn von „teils in der Heiligen Schrift, teils in der Überlieferung" gedeutet. Bei ihrem Einfluß ist es dann nicht verwunderlich, daß diese Nebeneinanderstellung von Schrift und Überlieferung das allgemeine Bewußtsein der folgenden Zeit beherrschte. Die Tatsache, daß das Konzil selbst die ihm vorgelegte Formulierung des „Teils-teils" auf den Einspruch zweier theologisch sehr kundiger Bischöfe hin fallen ließ und durch das „Und" ersetzte, (womit eine Entscheidung allerdings nicht gefällt, sondern gerade vermieden werden sollte), fand dabei nicht die ihr doch wohl zukommende Beachtung.

Es ist ja auch nicht zu leugnen, daß es Gründe gibt, die für eine gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit von Schrift und Tradition als in sich unvollständigen Glaubensquellen zu sprechen scheinen. Die Heilige Schrift gibt sich deutlich als Sammlung von nicht systematisch gefügten Gelegenheitsschriften aus dem kirchlichen Leben in dieses hinein und scheint daher kaum Anspruch auf Vollständigkeit in der Darbietung der Offenbarungslehre zu erheben. Ein Blick auf die Lehrverkündigung der heutigen Kirche scheint das ihrerseits zu bestätigen. Scheint sie doch manches als offenbarte Lehre vorzutragen, was im Wort der Heiligen Schrift nicht zu entdecken ist. Eine solche Tatsache wäre kein großes Problem, wenn die Offenbarung teils in der Heiligen Schrift, teils aber in der Überlieferung der kirchlichen Lehrverkündigung aufgefunden wird. Es könnte dann eine Glaubensüberzeugung, in der Lehren wie die Unbefleckte Empfängnis und die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel wenigstens einschlußweise enthalten sind, von Christus und den Aposteln gewissermaßen neben der Heiligen Schrift her in die Jahrhunderte eingegangen und auf uns gekommen sein. (Es sollte aber schon hier festgehalten werden, daß die lehrende Kirche selbst gerade bei den genannten Dogmen wohl nicht dieser Überzeugung zu sein scheint.)

[11] Catechismus Romanus, Prooemium cap. 12.

Heilige Schrift in der Lehrüberlieferung

Schon bei oberflächlicher Überlegung gewinnt man den Eindruck, daß in dem geschilderten Verhältnis von Schrift und Lehrüberlieferung irgend etwas noch nicht geklärt ist. Einerseits steht die Heilige Schrift unabhängig und losgelöst neben einer Überlieferung, die ihrerseits deutend und verkündigend die Heilige Schrift übergreift und beherrscht. Wer von der Heiligen Schrift und der Lehrüberlieferung als zwei Glaubensquellen spricht, bringt tatsächlich an dieser Aussage sofort eine erhebliche Korrektur an. Sie trägt ja deutlich die Züge eines gegen reformatorische Einseitigkeiten kämpfenden Schlagwortes an sich. Und wie alle Schlagworte gibt auch dieses den gemeinten Inhalt gar nicht genau wieder. Als Kampfparole gegen das exklusive Schriftprinzip betont es, daß der katholische Christ außer der Bibel auch die kirchliche Lehrüberlieferung heranziehen muß, um den Inhalt seines Glaubens zu erkennen. Zugleich mit der gegnerischen Auffassung betrachtet, gegen die es sich richtet, kann dieses Schlagwort richtig verstanden werden. Wenn dann aber das Schlagwort irgendwann aus dem polemischen Zusammenhang mit der gegnerischen Aussage gelöst und zur Überschrift über die katholische Lehre gemacht wird, so wird es falsch oder doch mißverständlich. „Die Heilige Schrift und die Überlieferung als zwei Glaubensquellen" kann für den objektiven Hörer dieses Programms nur heißen, es gebe zwei voneinander unabhängige Quellen für die Erkenntnis der Offenbarung, und so wie die Heilige Schrift zur Überlieferung verhalte sich auch die Überlieferung zur Heiligen Schrift. Das aber meinen auch die Theologen, die das „Und" des Trienter Konzils im Sinn des „Teils-teils" deuten wollen, gerade nicht. Sind sie doch der Auffassung, daß zwar die Heilige Schrift der Ergänzung durch die Lehrüberlieferung der Kirche bedürfe, weil sie nicht die ganze Offenbarung enthalte, nicht aber, daß die Überlieferung ihrerseits auch nur einen Teil der Offenbarung darbiete und den Gläubigen für den übrigen Teil auf die Heilige Schrift verweise. Außerdem schreibt die katholische Theologie gemeinhin der Lehrüberlieferung der Kirche wohl die deutende Autorität über die Heilige Schrift zu, nicht aber in gleicher Weise der Heiligen Schrift eine Normkraft für die Überlieferung. Wenigstens könne der heute lebende Christ nicht nach den Aussagen der Heiligen Schrift die Lehrverkündigung der Kirche auf ihre Richtigkeit prüfen.

Das alles heißt, daß das Nebeneinander von Heiliger Schrift und Tradition, auch wenn sie als zwei Glaubensquellen verstanden werden, in Wahrheit doch kein eigentliches Nebeneinander ist. Kann nicht vielleicht im katholischen Glaubensverständnis überhaupt die Zweiheit von Schrift und Tradition auf *eine* Glaubensquelle zurückgeführt werden? Vielleicht unterscheidet sich der Katholik vom Protestanten gar nicht so sehr dadurch, daß er zwei Glaubensquellen angeben muß, wo der Protestant an einer einzigen festhält? Vielleicht beruft sich auch der Katholik in Wahrheit nur auf *eine*, wenn auch andere als die protestantische, Glaubensquelle?

In jenem Sinn ist die Einheit der Glaubensquelle selbstverständlich, daß alle Fundstellen unseres Glaubensgutes auf das „Wort Gottes" selbst zurückgeführt werden müssen. Sowohl das Trienter wie auch das Vatikanische Konzil haben gesagt, in Schrift und Überlieferung seien „das Evangelium" (Trient) oder „die Offenbarung" (Vatikan) enthalten. Unsere Frage geht aber nicht um die Offenbarung, also das Wort Gottes selbst, sondern um Schrift und Tradition als Organe der Mitteilung dieses Wortes an die Kirche. Hier ist die Frage, ob sich diese beiden Quellen nicht rechtmäßig auf eine einzige zurückführen lassen (ohne daß dadurch die von der Kirche selbst garantierte Zweiheit aufgehoben wird)?

Es scheint, daß wir diese Frage aus einer langen Lehrüberlieferung der Kirche selbst mit Ja beantworten müssen. Der katholische Christ schöpft seinen Glauben aus der kirchlichen Lehrüberlieferung als einziger Glaubensquelle. Dabei versteht er aber diese Einzigkeit nicht im gleichen Sinn, wie der Protestant einzig die Heilige Schrift gelten läßt. Der nämlich schließt mit dem Programm „Die Heilige Schrift allein" eine maßgebende Rolle kirchlicher Lehrüberlieferung aus. Wenn hier dagegen von der Überlieferung der lehrenden Kirche als einziger Glaubensquelle des Katholiken gesprochen wird, dann schließen wir die Heilige Schrift nicht aus, sondern im Gegenteil ein. Die kirchliche Überlieferung ist zum mindesten *auch* immer Verkündigung der Heiligen Schrift. Das Bemühen des kirchlichen Glaubensverständnisses, die Predigt der verkündigenden Kirche ist immer *auch* Weitergabe und Deutung des biblischen Wortes. Die kirchliche Lehrüberlieferung als Glaubensquelle des katholischen Christen ist also zum mindesten auch die Heilige Schrift, insofern sie durch die Hand der Kirche dem einzelnen Gläubigen übergeben wird. Und einen anderen Weg zur Heiligen Schrift als durch die lehrende und deutende Kirche gibt es nicht. Trotz aller menschlichen Verunstaltung, die immer wieder den rechten Vollzug behindern kann, ist in Wirklichkeit die lehrende Kirche kein Hindernis zwischen dem Gläubigen und dem biblischen Gotteswort, sondern eine lebendige Verbindung, deren vermittelnde Funktion das biblische Wort in seiner Tiefe aufschließen soll.

Ein katholisches Schriftprinzip?

Vielleicht ist nun eine Deutung des Verhältnisses von Schrift und Tradition möglich, die das biblische Gotteswort noch mehr in die Mitte des kirchlichen Lebens stellt. Diese Auffassung überwände nicht nur das Nebeneinander von zwei unabhängigen Glaubensquellen, sondern deutete auch die Lehre von der Heiligen Schrift in der kirchlichen Lehrüberlieferung in einer besonderen Weise. Heilige Schrift und kirchliche Überlieferung wachsen zu lebendiger Einheit zusammen. Mußte man in der vorhin besprochenen Deutung sagen, daß die Lehrüberlieferung der Kirche zwar *auch* die Heilige Schrift verkündet, aber doch über sie hinaus außerbiblische Offenbarungs-

zeugnisse mitteilen könne, so wäre nun zu sagen, daß sich Lehrüberlieferung und Heilige Schrift in einem wahren Sinn inhaltlich decken. Zwar entfaltet die voranschreitende kirchliche Überlieferung den Inhalt der biblischen Aussagen zu einer Ausdrücklichkeit, die dem äußerlich Blickenden kaum noch mit den biblischen Worten zusammenzuhängen scheint. Darin wirkt die Führung und „Suggestion" („suggeret") des Heiligen Geistes, daß aus den Keimen des Schriftwortes Inhalte erschlossen werden, die die rein natürliche Lebendigkeit des menschlichen Geistes nicht zu entdecken vermöchte.

Diese Auffassung von der wesentlichen Identität des Inhaltes von Lehrüberlieferung und Heiliger Schrift sagt also, daß der gesamte Bestand der Offenbarung wenigstens keimhaft in der Heiligen Schrift enthalten ist. „Der Schriftkanon ist vollkommen und reicht zu allem vollständig hin."[12] Die Lehrüberlieferung der Kirche trägt die Heilige Schrift (und nichts anderes) durch die Jahrhunderte. Ihre eigentliche Aufgabe ist die Deutung des biblischen Gotteswortes. Nicht in der Art gibt sie die Bibel weiter, wie eine Familie ein altes Erbstück von Generation zu Generation weiterträgt, besorgt, daß möglichst wenig damit geschieht. Die Weitergabe jenes vom Heiligen Geist inspirierten Niederschlags einer lebendigen Lehrüberlieferung der apostolischen Kirche, der die Heilige Schrift ist, geschieht in der Lebendigkeit der vom gleichen Heiligen Geist beseelten Kirche, die aus diesem Schatz „Neues und Altes hervorholt".[13] Das Ergebnis, das diese Lehrüberlieferung aus der Heiligen Schrift zeitigt, ist in seinen ausdrücklichen Aussagen dann so „anders" als die ausdrücklichen Worte der Heiligen Schrift, so „neu" gegenüber dem unentfalteten „Alten" der Bibel, daß der heutige Christ eben doch wie vor zwei Quellen seiner Glaubenserkenntnis steht.

Die Lehrüberlieferung hätte, wenn dieses Verständnis richtig ist, nicht eigentlich die Heilige Schrift zu ergänzen, da ja der gesamte Grundbestand der Offenbarung in ihr aufbewahrt ist. Sie hätte die Bibel vielmehr zu deuten, allerdings bis zu Tiefen hin, die nur der Heilige Geist selbst im Wort der Bibel finden lassen kann.

Die Überlieferung der Kirche selbst scheint bis kurz vor die Zeit des Trienter Konzils diese zentrale Stellung der Heiligen Schrift als einziger Quelle der vom Geist Gottes geleiteten Tradition vertreten zu haben. Die Kirchenväter scheinen ihre Glaubenspredigt kaum anders verstanden zu haben denn als Deutung des biblischen Offenbarungswortes. Und die scholastische Theologie des Mittelalters hat selbst da, wo sie ihre eigene Spekulation weithin vom Bibelwort gelöst hat, sich doch grundsätzlich als Wissenschaft der Heiligen Schrift verstanden und ihre Theologie oft einfachhin „Sacra pagina" genannt.[14]

Die Überzeugung von der inneren Zusammengehörigkeit der Heiligen Schrift als der eigentlichen Erkenntnisquelle und der kirchlichen Überliefe-

---

[12] *Vinzenz von Lerin*, a.a.O.
[13] Mt 13, 52.
[14] *J. Beumer SJ*, a.a.O.

rung als ihrer geistgeleiteten Deutung ist eigentlich erst mit dem Aufkommen nominalistischen Denkens der Nebeneinanderstellung zweier Quellen gewichen, die jeweils einen Teil der Offenbarung enthalten und weitergeben. Das Konzil von Trient hat, als es die Formulierung des „Teils-teils" ablehnte, zwar keine Entscheidung dagegen fällen wollen. Aber es hat doch die Möglichkeit, das Verhältnis von Schrift und Überlieferung im eben dargelegten Sinn zu verstehen, offengelassen. Diesem Verständnis scheint sich die Theologie heute wieder mehr zuwenden zu wollen.[15]

Diese Deutung des Verhältnisses von Schrift und Lehrüberlieferung widerspricht keineswegs der Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" vom 12. August 1950, die der Theologie die Aufgabe zuschreibt, nachzuweisen, „wie die Aussagen des lebendigen Lehramtes in Schrift und Tradition enthalten sind", und dabei von „den beiden Offenbarungsquellen" spricht.[16] Denn wenn der Theologe von heute nach den Dokumenten sucht, die ihm das Offenbarungsgut darbieten, steht die in den literarischen Zeugnissen der Vergangenheit niedergelegte mündliche Überlieferung, selbst wenn sie nichts anderes als die entfaltende Deutung des biblischen Wortes ist, neben den ausdrücklichen Worten der Heiligen Schrift. Er muß beides, die Heilige Schrift in ihren eigenen Worten und die entfaltete Interpretation dieser Worte durch die Überlieferung, theologisch untersuchen. Diese Notwendigkeit braucht aber nicht darin begründet zu sein, daß jede dieser Quellen nur einen Teil der Offenbarung biete, den der andere ergänzen müsse. Vielmehr kann der Sinn dieser Befragung „beider" Quellen auch im Nach- und Mitvollzug der von Gottes Geist beseelten Lebendigkeit der die Jahrhunderte durchwandernden Kirche liegen. Sie gibt sich dem kund, der beobachtet, wie Gottes Heiliger Geist in der Kirche aus dem von der Bibel gebotenen Keim die entfaltete Pflanze unseres Glaubensgutes hat wachsen lassen. Im Licht des entfalteten Glaubens an die Worte der Bibel heranzugehen, soll nicht ein historischer Rückblick sein, sondern den Menschen die Tiefen bewundern lassen, die Gottes Geist in die geschriebenen Worte der Bibel verbarg, und die Lebenskraft der Kirche, die diese Tiefen erschloß. —

So erscheint einerseits die Heilige Schrift in ganz neuer Weise an den Ausgangspunkt aller kirchlichen Glaubensverkündigung gestellt und in die Mitte des kirchlichen Lebens gerückt. Zugleich aber, das können wir nicht verheimlichen, scheint doch auch die Bedeutung der Bibel für den einzelnen Christen einigermaßen eingeschränkt. Die Frage nach dem, was er zu glauben habe, wird dem einzelnen Christen nicht eigentlich im Wort der Bibel gegeben, sondern in der lebendigen Verkündigung der die Jahrhunderte hindurch die Bibel deutenden Kirche.

---

[15] Vgl. *J. R. Geiselmann*, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen. In: *M. Schmaus*, Die mündliche Überlieferung. München 1957, Hueber, S. 123—206.

[16] Übersetzung in *A. Hartmann SJ*, Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Frankfurt 1952, S. 240, Nr. 21. *Neuner-Roos*, Nr. 398 i.

Dann aber bedrängt uns sofort die Frage, ob denn die Heilige Schrift für den einzelnen Christen keine unmittelbarere Bedeutung habe. Sie haben wir im folgenden zu beantworten.

Die Heilige Schrift als Organ der Gottbegegnung

Die kirchliche Autorität hat zwar die jansenistische Behauptung zurückgewiesen, daß es für den einzelnen Gläubigen zum Heil nötig sei, die Heilige Schrift zu lesen. Clemens XI. verurteilte am 8. September 1718 die diesbezüglichen Lehren des ehemaligen Oratorianers Paschasius Quesnel,[17] und Pius VI. am 28. August 1794 die Lehre der jansenistischen Synode von Pistoja, „von der Lesung der Heiligen Schrift entschuldige nur wirkliche Unmöglichkeit".[18] Der einzelne Christ begibt sich also nicht seines ewigen Heiles, wenn er nicht selbst die Heilige Schrift liest, sondern sich mit der Vermittlung des biblischen Wortes durch die Verkündigung der Kirche begnügt. Anderseits haben doch die kirchliche Überlieferung und Praxis nicht nur der Väterzeit, sondern auch des Mittelalters, in dem die Bibel das meistgelesene Buch war, die Christen an die Heilige Schrift herangeführt. Gewisse örtlich begrenzte Bibelverbote, die von der Abwehr sektiererischer Mißbräuche diktiert waren, gibt es erstmalig im dreizehnten Jahrhundert. Der Kampf gegen die Reformation veranlaßte dann gewisse einengende Vorschriften bezüglich der Lesung der Heiligen Schrift in der Landessprache. Seit Leo XIII. setzte sich in diesen Bestimmungen wieder eine wesentliche Lockerung durch. Pius XII. hat in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu" vom 30. September 1943 nicht nur daran erinnert, „wie eindringlich unsere Vorgänger bei gegebener Gelegenheit das Studium, die Predigt, die Lesung und Betrachtung der Heiligen Schrift empfohlen haben",[19] sondern auch selbst die Mahnung ausgesprochen: „Die Verehrung (der Heiligen Schrift) sollen die Bischöfe bei den ihnen anvertrauten Gläubigen noch nachdrücklicher von Tag zu Tag zu mehren und zu vervollkommnen trachten und alle die Unternehmungen fördern, durch die apostolisch gesinnte Männer die Kenntnis und Liebe der Heiligen Schrift unter den Katholiken in lobenswerter Weise zu wecken und zu heben suchen."[20]

Nur eine besondere Bedeutung der Heiligen Schrift für das religiöse Leben des einzelnen Gläubigen kann die Kirche veranlassen, nicht nur den Inhalt der Bibel durch ihre Verkündigung der Gemeinde zu vermitteln, sondern so eindringlich zu verlangen, daß auch die Gläubigen selbst das Schriftwort trotz aller Rätsel und Schwierigkeiten lesen, studieren und meditieren. Worin liegt diese Bedeutung?

---

[17] *Denzinger*, Enchiridion Symbolorum. [31] Freiburg 1957, Nr. 1429—1435.
[18] Ebd. Nr. 1567.
[19] Ausg. Herder. Freiburg 1947, 1. Teil, § 3. AAS 35 (1943) 303.
[20] Ebd. 2. Teil, § 5. AAS 35 (1943) 321.

Diese Frage fällt weithin mit der andern zusammen, warum denn eigentlich Gott uns Menschen seine Offenbarung gegeben hat, warum wir also in der Glaubenspflicht stehen. Die Antwort auf diese Frage ist von zwei Einseitigkeiten bedroht, von denen die eine dem katholischen Christen näherliegt, während die andere häufiger im Protestantismus anzutreffen ist.

Offenbarung als Begegnung

Der Katholik ist leicht geneigt, den Sinn der Offenbarung Gottes in einem Mehr an Wahrheit zu sehen, das uns dadurch eröffnet worden ist. Dabei stehen die in einzelnen Sätzen formulierten Wahrheiten, also die Mitteilung bestimmt abgegrenzter Inhalte, im Vordergrund des Bewußtseins. Die Art und Weise, wie diese Wahrheiten dem Zugriff seines erkennenden Geistes erschlossen wurden, verliert dabei an Wichtigkeit. Daß Gott sie uns offenbarend zugesprochen hat, erscheint eigentlich nur als Mittel zur Besitzergreifung dieser Wahrheiten wichtig. Bei solcher Sicht verlagern sich leicht die Gewichte in einer dem Heilsplan Gottes nicht mehr ganz entsprechenden Weise. Man übersieht, daß vielleicht auch umgekehrt die Inhalte der Offenbarungsaussagen Träger einer personalen Erschließung Gottes an den Menschen und der damit gegebenen Einladung zur personalen Selbsterschließung des Menschen an Gott sein können.

Die gegenteilige aktualistische Einseitigkeit wird in der protestantischen Theologie bisweilen bis zur Unwichtigerklärung der Inhalte des Offenbarungsgutes vertreten. Dieser Auffassung kommt es eigentlich nur auf das Ereignis an, in dem Gott offenbarend am Menschen wirkt und der Mensch sich glaubend dem offenbarenden Gott hingibt. Dem, was offenbart wird und der Mensch glaubend entgegenzunehmen hat, wird oft eine erstaunliche Zweitrangigkeit zugeschrieben.

Das richtige Verständnis für die Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen muß beides zugleich in den Blick nehmen. Wer die bestimmten Inhalte der göttlichen Offenbarung wichtig nimmt, darf nicht vergessen, daß es nicht um den geistigen Besitz dieser Inhalte allein gehen kann. Gott offenbart nicht, um das bloße Wissen des Christen zu bereichern. Wichtiger als das mitgeteilte Wissen ist die Mitteilung dieses Wissens selbst. Daß in diesen mitgeteilten Wirklichkeiten Gott seine Eigenwelt dem Menschen erschließt, ist die Heilsbedeutung der Offenbarung. So wird denn auch die Offenbarung Gottes dann richtig aufgenommen, wenn der Glaube nicht beim akademischen Für-wahr-halten bleibt, sondern sich angesprochen und zur Antwort aufgerufen bekennt. Und wie die Offenbarung Gottes kein für sich allein erklingendes Wort ist, sondern das Heilswirken Gottes durchdringt und als persönliches Geschenk an den Menschen erschließt, so muß auch die Antwort des Menschen im betenden Wort und der Tat des Lebens vollzogen werden. Die Offenbarung Gottes will also einen Dialog eröffnen, in dem

Gottes Wort und Werk den Menschen anrufen und durch des Menschen Wort und Werk beantwortet werden. In diesem Dialog stehen Gott und Mensch einander gegenüber und werden doch in göttlicher Lebensgemeinschaft eins.

Wenn nun auch in diesem Heilsdialog das Ereignis der Begegnung das Wichtigste ist, so kann dies doch nicht geschehen ohne die mitgeteilten und aufgenommenen Inhalte. Ein Gespräch kann da, wo der Mensch darin einbezogen werden soll, nicht anders geschehen als durch das Sprechen über etwas. Wo im Gespräch die Sprechenden einander hingeben wollen, wird jeder über sich selbst sprechen. Dies ist immer ein Sprechen über die eigene Wirklichkeit der Sprechenden. Wenn Gottes Offenbarung den Menschen meint, dann muß sich die göttliche Wirklichkeit ihrer reinen Geistigkeit entäußern und in das Gewand der Worte kleiden, in denen der menschliche Geist, der ja im Leibe lebt, die Mitteilung Gottes entgegennehmen und in sein geistiges Leben aufnehmen kann. Im Dialog der personalen Begegnung kann der eine *den* anderen nur dann bejahen, wenn er *das* bejaht, was dieser von sich mitteilt. So ist es auch in der Begegnung, in der Gott sein Heilswirken an den Menschen vollzieht. Auch die Begegnung zwischen dem offenbarenden Gott und den glaubenden Menschen geschieht dadurch, daß Gott seine unfaßbare Wirklichkeit in der Hülle erkennbarer Mitteilung dem Menschen darbietet, auf daß er ihn im glaubenden Ja seines erkennenden Geistes aufnehme und von da in die Gestaltung seines Leben einführe. „Im Glauben erkennen wir."[21] Wer also Gott begegnen will, muß es am Inhalt des Offenbarungswortes tun. In diesem Inhalt ist Gottes Wirklichkeit nur unvollkommen wiedergegeben. Und noch unvollkommener nimmt der Mensch sie vielleicht in seine Glaubenserkenntnis auf. Aber indem er sich um diesen Inhalt bemüht, bemüht er sich um den sprechenden Gott. Und in dieser glaubenden Begegnung geht Gott selbst in den Menschen ein und führt ihn seinerseits zur Teilnahme am göttlichen Leben. Christus wohnt durch den Glauben in unseren Herzen.[22]

Die Gestalt des Gotteswortes

Wie tritt aber nun die Mitteilung des offenbarenden Gottes so gestalthaft an den Menschen heran, daß der leibhaftige Mensch von hier und heute sie hören, sich aneignen und daher beantworten kann? Die vollkommenste Gestalt des Wortes, in dem Gott die Menschen anrief, ist die Menschwerdung seines eigenen Sohnes in Jesus Christus. Da trat der den Menschen suchende Gott in unsere menschliche Geschichte ein und machte uns eine Begegnung möglich, die die Begegnung zwischen Mensch und Gott in die Begegnung von Mensch zu Mensch einhüllte. Aber diese „Ankunft" Gottes bei uns Menschen in der „Gestalt des Knechtes"[23] umfaßt nur einen kurzen Abschnitt

[21] Hebr 11, 3.
[22] Eph 3, 17.
[23] Phil 2, 7.

unserer Geschichte und soll doch nicht nur die wenigen Menschen treffen, die damals seine Wege kreuzten. Deshalb hatte dieses in Christus geschehende Eingehen Gottes in den Raum menschlicher Begegnung seine sichtbaren, wenn auch dunklen Schatten vorausgeworfen in den Mitteilungen, die Gott durch seine Propheten an sein Volk ergehen ließ.[24] Für die Zeit nach seiner Himmelfahrt aber mußte Gott durch irgendeine Einrichtung der vollkommenen Leibhaftigkeit seines Wortes eine wenigstens ähnlich leibhaftige Fortdauer über die Zeiten und Räume hinweg geben. Das geschah in der Kirche, die als „mystischer Leib" ähnlich wie Christi physischer Leib dem Wort Gottes Leibhaftigkeit und dadurch Begegnungsmöglichkeit mit den Menschen verleiht. Mit zwei Organen ist die Kirche ausgerüstet, um das Wort des Herrn zur Heilsbegegnung an die Menschen gelangen zu lassen. Dabei ist zu beachten, daß der Mensch in der Offenbarung Gottes zwar immer zugleich als einzelner und als Glied der Gemeinschaft angesprochen ist, aber doch durch das eine Organ unmittelbarer als Gemeinschaftswesen, durch das andere mehr als einzelner angerufen zu sein scheint.

Vor allem an die Menschen, insofern sie Glieder der kirchlichen Gemeinschaft sind, wendet sich die lehramtliche Verkündigung der Kirche. „Damit niemand das Gotteswort, das er von den Dienern der Kirche hört, als bloßes Menschenwort betrachte, sondern, was es wirklich ist, als Christi Wort, darum hat unser Heiland selbst beschlossen, ihrem Lehramt solch große Autorität zu verleihen, daß er sagen konnte: ‚Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich'."[25] In der Begegnung der glaubend hörenden Gemeinde mit dem von der Kirche gesandten Verkündiger des Gotteswortes wird die Begegnung mit Christus, *dem* Wort Gottes, dargestellt und wirksam. Hier ist zwar der einzelne Mensch, aber unmittelbar als Glied der Gemeinschaft gemeint.

Außer dem lebendigen Wort der kirchlichen Verkündigung, dem die Gemeinschaft begegnet, hat das Gotteswort eine andere Gestalt im schriftlich fixierten Wort der Heiligen Schrift. Hier wird das Wort Gottes dem Gläubigen in die Hand gegeben, auf daß er es in die Heimlichkeit seiner einzelnen Begegnung mit Gott nehme und dennoch nicht der bloß subjektiven Bemühung seines guten Willens überlassen bleibe. Die Bücher, die damals unter besonderer Inspiration des Heiligen Geistes zustande gekommen sind, vermitteln in dem, der sie glaubend liest und meditiert, die gnadenhafte Wirksamkeit des gleichen Heiligen Geistes. Das Bemühen um den Text der Heiligen Schrift ist jene Art der Begegnung mit dem sich offenbarenden Herrn in einem von ihm selbst garantierten Organ, die in besonderer Weise auch dem einzelnen zugedacht ist, wenn er nicht in der sichtbaren Gemeinschaft des hörenden Gottesvolkes, sondern in der Stille seines Kämmerleins dem Herrn gnadenwirksam begegnen will.

---

[24] Hebr 1, 1.
[25] Catechismus Romanus, Prooemium Nr. 4.

Gottbegegnung durch die Heilige Schrift

In dieser Meditation des biblischen Gotteswortes ist die inhaltliche Erschließung des Glaubensgutes nicht das Ziel, sondern der Weg zur persönlichen Begegnung mit dem Herrn. So kann man auch im katholischen Verständnis den Unterschied zwischen „Bibel" und „Heiliger Schrift" auswerten, wo „der gleiche Gegenstand in zwei spezifisch ungleichartigen Hinsichten befragt wird: als Bibel unter dem Gesichtspunkt einer Sammlung antiker religiöser Urkunden, als Schrift unter dem eines den heutigen Menschen angehenden Rufes. Beidemal handelt es sich nicht um Teil-, sondern um Totalaspekte: derselbe Literaturkomplex ist als Denkmal der Vergangenheit Bibel, als bestimmende Gegenwartsmacht Schrift."[26] Diese sprachliche Zuordnung der beiden Worte „Bibel" und „Heilige Schrift" mag willkürlich sein. Was gemeint ist, kann auch der katholische Christ unterschreiben. In der Schriftlesung und -meditation geht es vor allem um den persönlichen Vollzug der Begegnung des einzelnen Gläubigen mit dem Herrn, vermittelt durch ein Organ, das den Herrn wirksam in sich enthält. In der vom Gebet durchdrungenen Lesung der Heiligen Schrift tritt der Gläubige in das gnadenwirksame Gespräch mit dem Herrn. „Wenn du betest, sprichst du zum Bräutigam. Wenn du liest, (gemeint ist die Lesung der Heiligen Schrift), spricht er zu dir."[27] „Christus sprechen wir an, wenn wir beten, ihm hören wir zu, wenn wir die göttlichen Worte lesen."[28]

Hier erweist sich die Heilige Schrift als Glaubensquelle von unmittelbarer Bedeutung für den einzelnen Christen. Geht es ihm darum, zu erfahren, was Gott geoffenbart hat, also um die „fides quae creditur", so ist nicht die Heilige Schrift, sondern die kirchliche Lehrverkündigung seine unmittelbare Norm und Quelle. Geht es aber darum, an einem von Gott garantierten Organ die Glaubensbegegnung mit dem Herrn zu vollziehen, also um die „fides qua creditur", die auch in der Einsamkeit des einzelnen „kirchlich" und daher gnadenwirksam ist, so wird ihm die Heilige Schrift in die Hand gegeben.

Im Bemühen um die Heilige Schrift soll also im einzelnen Gläubigen der Glaube wach werden. Dann ist auch jene sonst so schwer verständliche Tatsache nicht mehr gar so fremdartig, daß „manche Fragen der Bibelerklärung in der Vergangenheit ungelöst und unbeantwortet geblieben waren und erst in der Gegenwart durch den Fortschritt des Wissens eine glückliche Erledigung gefunden haben. Wenn die ersehnte Lösung lange ausbleibt und der glückliche Erfolg nicht uns beschieden ist, sondern vielleicht erst späteren Geschlechtern zuteil wird, so kann sich niemand darüber grämen ... Es wäre auch nicht zu verwundern, wenn sich für die eine oder andere Frage überhaupt nie eine voll befriedigende Antwort finden ließe."[29] Die Dunkelheit

---

[26] *G. Gloege* in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. ³Tübingen 1957, I. Bd., Sp. 1141 f.

[27] *Hieronymus*, Brief 22, 25 (ML 22, 411).

[28] *Ambrosius*, De officiis ministrorum 1, 20 (ML 16, 54 B).

[29] *Pius XII.*, Enzyklika „Divino afflante Spiritu" 2. Teil, § 4. AAS 35 (1943) 318.

des heiligen Textes will ein Aufruf zur persönlichen Bemühung des Menschen sein, in dessen gläubig fragendes Herz die Gnade des begegnenden Herrn hineinwirken will. Wie die Jünger zu Lebzeiten Christi sich dadurch von der großen Masse unterschieden, daß die unverstandenen Gleichnisse des Herrn sie zu neuer Hinkehr zu ihm drängten,[30] so soll auch der Leser der Heiligen Schrift sich immer wieder neu an den Herrn wenden, der im Wort der Schrift nahe ist. „Weil es Gott ist, der hier redet, darum gibt es keine geschichtliche Entfernung von seinem Wort, und damit auch kein geschichtliches Verhalten zu ihm. Vielmehr nur jene vollkommene Unmittelbarkeit des Angesprochenseins, das den Begegnenden auf den Straßen Palästinas zuteil wurde: ‚Du folge mir!‘, ‚Geh hin und sündige nicht mehr‘, ‚Der Friede sei mit euch‘.“[31]

Christentum in der „Vereinigten arabischen Republik“

WILHELM DE VRIES SJ

Der anfangs Februar dieses Jahres vollzogene Zusammenschluß der beiden arabischen Staaten Ägypten und Syrien zu einer „Vereinigten arabischen Republik“ wirft neben rein politischen auch eine Reihe von religiös-politischen Problemen auf. Im neuen Staat leben unter einer Gesamtbevölkerung von rund 28 Millionen Seelen etwa 3½ Millionen Christen, von denen ungefähr ein Zehntel katholisch ist. In Ägypten ist auch nach der neuen Verfassung von 1956 der Islam Staatsreligion, in Syrien dagegen nicht. In Ägypten hat das neue Regime dem überkommenen Kommunitäts-System durch die Abschaffung der religiösen Tribunale am 1. 1. 1956 einen schweren Schlag versetzt, während in Syrien die Kommunitäten ihre traditionellen Rechte noch bewahrt haben. In Ägypten wurde 1954 die Vereinigung der „Mohammedanischen Brüder“, die den Staat kompromißlos im Geist des Islams erneuern wollen, unterdrückt. In Syrien existiert die Bruderschaft weiter, und ihre Mitglieder haben zum Teil einflußreiche Stellungen inne. In Ägypten ist die kommunistische Partei verboten, in Syrien existiert sie legal.[1] In Ägyp-

[30] Vgl. Mt 13.

[31] *H. U. v. Balthasar*, Das betrachtende Gebet. Einsiedeln 1955, S. 13.

[1] Nasser ist gerade dem Kommunismus gegenüber in einem schwierigen Dilemma. In Ägypten ist zwar die kommunistische Partei verboten, doch läßt man die Freunde der Sowjetunion, natürlich eine Tarnorganisation, unbehindert an der Verwirklichung einer ägyptisch-sowjetischen Allianz arbeiten. Nasser sieht sich schon deswegen zu einer den Sowjets freundlichen Politik gezwungen, weil er von den Sowjets Waffen erhielt und ebenso finanzielle und technische Hilfe. Syrien ist noch enger mit den Sowjets verbunden. 1956 erhielt es von Rußland Waffen im Wert von 20 Millionen engl. Pfund, 1957 eine Menge Tanks, Geschütze und Transportwagen, außerdem vermutlich 50 Kampfflieger. Dazu kam eine reiche finanzielle, wirtschaftliche und technische Hilfe. Weiterhin sollten die Handelsbeziehungen zur Sowjetunion ausgebaut werden.

ten ist der mohammedanische Religionsunterricht in allen, auch den christlichen Schulen obligatorisch, in Syrien dagegen nicht. Im neuen einheitlichen Staat müßte, so sollte man meinen, in all diesen Fragen doch eine einheitliche Lösung gefunden werden. Man kann neugierig sein, wie sie ausfallen wird.

Der hochgespannte arabische Nationalismus, der sich nur allzu leicht mit der islamischen Religion gleichsetzt, ist zwar allen arabischen Staaten gemeinsam, hat sich aber doch in den letzten Jahren vielleicht gerade in Ägypten am bedrohlichsten für die Christen ausgewirkt. Man will dort durch wirtschaftlichen Druck die Christen zum Übertritt zur eigentlich arabischen Religion, zum Islam, bringen. Radio Kairo verkündete am 26. November 1955: „Das Christentum ist ein Gift, gegen das die Araber ein Gegenmittel finden müssen.“ Tatsächlich wird es jedermann möglichst leicht gemacht, seine Religion zu wechseln, um Mohammedaner zu werden. Es genügt eine Erklärung vor zwei Zeugen und die Zahlung einer lächerlich geringen Summe, und man hat sein Diplom als Anhänger des Propheten mit allen sich daraus ergebenden Vorteilen in der Tasche. Jährlich erliegen ein paar tausend Christen dieser Versuchung. Man hat es auf diese Weise um vieles bequemer, es zu etwas zu bringen. Und wenn man etwa seiner Ehe müde ist, dann ist es eine Kleinigkeit, die ersehnte Scheidung zu erwirken, wenn man sich nur diesen kleinen Schein geben läßt, der einen als Mohammedaner ausweist. Auch dieser Verlockung erliegen nicht wenige.

Es wird zwar viel von der nationalen Einheit zwischen Christen und Mohammedanern geredet, die alle gleichberechtigte Bürger desselben Vaterlandes sein sollen, aber die Tatsachen führen eine andere Sprache. Noch im vergangenen Jahr hielt z. B. der Gouverneur der neuen ägyptischen Provinz „der Befreiung“ im neu erschlossenen Gebiet in der Wüste bei Alexandrien bei Gelegenheit der Grundsteinlegung einer koptischen Kirche eine Lobrede auf die Eintracht zwischen Christen und Mohammedanern, in der er erklärte: „Wir werden neben jede Moschee eine Kirche bauen, damit die beiden Gotteshäuser ein Symbol der Einheit und der Freundschaft zwischen Christen und Mohammedanern seien. So werden Minarett und Kirchturm sich gleichsam umarmen, um gemeinsam die Größe Gottes zu preisen.“ Die Regierung will in diesen neu zu besiedelnden Gebieten auch die Kopten zur Aufbauarbeit anlocken und zeigt sich *dort* ihnen gegenüber liberal. Sie stiftete sogar den Baugrund für die neue Kirche. Anderswo ist es aber für die Christen sehr schwer, wenn nicht unmöglich, die Erlaubnis zum Bau einer neuen Kirche zu bekommen. Die schwere Benachteiligung der Christen gegenüber den Mohammedanern im öffentlichen und im wirtschaftlichen Leben geht weiter. Noch am 2. August vorigen Jahres richteten Kopten und Protestanten gemeinsam ein sehr offenes und mutiges Memorandum an den

Sollte es den Sowjets gelingen, die neue arabische Republik ganz auf ihre Seite zu ziehen, so hätten sie nicht nur ein außerordentlich günstiges Sprungbrett nach Afrika, sondern kontrollierten auch die asiatischen Ölquellen. (Die Redaktion)

Staatspräsidenten Nasser, in dem es heißt: „Wir protestieren im Namen der Freiheit, der Gleichheit und der Menschenwürde, die durch das göttliche Gesetz garantiert sind, und im Namen der Verkündigung der Menschenrechte und des revolutionären Rechtsbuches Ägyptens gegen die Politik der Benachteiligung und der Ungerechtigkeit gegenüber den Christen." Es werden dann eine Reihe von konkreten Fällen dieser Benachteiligung aufgezählt: Verbot des Baus neuer Kirchen, Schließung christlicher Schulen, Nichtzulassung von Christen zu öffentlichen Ämtern und zu Stellungen in der Privatwirtschaft, Ausschluß der Christen bei der Landzuweisung der Agrarreform, fast völlige Abschaffung der christlichen Sendungen im Rundfunk, Beschlagnahmung von Kirchengütern, Maßnahmen gegen die kirchlichen caritativen Vereinigungen usw.

Auch in Syrien sind ähnliche Klagen laut geworden. Aber die Benachteiligung der Christen dürfte dort doch bei weitem nicht dasselbe Ausmaß erreicht haben wie in Ägypten. Der staatliche Zusammenschluß läßt indes befürchten, daß die Unterdrückungsmaßnahmen auch auf Syrien übergreifen werden. In Ägypten geht trotz aller beruhigenden Erklärungen der Regierung der Exodus der Christen, insbesondere der lateinischen Katholiken, Italiener und Franzosen, und der orthodoxen Hellenen weiter. Sie sehen sich in ihrer wirtschaftlichen Existenz bedroht und verlassen das Land, wenn sie es nur irgendwie bewerkstelligen können. Die orthodoxe Zeitschrift „Pantainos" ermahnte (1. 2. 1957) die Griechen vergebens zu bleiben. Die Panik müsse aufhören, man solle der Versuchung zur Flucht widerstehen. Ägypten sei den Griechen nicht feindlich gesinnt. Trotzdem verlassen immer noch monatlich etwa 500 Griechen das Land.

Das Christentum in der neuen „Vereinigten arabischen Republik" steht ohne Zweifel einer sehr schwierigen Situation gegenüber. Die Gefahr ist um so größer, als die christliche Minderheit in sich vielfach gespalten ist, da doch geschlossene Einmütigkeit gegenüber der allen geltenden Bedrohung dringend notwendig wäre. Die Spaltungen in der Christenheit des Ostens sind tief eingewurzelt und deshalb schwer zu überwinden, sind sie doch zum Teil schon fünfzehnhundert Jahre alt. Es waren die christologischen Streitigkeiten des 5.—7. Jahrhunderts, die den ersten dauernden Riß in der Ostkirche verursachten. Vor allem in Ägypten, aber auch in Syrien fand das Konzil von Chalkedon (451), das den Erzbischof von Alexandrien, Dioskoros, verurteilte, heftigen Widerspruch. Man glaubte, das Konzil habe die Lehre Cyrills von Alexandrien, der von der „einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes" geredet hatte, verurteilt und sei in den Nestorianismus zurückgefallen. Der nationale Gegensatz der Ägypter und Syrer gegen den verhaßten Griechenkaiser, der die Formel von den beiden Naturen in Christus allen aufzwingen wollte, hat mitgeholfen, die Kluft zu vertiefen. Die Gegner des Konzils von Chalkedon hielten nicht etwa an dem krassen Monophysitismus des Eutyches fest, den sie vielmehr genau so entschieden ver-

warfen, wie das Konzil es getan hatte. Der Monophysitismus, der Schule gemacht hat, war der des Severus von Antiochien (Patriarch dieser Stadt 512 bis 518), der sich nur in der Ausdrucksweise von der wahren Lehre unterscheidet.

Es ist wahrhaft tragisch, daß die Anhänger Christi, dessen Hauptgebot die Liebe ist, untereinander in Streit gerieten, weil sie das Grundgeheimnis des menschgewordenen Gottessohnes so oder anders in Worten auszudrücken versuchten. Der Versöhnungsversuch, den Kaiser Heraklios zu Beginn des 7. Jahrhunderts mit seiner neuen Formel von der einen Energie und dem einen Willen in Christus unternahm, steigerte nur den Wirrwarr und schuf eine dritte Partei, die der Maroniten, die sich um die Mönche des Klosters des heiligen Maron bei Apamea in Syrien gruppierten und auch nach der Verurteilung des Monotheletismus durch die Gesamtkirche (auf dem 3. Konzil von Konstantinopel 681) aus ungeklärten Gründen an der Formel des Heraklios festhielten. Die zur Zeit der christologischen Streitigkeiten dem katholischen Glauben treugebliebenen Christen der Patriarchate Antiochien, Jerusalem und Alexandrien wurden zur Zeit der Kreuzzüge mit in das byzantinische Schisma hineinverwickelt und so von der universalen Kirche losgerissen. Auch das Unverständnis und der Überlegenheitsdünkel der lateinischen Kreuzfahrer waren mit schuld daran, daß diese Christen Rom den Rücken kehrten. Die Kreuzritter setzten an die Stelle der griechischen Patriarchen von Antiochien und Jerusalem lateinische ein. Die griechischen Hierarchen zogen sich grollend nach Konstantinopel zurück, wo sie natürlich in ihrer Opposition gegen Rom nur noch bestärkt wurden. Einen Erfolg für die Sache der christlichen Einheit brachten die Kreuzzüge freilich trotz allem: nämlich die Gesamtunion der Maroniten mit der katholischen Kirche (1181). Wenn heute im nahen Osten etwa ein Viertel der Christen wieder katholisch ist, so dank dieser Union und dank den Bemühungen der lateinischen Ordensleute, die vor allem von Beginn des 17. Jahrhunderts an mit großem Eifer und Opfermut sich für die Wiederherstellung der Einheit einsetzten. Es gelang ihnen freilich nicht, wie sie gehofft hatten, die getrennten Hierarchien selbst für die Wiedervereinigung zu gewinnen oder einer neuen katholischen Hierarchie die Anerkennung durch die Gesamtheit der Gläubigen zu erwirken. Das Resultat ihrer Bemühungen war nur eine Teilunion. Die Hierarchie wurde verdoppelt, und an die Seite der getrennten trat eine neue katholische. So war am Ende der Wirrwarr noch größer als vorher.

Das ist das historische Erbe, unter dem das Christentum im Nahen Osten heute noch leidet. Die Folge der Schismen war eine verwirrende Vielgestaltigkeit von Gruppen und Grüppchen, in die die Christenheit im Osten leider zerfällt, wo sie sich doch nur als festgefügter geschlossener Block gegenüber dem wachsenden Druck der mohammedanischen Mehrheit behaupten könnte. In Ägypten ist im Unterschied zu Syrien wenigstens eine Kommunität, die der nichtkatholischen Kopten, vorherrschend. Von den insgesamt drei Mil-

lionen Christen des Landes gehören 2½ Millionen dieser Konfession an. In Ägypten war die Opposition gegen den Glauben von Chalkedon und der Haß gegen den byzantinischen Kaiser am stärksten. Im Augenblick der arabischen Invasion brach mit der byzantinischen Herrschaft auch die von ihr getragene rechtgläubige Kirche von Alexandrien fast völlig zusammen. Wenn heute die Orthodoxie in Ägypten wieder etwas bedeutet, dann nur wegen der Einwanderung orthodoxer Christen aus Syrien und aus Griechenland. Die Kopten, der Name bedeutet einfach Ägypter, fühlen sich als *die* authentischen Ägypter, die Erben der uralten Kultur der Pharaonenzeit. Die viel später ins Land gekommenen Araber brauchen ihnen keinen ägyptischen Patriotismus zu predigen. Die Kopten haben durchweg auch zur Zeit der Herrschaft des Islams einen bedeutenden Einfluß im öffentlichen Leben zu behaupten gewußt, da sie zumeist wichtige Stellen im Staat innehatten. Sie haben an der Seite ihrer mohammedanischen Landsleute unentwegt für die Befreiung Ägyptens von der Fremdherrschaft gekämpft. Der Führer der Wafd-Partei Sa'ad Zaghlul, selbst Mohammedaner, wurde nicht müde zu betonen, daß Ägypten den Kopten genau so gut wie den Mohammedanern gehöre. Zur Zeit des Kampfes für die Unabhängigkeit waren gemeinsame Kundgebungen von Christen und Mohammedanern in den Kirchen wie in den Moscheen unter dem vereinten Zeichen des Kreuzes und des Halbmondes etwas ganz Gewöhnliches. Der politische Führer der Kopten, Makram Ebeid, Generalsekretär der Wafd-Partei, hat das Wort geprägt: „Ich bin Christ, was meine Religion angeht, aber Mohammedaner, was mein Vaterland betrifft." Als der Wafd an der Regierung war, hatten die Kopten gewöhnlich zwei Ministerien und oft auch noch einen Posten eines Staatssekretärs inne. Um so schmerzlicher trifft es sie heute, wenn die Militärregierung sie systematisch aus allen Staatsämtern hinausdrängt.

Die innere religiöse Kraft der koptischen Kirche ist leider nicht bedeutend, da sie innerlich geschwächt ist durch ständige Streitigkeiten zwischen den fortschrittlichen und gebildeten Laien und der hyperkonservativen, geistig wenig hochstehenden Hierarchie. Dieser Gegensatz führte schon 1892 zur Absetzung des damaligen Patriarchen. Der im November 1956 verstorbene Patriarch Jussab II. fand in seiner Kommunität wegen seines Widerstandes gegen jede Reform und wegen seiner Günstlingswirtschaft heftige Opposition. Es kam so weit, daß eines Nachts (23./24. Juli 1954) eine Gruppe von jungen Leuten der Vereinigung „Das koptische Volk" den Patriarchen kurzer Hand mit Gewalt aus seinem Palais entführte und in ein Kloster verschleppte. Die heilige Synode erklärte ihn am 20. September 1955 für abgesetzt, und die Regierung enthob ihn ihrerseits, ohne auf den Beschluß der Synode Bezug zu nehmen, seines Amtes. Im Juni konnte der Patriarch freilich — wie es scheint durch Vermittlung des abessinischen Negus — wieder nach Kairo zurückkehren. Diese Mißhelligkeiten gaben der mohammedanischen Regierung den willkommenen Anlaß, sich noch mehr als gewöhnlich in die inneren Angelegenheiten der koptischen Kirche einzumischen. Jetzt

ist der Kampf um die Nachfolge in vollem Gang. Am 31. Januar 1957 verschob das Innenministerium auf Antrag der heiligen Synode die Patriarchenwahl auf unbestimmte Zeit. Der aus Laien und Geistlichen bestehende „Gemischte Rat“ der Kommunität wandte sich daraufhin direkt an den Präsidenten Nasser, um die Wahl zu beschleunigen. Sie hat bislang nicht stattfinden können.

Die griechisch-orthodoxe Kommunität spielt im öffentlichen Leben kaum eine Rolle, da ihre 100000 Gläubigen zum weitaus größten Teil Ausländer sind, und zwar in der Mehrheit aus Griechenland eingewanderte Hellenen. Zudem ist die orthodoxe Kirche durch den leidigen Zwist zwischen dem Patriarchen und der heiligen Synode ständig behindert. Der Patriarch Christophoros möchte nach der in Ägypten von jeher üblichen autokratischen Methode der Pharaonen regieren, während die heilige Synode mit Berufung auf die orthodoxe Tradition auf ihrem Mitbestimmungsrecht besteht. Auch dieser Streit erlaubt es der Regierung, sich in die Angelegenheiten der Kirche einzumischen. Im Jahr 1955 ließ sich der Patriarch von der Regierung bestätigen, daß er allein absoluter Herr des Patriarchats sei und die Synode nur beratende Stimme habe. Einige seiner Gegner ließ er von der Polizei als lästige Ausländer aus Ägypten ausweisen. Weitere Schwierigkeiten schafft die Tatsache, daß die arabisch sprechende Minderheit im Patriarchat ständig unzufrieden ist und um Erweiterung ihrer Rechte kämpft. Die in den letzten Jahren betont moskaufreundliche Haltung des Patriarchen hat zudem den Gegensatz zwischen ihm und seiner Kommunität noch weiter verschärft. Er ging trotz des öffentlichen Protestes der heiligen Synode im Juli 1955 nach Moskau, wo er von der Sowjetregierung ein Metochion (Kirche mit Pfarrhaus) in Odessa mit reichen Einkünften zugewiesen bekam.

Die katholische Kirche zählt in Ägypten nur rund 200000 Anhänger, die nicht weniger als sieben verschiedenen Riten angehören, von denen jeder seine eigene Hierarchie besitzt. Das schwächt naturgemäß die Stoßkraft der ohnehin schon geringen katholischen Minderheit. Da sind zunächst etwa 60000 lateinische Katholiken, zum weitaus größten Teil Ausländer. In den letzten Jahrzehnten hat wegen der politischen Verhältnisse die Zahl der lateinischen Katholiken ständig abgenommen. So verliert der Katholizismus in Ägypten einen nicht unwesentlichen Halt. Nicht weniger als 40 verschiedene Orden und Kongregationen, zu $^3/_4$ Schwesterngenossenschaften, arbeiten in Ägypten in Schulen, Spitälern und andern caritativen Einrichtungen. Was der katholischen Kirche dort trotz der geringen Zahl ihrer Gläubigen Einfluß und Bedeutung verleiht, sind vor allem die von lateinischen Ordensleuten geleiteten Schulen, die von insgesamt 50000 Schülern besucht werden, von denen 17000 Mohammedaner sind. Zahlreiche heute führende Männer und noch viel mehr Frauen aus den besten mohammedanischen Familien sind durch diese Schulen gegangen. Es gehört in vornehmen islamischen Kreisen geradezu zum guten Ton, daß die Töchter die Schulen der katholischen Schwestern besuchen. Der Geschicklichkeit des Apo-

stolischen Internuntius Msgr. Oddi ist es gelungen, diese Schulen als katholische, dem Vatikan unterstehende Einrichtungen durch die Suezkrise hindurchzuretten. Die Ordensleute werden sich mehr als bisher daran erinnern müssen, daß sie katholisch sind und nicht für ihre Nation, sondern allein für die katholische Kirche arbeiten; sie werden auch der arabischen Sprache, Literatur und Geschichte einen sehr viel breiteren Raum als bislang gewähren und nicht mehr einem fremden Nationalismus, sondern dem ägyptischen Volk dienen müssen. Bezeichnend ist, daß heute z. B. im Jesuitenkolleg der heiligen Familie in Kairo jeden Montag feierlich die ägyptische Flagge gehißt wird und daß diese Flagge in jedem Klassenzimmer neben der des Heiligen Stuhles hängt. In der Nummer der Kollegszeitschrift von April 1957 lesen wir unter dem Titel „Wort des Pater Präfekten": „Diese beiden Banner sammeln für ein gemeinsames Werk der Patres, die von den vier Enden der Welt gekommen sind, aus Frankreich, Kanada, Italien, Schweiz und Libanon. Alle wollen trotz ihres verschiedenen Ursprungs ihr Leben der Aufgabe weihen, den 1200 ihnen anvertrauten jungen Ägyptern zu helfen, aufrechte und fromme Männer und gute Ägypter zu werden."

Die zahlenmäßig stärkste Gruppe unter den Katholiken ist die der römisch-katholischen (unierten) Kopten mit etwa 80000 Gläubigen, recht wenig im Vergleich zu den $2^1/_2$ Millionen nichtunierten Christen des gleichen Ritus. Der Erfolg der Unionsbemühungen, die bereits im 16. Jahrhundert durch Verhandlungen mit dem koptischen Patriarchen einsetzten, ist also leider recht gering geblieben. Die bei den Kopten seit der Auflehnung gegen Chalkedon und den Griechenkaiser tief verwurzelte Abneigung gegen jede Unterordnung unter Fremde und ihr starres Festhalten an der eigenen nationalen Überlieferung haben allen Versuchen, sie für den Anschluß an Rom zu gewinnen, die größten Hindernisse in den Weg gelegt. Unter den wohlhabenden und einflußreichen Kopten der Städte gibt es nur sehr wenige Katholiken. Sie fürchten, ihre Selbständigkeit und ihre Eigenart zu verlieren, wenn sie sich Rom unterordnen; sie wollen, wie sie sagen, „keine Sklaven des Papstes" sein. Die Union macht nur auf dem Land unter der armen Fellachen-Bevölkerung nennenswerte Fortschritte. Auch die Gläubigen der Stadtpfarreien sind zumeist vom Land dorthin eingewandert. Erst Ende des 19. Jahrhunderts gelang es Rom, ein katholisches koptisches Patriarchat zu gründen. Es blieb zudem von 1908—1947 wegen innerer Schwierigkeiten vakant. Der 1947 ernannte Patriarch Markus Khouzam ist vor kurzem gestorben. Sehr viel hat zur Verbreitung der katholischen Konfession unter den Kopten die 1941 gegründete „Vereinigung für die Schulen Ägyptens" beigetragen, die von Assuan bis Alexandrien weit über 100 Schulen unterhält. Wenn man in den Dörfern Oberägyptens den Leuten eine gute Schule und einen guten Priester stellt, ist es verhältnismäßig leicht, sie für die katholische Kirche zu gewinnen. Die katholischen Kopten bedeuten zwar heute im öffentlichen Leben noch nicht viel, sie sind aber die einzige katholische Kommunität, die in Ägypten wirklich bodenständig ist, und ihr dürfte des-

halb die Zukunft gehören. Der Heilige Stuhl unterstützt diese Gruppe großzügig. Im Jahr 1953 konnte mit seiner Hilfe in Meadi ein neues großes Priesterseminar eröffnet werden.

Außerdem gibt es in Ägypten noch etwa 60000 orientalische Katholiken, die aus den arabischen Ländern Asiens und aus der Türkei eingewandert sind und nicht weniger als fünf verschiedenen Riten angehören. Viele von ihnen haben die ägyptische Staatsbürgerschaft erworben, werden aber doch nicht als volle Ägypter angesehen. Es ist in den letzten Jahren sehr schwer geworden, das Staatsbürgerrecht zu erhalten. Viele von ihnen sind reich geworden und nehmen im Handel und in der Industrie bedeutende Stellungen ein. Die wichtigste Kommunität ist die der unierten Griechen mit 29000 Gläubigen. Sie nennen sich „Griechen“, weil sie den griechischen oder genauer gesagt den byzantinischen Ritus ausüben. Der griechisch-katholische Patriarch von Antiochien ist gleichzeitig auch Patriarch von Alexandrien und residiert einen Teil des Jahres in Kairo. Die Kommunitäten der Maroniten, Armenier, Syrer und Chaldäer sind weniger bedeutend. Viele von diesen Katholiken denken daran, Ägypten wieder zu verlassen, da sie, auch wenn sie das Staatsbürgerrecht besitzen, doch nicht als vollwertig anerkannt werden, und wenn sie es nicht besitzen, keine Aussicht mehr haben, es zu erwerben.

Die rund 200000 Protestanten endlich sind zum Teil Ausländer, zum größeren Teil aber Einheimische, die durch die Propagandatätigkeit anglikanischer und amerikanischer Missionare, vor allem auch durch deren Schulen, für den Protestantismus gewonnen worden sind. Es existiert auch eine Gruppe koptischer Protestanten, die den koptischen Ritus beibehalten haben.

So bietet die Christenheit Ägyptens ein recht buntes und mannigfaches Bild. Es liegt auf der Hand, daß eine solch verwickelte Situation das einheitliche Vorangehen der Christen, das heute so dringend notwendig wäre, sehr erschwert. Trotzdem hat die gemeinsame Gefahr in den letzten Jahren die gesamte so bunt zusammengesetzte christliche Hierarchie zu einmütiger Beratung und Aktion zusammengeführt. In andern Fällen trat der Mangel an Einheit schmerzlich zutage. Schon am 30. Januar 1948 fand auf Einladung des koptischen, nichtkatholischen Patriarchen in Kairo eine Versammlung der Oberhäupter aller christlichen Kommunitäten statt, um ein Memorandum abzufassen zum Protest gegen die den Christen ungünstige Religionspolitik der Regierung. Solche Versammlungen sind in der Folgezeit des öftern gehalten worden, so 1949, um sich gegen die untragbare Zumutung zu wehren, in den christlichen Schulen mohammedanischen Religionsunterricht abhalten zu lassen; dann wieder 1951 und 1952, als es um die Wahrung der traditionellen Rechte der Christen in Ehe- und Familienangelegenheiten ging. Hier wirkte sich freilich der leidige Streit innerhalb der koptischen Kommunität für die gemeinsame christliche Sache ungünstig aus. Der „Gemischte Rat“ unterstützte im Gegensatz zur heiligen Synode die Pläne der Regierung zur Einschränkung der Rechte der Christen.

Als im Jahr 1955 das Gesetz über die Unterdrückung der Kommunitäts-Tribunale erschien, rafften sich die Häupter der christlichen Kommunitäten zu einer gemeinsamen Abwehrkundgebung auf. Von allen christlichen Kanzeln wurde ein energischer Protest gegen das Gesetz verlesen. Man beschloß, als Zeichen des Protestes zu Weihnachten keinen feierlichen Gottesdienst zu halten. Leider hielten sich nicht alle christlichen Hierarchen an diese Abmachung. Der orthodoxe Patriarch und auch ein lateinischer Apostolischer Vikar feierten doch wie gewöhnlich die Mitternachtsmesse, und schließlich gab auch die wichtigste Kommunität, die der nichtkatholischen Kopten, nach. Am 5. Januar 1956 veröffentlichte der Sekretär der heiligen Synode eine Erklärung in dem Sinn, daß wegen Zugeständnissen der Regierung die Weihnachtsfeierlichkeiten am 6. Januar, dem Weihnachtsfest der Kopten, doch stattfinden sollten. Damit war die Spaltung innerhalb der christlichen Hierarchie vollkommen. Der Konfessionalismus hatte wieder einmal über die christliche Solidarität gesiegt.

In Syrien, das nun also mit Ägypten zu einem Staat verbunden ist, liegen die Verhältnisse der Christen in manchem anders als in Ägypten. Es leben dort etwa 500000 Christen unter einer Gesamtbevölkerung von rund 4 Millionen Seelen. Der Prozentsatz ist also ungefähr der gleiche wie in Ägypten. Etwa ein Viertel der Christen, also im Verhältnis bedeutend mehr als in Ägypten, gehört der römischen Kirche an. Die Unionsbemühungen der lateinischen Ordensleute führten in Syrien zu schnellerem und besserem Erfolg als in Ägypten, wohl auch deshalb, weil dort der Schutz Frankreichs wirksamer war. Schon im Lauf des 18. Jahrhunderts konnten bei den Griechen, Armeniern und Syrern festbegründete Hierarchien eingesetzt werden. In Syrien gibt es im Gegensatz zu Ägypten keine einfachhin vorherrschende Kommunität; so ist der Wirrwarr wenn möglich noch größer. Das ursprünglich einheitliche Patriarchat von Antiochien ist heute in fünf Teile zerrissen, von denen jeder seinen eigenen Patriarchen hat. Der Streit um das Dogma von Chalkedon brachte die erste dauernde Spaltung zwischen rechtgläubigen Melkiten, das heißt Anhängern des Malko, des byzantinischen Kaisers, und monophysitischen Jakobiten, so genannt nach dem Organisator dieser Kirche, Jacobus Baradaeus. Als dritte Fraktion kam dann im 7. Jahrhundert die der monotheletischen Maroniten hinzu, die heute jedoch alle katholisch sind. Melkiten und Jakobiten wurden vom 17. Jahrhundert an nur zum Teil katholisch. So entstanden zwei neue Kommunitäten mit eigenen Patriarchen. Um die Verwirrung voll zu machen, kamen obendrein noch Christen anderer Nationen nach Syrien. Im 11. Jahrhundert setzte die Einwanderung der Armenier ein, die unter dem Druck erst der Byzantiner und dann der seldschukischen Türken ihre kaukasische Heimat verließen. Ein neuer Flüchtlingsstrom von Armeniern ergoß sich nach dem ersten Weltkrieg aus der Türkei nach Syrien. Auch die Armenier sind in eine katholische und eine nichtkatholische Kommunität gespalten. Dazu kamen noch von Europa her lateinische

Katholiken und Protestanten und aus Mesopotamien Nestorianer und vom Nestorianismus bekehrte Chaldäer. So gibt es in einer einzigen Stadt, beispielsweise Aleppo, nicht weniger als sechs katholische und dazu noch drei nichtkatholische Bischöfe. Man kann sich denken, was für ein Hindernis für die Stoßkraft des Christentums diese sinnlose Aufspaltung bedeutet, das traurige Erbe der Schismen und Glaubensstreitigkeiten vergangener Jahrhunderte.

Die historischen Gegensätze zwischen den Kommunitäten, die nicht bloß Konfessionen, sondern gleichzeitig so etwas wie verschiedene Nationen bedeuten, sind leider auch heute noch nicht überwunden, auch unter den Katholiken nicht, wenn auch verheißungsvolle Ansätze zur Bildung einer katholischen, ja auch allgemein christlichen Einheitsfront vorhanden sind. Da ist zunächst die tiefverwurzelte Rivalität zwischen „Griechen“ und Syrern. Völkisch gesehen ist in Wirklichkeit kein Unterschied zwischen ihnen. Man darf sich unter den orthodoxen und katholischen „Griechen“ in Syrien keine reinrassigen Hellenen vorstellen. Sie sind die Nachkommen der hellenisierten Syrer der Städte, die es zur Zeit der christologischen Streitigkeiten mit dem Basileus von Byzanz hielten und deshalb von ihren Gegnern den Spottnamen „Melkiten“, das heißt Kaiserknechte bekamen. Im 10. Jahrhundert, zur Zeit der byzantinischen Expansion in Syrien, wurden sie durch echte Hellenen verstärkt und nahmen statt des von den Vätern ererbten antiochenischen Ritus die Liturgie der Kaiserstadt Konstantinopel an, was in den Augen der echten Syrer so etwas wie Verrat am Vaterland war. Diese Syrer haben einst die stammverwandten Araber fast als Befreier vom byzantinischen Joch begrüßt. Ihre alten Chronisten, wie z. B. Michael der Große, sprechen mit einer tief eingefressenen Bitterkeit von der Bosheit der Griechen und ihrem grausamen Fanatismus. — Die Armenier sind wirklich ein eigenes Volk, dessen Geschichte ein ewiger Kampf mit den Griechen war. Mit den jakobitischen Syrern stimmen sie zwar im monophysitischen Glauben überein, es hat aber trotzdem nicht an Reibereien und unerfreulichen Auseinandersetzungen zwischen beiden Völkern gefehlt.

Die in Syrien bedeutendste christliche Gruppe ist die der orthodoxen Griechen, deren Patriarch in Damaskus residiert und in Syrien selbst etwa 160000 Gläubige regiert. Dieser Gruppe gehören viele im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben einflußreiche, begüterte Männer an. Einige haben es auch im Staat zu führenden Stellungen gebracht, so z. B. Fares el-Khoury, der Präsident der Kammer und zweimal Ministerpräsident war (1945 und 1954). Die Orthodoxen Syriens fühlen sich als Araber. Schon ihr Kampf gegen die Vormundschaft der Griechen Konstantinopels auf kirchlichem Gebiet (um die Jahrhundertwende) hat in ihnen das Bewußtsein, Araber zu sein, gestärkt. Der gegenwärtige hochbetagte Patriarch, Alexander III. Tanas, ist durch seine moskaufreundliche und scharf antikatholische Haltung bekannt. Er ist zwar kein Kommunist, aber tatsächlich unterstützt er die Politik des Kremls. Die katholischen Griechen vor allem sind ihm ein

Dorn im Auge. Die orthodoxen Hierarchen sehen in ihnen gefährliche Konkurrenten, da sie genau wissen, daß die griechisch-katholische Kommunität dank der Hilfe Roms seit langem der orthodoxen religiös und kulturell weit überlegen ist. Sie entdecken bei den katholischen Griechen, die sie verächtlich „Uniaten" nennen, allzuviel westlichen Einfluß in ihrem Brauchtum und ihrer ganzen Geistigkeit. Das gilt ihnen als Verrat an der echten byzantinischen Tradition. In der orthodoxen Presse sind leider Angriffe gegen die katholischen Griechen und auch gegen den Vatikan an der Tagesordnung. Man wirft ihnen vor, daß sie den angeblichen päpstlichen Imperialismus unterstützen und die Orthodoxie vernichten wollen. Die lateinischen, zumeist französischen Ordensleute werden von den Orthodoxen beschuldigt, in ihren Schulen die orthodoxen Kinder ihrem angestammten Ritus zu entfremden und sie völlig zu verwestlichen.

Die Überwindung der Gegensätze zwischen den Kommunitäten ist mehr denn je dringend geboten. Die christliche Minderheit in Syrien wie überhaupt im Nahen Osten kann heute nicht mehr auf Protektion von außen her rechnen. Frankreich und Großbritannien haben ausgespielt, und auch von Amerika will man in Syrien nichts wissen. Die Christen dort sind ganz und gar auf sich selbst gestellt. Nur wenn sie alle fest zusammenstehen, können sie hoffen, die Anerkennung ihrer Rechte und Freiheiten zu erreichen. Die Gefahr ist groß, daß der überhitzte arabische Nationalismus, der nun durch die Gründung des neuen Staates noch gestärkt wird, trotz aller schönen Worte von nationaler Solidarität die nationale Einheit durch Ausmerzung der religiösen Minderheiten zu erreichen sucht.

Die allen drohende Gefahr sollte die Christen zusammenführen und allen kleinlichen Streit vergangener Tage vergessen lassen. In der Tat bilden die katholischen Kommunitäten bereits trotz aller Verschiedenheiten weitgehend eine geschlossene Einheit. Die katholischen Bischöfe der verschiedenen Riten setzen sich regelmäßig zu gemeinsamer Beratung zusammen. Das Bewußtsein des einen katholischen Glaubens und der Verehrung für das eine Oberhaupt, den Stellvertreter Christi, schließt die Katholiken zusammen und läßt sie die alten Gegensätze überwinden. Die grandiosen Kundgebungen zu Ehren der Gottesmutter im Marianischen Jahr wurden von den Katholiken aller Riten in einmütiger Zusammenarbeit durchgeführt. Alle katholischen Kommunitäten präsentierten im Jahr 1952 der Regierung einen einheitlichen Entwurf ihres „Statut personnel" (des Ehe- und Familienrechts).

Auch zwischen Katholiken und Nichtkatholiken beginnt das Eis des Mißtrauens und der Feindseligkeit zu schmelzen. Viele orthodoxe Laien stehen der Abneigung der Hierarchie gegen alles Katholische kritisch gegenüber. Als im Juli 1954 die offizielle Zeitschrift des orthodoxen Patriarchats „Al-Iman" aus Anlaß des traurigen Jubiläums der Kirchenspaltung von 1054 einen scharfen Aufsatz gegen den angeblichen Ehrgeiz des Bischofs von Rom brachte, fand dieser Angriff auch bei vielen Orthodoxen entschiedene Mißbilligung. Die katholischen Kundgebungen des Marianischen Jahres wurden

auch von nicht wenigen Orthodoxen aufs wärmste begrüßt. Die Presse hob mit Freuden hervor, wie Katholiken und Orthodoxe ohne vorhergehende Übereinkunft spontan zusammenstanden, als es darum ging, ihren gemeinsamen Glauben und ihre gemeinsame Liebe zur Mutter des Erlösers zu bekunden. Die einfachen Christenmenschen der verschiedenen Konfessionen finden am leichtesten zueinander. Sie sind sich ihrer Einheit im christlichen Glauben trotz aller Schranken, die menschlicher Unverstand im Lauf der Geschichte zwischen ihnen aufgerichtet hat, lebendig bewußt. Und selbst die untereinander rivalisierenden Hierarchien der verschiedenen Kommunitäten haben sich in den letzten Jahren auch in Syrien, gedrängt durch die gemeinsamen Nöte, mehr als einmal zu einmütiger Beratung zusammengefunden, und diese Zusammenarbeit hat ersprießliche Früchte getragen. Als im Jahr 1950 die ernste Gefahr bestand, daß die Nationalversammlung den Islam zur Staatsreligion erklären werde, traten am 8. April Vertreter aller Konfessionen im griechisch-katholischen Patriarchat in Damaskus zusammen, um dagegen zu protestieren. Die Häupter aller Kommunitäten unterzeichneten ein Memorandum an die Regierung, und sie erreichten tatsächlich, daß der geplante Verfassungsartikel fallen gelassen wurde. Als zur Zeit des Diktators Schischakli im Jahr 1953 eine neue Verfassung zur Beratung stand, präsentierte wiederum die gesamte christliche Hierarchie einmütig ihre Wünsche. Gegen das Schulgesetz von März 1952, das die Existenz der freien Schulen in Frage stellte, protestierten die Häupter aller Kommunitäten. Es wurde eine interkonfessionelle Kommission von vier Bischöfen gebildet, von denen zwei katholisch waren, um mit der Regierung im Namen der Gesamthierarchie zu verhandeln. Mitte Juni 1956 kamen wiederum alle religiösen Oberhäupter der Christen — nur die Protestanten schlossen sich aus — im griechisch-katholischen Patriarchat zusammen. Sie faßten ein gemeinsames Schreiben an den Staatspräsidenten ab, in dem sie die Abschaffung des Schulgesetzes von 1952 und die Einsetzung einer Kommission zur Vorbereitung eines besseren Gesetzes verlangten. Tatsächlich wurde eine solche Kommission gebildet.

Die christliche Einheitsfront gegenüber der Bedrohung durch den vom Islam geprägten arabischen Nationalismus ist im Werden begriffen. Man darf diese Bedrohung, die ohne Zweifel nur zu real ist, aber auch nicht übertreiben. Es sind Anzeichen dafür vorhanden, die bei nicht wenigen Mohammedanern auf wirklich guten Willen zur Achtung der Christen als gleichberechtigter Mitbürger schließen lassen. Dafür nur einige Beispiele: Im Oktober 1954 erregte der Ausspruch des Scheichs Ali Tintaui: „Ein Mohammedaner Indiens steht mir näher als ein Christ aus Damaskus“, einen Sturm der Entrüstung auch in der mohammedanischen Presse. In Ägypten erhoben sich im selben Jahr auch islamische Pressestimmen gegen den Mißbrauch, daß mohammedanische Gerichte im Fall des Übertritts eines Ehepartners zum Islam über christliche Eheangelegenheiten zum Schaden der Christen urtei-

len. Ein anderer Fall, der hoffen läßt, daß sich die Idee echter Toleranz doch langsam Bahn bricht, ereignete sich Ende 1956, Anfang 1957 in Ägypten: Ein christlicher Staatsbeamter trat zum Islam über, um so die Ehescheidung zu erwirken. Nachher kehrte er reuig zur christlichen Religion zurück. Deshalb wurde er wegen Abfalls vom Islam — ein todeswürdiges Verbrechen — aus dem Staatsdienst entlassen. Er appellierte jedoch an den Staatsrat, der am 22. April 1957 zu seinen Gunsten entschied. Das Ministerium für öffentliche Arbeiten mußte den Mann wieder in Dienst nehmen. So darf man trotz allem die Hoffnung nicht aufgeben, daß es den Christen gelingen werde, durch ihre loyale Haltung gegenüber dem arabischen Vaterland und ihre Leistungen für das allgemeine Wohl sich die Achtung ihrer mohammedanischen Mitbürger und wahre Gleichberechtigung zu erringen.

ZEITBERICHT

Ein Brief des Bischofs von Münster an die Priester seiner Diözese — Sowjet-Imperialismus — Die Kommunistische Partei

Ein Brief des Bischofs von Münster an die Priester seiner Diözese

Der Bischof von Münster hat an die Priester seiner Diözese einen Brief geschrieben, der über die Diözese Münster hinaus weithin Beachtung verdient, weil er nüchtern und mutig zu Seelsorgsproblemen unserer Zeit Stellung nimmt.

„Wie mir scheint, sind wir jetzt an einem gewissen Wendepunkt der Seelsorge angelangt." Es käme alles darauf an, so meint der Bischof, wie wir auf diese Situation reagierten. Mutlosigkeit? Resignation? das läge zweifellos nahe. Wie sollen wir dem entgehen?

Zunächst müßte man sich darüber klar sein, daß die Situation, in der wir stehen, eine Zulassung Gottes ist. Als solche müßten wir sie gläubig hinnehmen und innerlich überzeugt sein, daß sie, in dieser kindlich-gläubigen Hingabe an den heiligsten Willen Gottes gemeistert, eine Quelle des Segens für uns und die unserer Sorge Anvertrauten ist.

Man könne sie jedoch nicht dadurch meistern, daß man die Arbeit, die bisher von mehreren geleistet worden sei, nun zusätzlich übernehme. Überanstrengung, Arbeitsunfähigkeit oder gar vorzeitiger Tod seien dann die unvermeidliche Folge. Darum müsse man sich überlegen, welche Arbeiten man aufgeben könne und müsse.

Man werde bei einer solchen Überprüfung wahrscheinlich feststellen, daß man bisher manche Arbeiten, die einem von Haus aus lägen, in weit größerem Ausmaß übernommen habe, als es ihrer Wichtigkeit für die Seelsorge entspräche. Ja, man werde sogar seelsorglich höchst wertvolle Arbeit einschränken müssen, so z. B. die Gottesdienste am Sonntag. Man solle nur so viele heilige Messen ansetzen, als wirklich erforderlich seien, damit die Gläubigen unter zumutbaren Bedingungen die Gelegenheit zur Mitfeier der heiligen Messe hätten. Jede zusätzliche Meßfeier bedeute eine zusätzliche psychische und physische Belastung für den Priester, die

indirekt auch seine Mitbrüder treffe. Erst recht müsse man sich auf andern Gebieten der Seelsorge einschränken. Es sei z. B. nicht einzusehen, warum ein und derselbe Vortrag zu verschiedenen Zeiten vor verschiedenen Gruppen gehalten werden müsse. Man könne ruhig die verschiedenen Gruppen zu einer gemeinsamen Versammlung zusammenziehen. Ja es sei überhaupt die Frage, wieweit heute noch der Priester seine Zeit und Kraft für die sogenannte Gruppenarbeit verwenden dürfe unter Vernachlässigung anderer, vielleicht vordringlicherer Seelsorgsarbeiten, seien es Hausbesuche, sei es intensivere religiöse Vertiefungsarbeit oder wichtige Nachbarschaftshilfe in andern, mit Priestern weniger gut versorgten Gemeinden. Auch an Familienfesten könnten die Priester nicht mehr so oft teilnehmen wie bisher.

Eine der entscheidensten Erkenntnisse, die die gegenwärtige Lage förmlich aufzwinge, sei die von der unbedingten Notwendigkeit intensiver und großzügiger Zusammenarbeit der Priester. „Das Bistum ist allen, in solidum anvertraut." Zweifellos sei dem Pfarrer zunächst seine Gemeinde anvertraut und dem Bischof das Bistum, aber jeder Pfarrer sei davon betroffen, was im Bistum und in der Gesamtkirche vorgehe. „Wir sollen providi cooperatores unseres Diözesanbischofs sein, mit dem zusammen als geistlichen Vater und verantwortlichen Seelsorger wir das Presbyterium dieses Bistums bilden."

Engste Zusammenarbeit aller sei notwendig. Um die Arbeit zu erleichtern und wirksamer zu machen, müsse eine einheitliche Gesamtplanung der Seelsorge in einem Dekanat, in einem Bezirk, in einem Bistum zugrunde gelegt werden, und zwar müßten die verantwortlichen Seelsorger des betreffenden Bezirks gemeinsam beraten, überlegen und entscheiden, welche Schwerpunkte zu setzen, welche Arbeiten in ihrem Sektor vordringlich seien. Voraussetzung für eine solche Zusammenarbeit sei allerdings, daß sich alle innerlich an die vom Bischof bzw. vom Papst gegebenen Richtlinien und Weisungen hielten.

Eine solche Planung müsse in der Pfarrei beginnen. „Pfarrer und Kapläne müssen alles gemeinsam überlegen, gemeinsam planen und in gemeinsamem Bemühen durchführen." Es gehe nicht an, daß der Kaplan nur durch einen Dienstzettel über seine Aufgaben unterrichtet und angewiesen werde; umgekehrt sei es unzulässig, daß der Kaplan ohne Wissen und Einverständnis des Pfarrers besondere Aktionen durchführe. Die letzte Entscheidung freilich zu treffen und diese zu verantworten sei Recht und Pflicht des Pfarrers. Einigung solle auch über die Pfarrei hinaus die Priester eines Dekanats zu einer Gesinnungs- und Arbeitsgemeinschaft zusammenfassen. Das Dekanat sei der entscheidende Ansatzpunkt für eine im besten Sinn moderne, großräumige Seelsorge.

Der Bischof wendet sich dann vor allem an die Jugendseelsorger, allerdings nicht an sie allein, sondern an alle Pfarrer und Dechanten, denen die letzte Verantwortlichkeit für die Jugendseelsorge der Pfarrei verbleibe. Man solle gerade in der Jugendseelsorge nicht nach eigener Neigung und eigenem Interesse vorangehen, sondern gemeinsam überlegen, welche Gemeinschaften in dem in Frage stehenden Raum im Hinblick auf die jetzt und später zu bewältigenden apostolischen Aufgaben, auf die soziale Schichtung, auf die Einstellung und Ansprechbarkeit der Jugend am notwendigsten und Erfolg versprechendsten seien und welcher Arbeit evtl. eine besondere Vordringlichkeit zukomme. Priester müßten eine ideale Konzeption haben und von einer seelsorglichen Notwendigkeit innerlich überzeugt sein, nur dann könnten sie die Jugend wirklich führen. Ganz unerträglich sei es, wenn jeder Kaplan ein besonderes „Hobby" in der Jugendarbeit verfolge.

„Eine der Absichten, welche die göttliche Vorsehung mit der Zulassung des Priestermangels verwirklichen will, glaube ich gerade darin erblicken zu dürfen, daß die Verhältnisse uns nun einfach dazu zwingen, die Mitarbeit unserer Laien

in weitestmöglichem Umfang in Anspruch zu nehmen." Der Einsatz der Laien müsse ständig neu inspiriert werden. Dazu reichten Schule, Kanzel und Beichtstuhl allein nicht mehr aus. Es müsse Formungs- und Schulungsarbeit an den Laien geleistet werden, die selbst wieder von den Laien getan werden müsse, ob es sich dabei um die Vermittlung gründlicher Glaubenskenntnisse handle oder um die Einführung in die besonderen Aufgaben und Probleme der Umwelt, in der diese Laien leben und wirken müssen, oder um die entsprechende Kenntnis der christlichen Soziallehre.

Alle eigentlichen Organisationsaufgaben und auch die Verwaltungsaufgaben im kirchlichen Bereich sollten in die Hände der Laien übergehen, soweit dies möglich sei. Dazu komme das große Gebiet der Seelsorgehilfe im engeren Sinn: die Arbeit innerhalb der Naturstände der Pfarrgemeinde, Hilfe bei der Seelsorge um die Lauen und Abständigen, bei der religiösen Unterweisung und der Caritasarbeit, weiter die Arbeit auf kulturellem Gebiet, wie in Büchereien, in der Erwachsenenbildung, in der Filmarbeit, in dem Einsatz der Schule und Erziehung.

Allerdings dürfe nun den Laien nicht mit einem Mal alles aufgebürdet werden und auch nicht nur einigen wenigen. Man müsse viel Geduld, Umsicht und Klugheit aufwenden. Für den Christen stehe an erster Stelle die Erfüllung seiner Standes- und Berufspflichten und dann erst das Apostolat im eigentlichen Sinn.

Es müsse aber unbedingt eine neue Art der Zusammenarbeit von Priestern und Laien gefunden werden. Man dürfe diese Form jedoch nicht von einer Kodifizierung der Laienrechte erwarten, sondern sehr viel mehr davon, daß die Priester ihre Dienststellung im Ganzen der Kirche wieder ernst nähmen. Es sei unzumutbar, den Laien alle möglichen Arbeiten aufzubürden, ihnen aber jede Selbständigkeit zu versagen; es sei unerträglich, den Laien als stets verfügbaren Briefträger zu betrachten und zu behandeln. Wenn auch der Pascha-Standpunkt ausgestorben sei, so lasse sich doch noch ein gewisser Paternalismus feststellen, den die Menschen von heute nicht mehr ertrügen.

Man solle ruhig die Überlegenheit des Laien auf den Gebieten, auf denen er etwas versteht, anerkennen. Man solle die Laien als völlig gleichwertige Partner und in keiner Weise als Subalterne ansehen. Man solle ihnen nicht nur die Last und Mühe der Arbeit übertragen, sondern ihnen auch den Vortritt bei repräsentativen Veranstaltungen lassen, ihnen die Ehre geben, die ihnen gebührt. Die Voraussetzung für eine fruchtbare und vertrauensvolle Zusammenarbeit sei allerdings die religiös-aszetische Formung der Laienapostel, eine Aufgabe, die nach wie vor zu den schönsten und dankbarsten Aufgaben des Priesters gehören werde. Diese Formung müsse darauf ausgehen, in den Laien ein immer tieferes Verständnis der heiligen Kirche zu wecken.

Die Worte des Bischofs, die zunächst an die Priester seiner Diözese gerichtet sind, verdienen auch in der Laienwelt hohe Beachtung. Zeigen sie doch, daß sich die kirchliche Hierarchie ernste Gedanken über die Seelsorge in unserm Volk macht und daß sie dabei auf die Hilfe der Laien rechnet. Wir möchten in diesem Zusammenhang auf eine wertvolle Veröffentlichung der Katholischen Universität Mailand hinweisen, eine Bibliographie des Laienapostolats, in der 2229 Bücher und Schriften aller Sprachen und Nationen in systematischer Ordnung aufgezählt werden. Die Schrift, *L'apostolato dei laici,* ist 1957 in der Società Editrice „Vita e Pensiero" in Mailand erschienen.

Sowjet-Imperialismus

Die westlichen Alliierten, die USA, Groß-Britannien und Frankreich, haben aus dem zweiten Weltkrieg keine territorialen Gewinne gezogen.

Anders ist es mit der Sowjetunion. Mit Hilfe Hitlers besetzte sie 1939 die polnischen Gebiete östlich der sogenannten Curzon-Linie (Suvalki – Grodno – Brest-Litowsk – Przemysl), rund 180618 qkm. Diese Gebiete verlor sie zwar während des deutsch-russischen Krieges für kurze Zeit, nahm sie aber hernach um so fester in Besitz. Polen wurde mit 102663 qkm deutschen Landes abgefunden. Damit wurde zugleich der Keim zu einer deutsch-polnischen Auseinandersetzung gelegt, von der ausschließlich die Sowjets profitieren.

Am 30. November 1939 überfiel die Sowjetunion mitten im Frieden Finnland, das sowohl von den Deutschen wie von den Alliierten im Stich gelassen wurde. Im März 1940 mußte Finnland nach einem heldenhaften Winterfeldzug den Friedensvertrag von Moskau unterzeichnen. Es verlor Karelien mit der Hauptstadt Viborg (Viipuri), Gebiete um Petsamo und Inseln im Finnischen Meerbusen. Als sich Finnland im Krieg auf die deutsche Seite stellte, gewann es diese Gebiete für kurze Zeit zurück, als es aber Frieden schließen mußte, verlor es sie wieder im Waffenstillstandsvertrag vom 19. September 1944 und endgültig im Pariser Vertrag von 1947. Die Gebiete machen mit 46200 qkm Fläche etwa ein Achtel des gesamten finnischen Gebietes aus.

Ebenso wurden die baltischen Länder mit insgesamt 167999 qkm ein Opfer des Bündnisses zwischen Stalin und Hitler. Von den Russen, von den Deutschen und wieder von den Russen besetzt, hat die Bevölkerung in den letzten zwanzig Jahren ein furchtbares Schicksal durchgemacht. [Den Beitrag des Baltikums zur deutschen und europäischen Kultur schildert Edzard Schaper in einer Ansprache, die er anläßlich der baltischen Kulturtage im Oktober 1957 zu Bremen gehalten hat (siehe *Neue Rundschau* Heft 4/1957).] Schließlich kam mit Kriegsende noch ein Teil Ostpreußens unter die Sowjetherrschaft, etwa 11500 qkm.

So sind in Europa allein seit 1939 rund 406317 qkm an die Sowjetunion gefallen. Das Deutsche Reich hatte 1937 eine Bodenfläche von 470440 qkm. Die Sowjetunion hat sich also in Europa ein Gebiet von nahezu der Größe des ehemaligen Deutschen Reiches angeeignet, und zwar gegen jedes Recht.

Am 11. Februar 1945 schlossen Roosevelt, Churchill und Stalin ein geheimes Abkommen, wonach sich die Sowjets einverstanden erklärten, zwei bis drei Monate nach der Niederlage Deutschlands in den Krieg gegen Japan einzutreten. Das geschah am 9. August 1945, nachdem die erste Atombombe auf Hiroshima gefallen war. Der Kriegseintritt der Sowjets hatte also keine wesentliche entscheidende Wirkung mehr. Trotzdem erhielten sie folgende Gebiete in Ost-Asien:

Den südlichen Teil von Sachalin mit rund 36400 qkm sowie die benachbarten Inseln, die Rußland 1905 an Japan hatte abtreten müssen. Sachalin ist reich an Öl und Kohle. Ferner mußte Japan die Kurilen-Inseln abtreten. Der Hafen Dairen wurde zum Freihafen erklärt, unter die Schutzherrschaft der Sowjets gestellt, die Hälfte des Hafens mit seinen Einrichtungen wurde umsonst an die Sowjetunion verpachtet. Port Arthur wurde durch einen Freundschaftsvertrag zwischen China und der Sowjetunion zum Flottenstützpunkt für beide Staaten erklärt. Zugleich wurde durch einen 30 Jahre dauernden Vertrag den Sowjetrussen die Stationierung von Land- und Luftstreitkräften in der Umgebung von Port Arthur eingeräumt.

Die Kommunistische Partei

Was der Bolschewismus nicht durch Gewalt erzwingen kann, hofft er durch seine 5. Kolonne zu erreichen, die Kommunistische Partei. Es läßt sich aber nicht übersehen, daß bis auf wenige Ausnahmen die Partei in den freien Ländern des Westens völlig Schiffbruch erlitten hat.

Das zeigen die Mitgliederzahlen der Partei in den verschiedenen Ländern, von denen lediglich Island Kommunisten in der Regierung sitzen hat.

In 18 Ländern hat die Kommunistische Partei weniger als 1 Mitglied auf 1000 der Bevölkerung.

In 16 Ländern hat die Kommunistische Partei 1 Mitglied auf etwa 200 der Bevölkerung.

In 3 Ländern steht hinter ihr etwa 1% der Bevölkerung.

In Europa haben lediglich Frankreich und Italien große kommunistische Parteien. 1946 konnten die Kommunisten in Frankreich von 619 Sitzen im Parlament 183 gewinnen, im Rat der Republik von 315 Sitzen 91, also jeweils etwa ein Viertel. Außerdem stellten sie den Vizepräsidenten im Rat der Republik, den Verteidigungsminister, den Arbeitsminister, den Gesundheitsminister und den Wiederaufbauminister. Sie hatten damals 907785 Mitglieder. Seither sind sie jedoch stark zurückgegangen. Der *Figaro* vom 22. März 1957 meldet, daß sie nur mehr rund 240000 Mitglieder zählten. Im Parlament stellen die Kommunisten zwar noch eine starke Fraktion, aber sie haben gegenüber 1946 doch 34 Sitze verloren, im Rat der Republik sogar 70 Sitze. Aus der Regierung sind sie seither völlig ausgeschaltet.

Anders jedoch ist die Lage in Italien. Die italienische KP stellt nach der sowjetrussischen die stärkste und politisch machtvollste Partei dar. Im September 1957 wurde die Zahl ihrer Mitglieder mit 1817929 angegeben. 1946 konnten sie von 556 Sitzen im Parlament 104 gewinnen, etwa 18,7%, und 6 ihrer Mitglieder saßen in der Regierung. Bei der letzten Wahl stellten sie von 590 Abgeordneten nicht weniger als 143, also etwa 22,5%; aus der Regierung wurden sie jedoch ausgeschaltet.

Es geht also in Italien mehr als anderswo um die Macht. Das wissen beide Parteien. Erst auf diesem Hintergrund ist der Zwischenfall von Prato zu verstehen. Es ist völlig abwegig, wenn *Christ und Welt* (13. März 1958, Nr. 11) in einem mit „Römisches Ghetto?“ überschriebenen Artikel schreibt: „Und wenn plötzlich wieder in Rom Töne aufklingen, wie man sie nur aus den dunkelsten Zeiten des alten Kulturkampfs im letzten Jahrhundert kennt, dann darf man auch nicht verschweigen, daß der Anstoß dazu in allen drei Fällen ganz eindeutig auf der Seite des Vatikans lag.“ Der mit E. T. zeichnende Verfasser übersieht, daß die vom Bischof verurteilte standesamtliche Trauung vom Bürgermeister mit großem Gepränge am 12. August 1956, also vor $1^1/_2$ Jahren, gefeiert wurde, daß das Hochzeitsessen in einem Restaurant gegenüber der Kathedrale stattfand und daß das Brautpaar öffentlich auf dem Domplatz die Glückwünsche entgegennahm. Der angeprangerte Kommunist Bellandi erhob seine Klage erst im Juli 1957, also kurz vor der Verjährung. Die Kommunisten brauchten für die im Mai 1958 stattfindenden Wahlen einen Wahlschlager. Der Anstoß in dem Zwischenfall lag also eindeutig auf seiten der Kommunisten. Der Artikel „Römisches Ghetto“ in *Christ und Welt* erweist nicht nur der gesamten deutschen Öffentlichkeit, sondern vor allem der Evangelischen Kirche in Deutschland einen schlechten Dienst, die doch einen verzweifelten Kampf gegen den Bolschewismus zu führen hat. Es sind in der Ostzone in den letzten drei Monaten mehr als 60 Geistliche und Katecheten meist evangelischer Konfession namentlich angeprangert worden. 8 Pfarrer, ein Theologiestudent und eine Katechetin wurden mit Zuchthaus oder Gefängnis bestraft. Zwei Pfarrer mußten die Ostzone verlassen.

Hier in Deutschland oder dort in Italien, es ist der eine Kommunismus, der mit allen nur erdenklichen Mitteln gegen den Glauben der Christen anrennt.

UMSCHAU

Belgien am Vorabend neuer Wahlen

Wenige Wochen nach der Eröffnung der Brüsseler Weltausstellung rüstet Belgien zur Wahl eines neuen Parlaments. Da mag es angezeigt sein, nach der gegenwärtigen politischen Situation des Landes zu fragen, nicht um gewagte Voraussagen zu machen, sondern um sich zu vergegenwärtigen, welche Kräfte sich im Wahlkampf gegenüberstehen.

Die gegenwärtige Legislaturperiode, die nach aller Voraussicht in Kürze zu Ende geht, nahm, wie erinnerlich, 1954 ihren Anfang. Die Wahlen von 1954 beendeten das Übergewicht des geschlossenen christlich-sozialen Blocks. An seine Stelle trat eine sozialistisch-liberale Mehrheit. Die noch stärker als bisher zusammengeschmolzene kleine Gruppe der Kommunisten blieb in der Opposition, in die sich nun auch die Christlich-Sozialen gedrängt sahen, deren Sitze im Abgeordnetenhaus von 101 auf 96 zurückgegangen waren.

Hatten sich die sozialistischen Linksparteien im Wahlkampf an erster Stelle für eine Kürzung der Militärdienstzeit von 24 auf 18 Monate und für eine Erhöhung der Altersrente eingesetzt, so wurden diese beiden Forderungen von der neugebildeten Regierung Van Acker prompt erfüllt. Diese sozialen Maßnahmen waren zweifellos ein Plus für die Regierungsmehrheit; dennoch blieben die Christlich-Sozialen skeptisch. Sie sahen darin nur eine geschickte Propaganda, um weite Kreise der Wählerschaft zufriedenzustellen.

Während man nun hie und da schon Stimmen hören konnte, der Zugang zur Macht werde sich bei Sozialisten und Liberalen im Sinn von Einsicht und Mäßigung auswirken, sollte man anläßlich der Verkündigung des von Collard eingebrachten Gesetzes (der Loi Collard) bald gewahr werden, daß die Sozialistische Partei keineswegs ihrem kämpferischen Laizismus entsagt hatte, vielmehr durchaus gesonnen blieb, den Besuch der christlichen Schule zu erschweren. Gewiß hatten sich die Sozialisten während des Wahlkampfs auf das Prinzip der freien Entscheidung des Familienoberhauptes berufen. Aber so ausgezeichnet dieses Prinzip in sich ist, es wurde vor allem in Anspruch genommen, um da, „wo sich ein Bedürfnis geltend machte", neutrale, staatliche Schulen einzurichten. Und nach den Sozialisten war dieses Bedürfnis in den Teilen des Landes am dringendsten, wo die Christen bereits zahlreiche Schulen besaßen und wo folglich manche Eltern gegen ihren Willen ihre Kinder wohl oder übel in diese Schulen schicken mußten. Die freie Entscheidung des Familienoberhauptes war auf diese Weise für die Marxisten nicht voll gewährleistet; und so sah man auf einmal allenthalben Staatsschulen emporschießen, die mit den Groschen aller Staatsbürger gebaut wurden.

Die Antwort der Christlich-Sozialen auf diesen Überraschungsangriff waren die bekannten Demonstrationen in Brüssel und in der Provinz. Glücklicherweise kam es dabei nicht zu ernsten Ausschreitungen, und wenn auch auf beiden Seiten ein paar bedauerliche Tätlichkeiten vorkamen, so muß man doch anerkennen, daß die inzwischen längst vergangenen Demonstrationen in einer würdigen Haltung vor sich gingen.

Dennoch bleibt die Schulfrage heute wie damals ein ungelöstes Problem. Es wird um so schmerzlicher empfunden, als es den Gewissensbereich berührt und für die Christen die Unversehrtheit des Glaubens in Frage stellt. Darum war auch das Eingreifen der belgischen Bischöfe durchaus gerechtfertigt, das dann den Marxisten wieder einmal die erwünschte Gelegenheit bot, den alten Mythus des Klerikalismus neu zum Leben zu erwecken. Sie vergaßen ganz, daß bereits unter der christlich-sozialen Regierung der Minister Pierre Harmel an manchen Orten ebenfalls die Errichtung von Staatsschulen gefördert hatte. Aber blinder Parteifanatismus ist nun einmal außerstande, das Gute zu sehen, das der politische Gegner tut, und spricht ihm

a priori jede Maßnahme ausgleichender Gerechtigkeit ab.

Doch mag man von diesen heiklen Fragen, die die belgische Öffentlichkeit so schmerzlich entzweien, denken, wie man will: ein Gutes hat die Loi Collard dennoch gehabt: angesichts der drohenden Entchristlichung der Schuljugend hat sie zu einem neuen Zusammenschluß der Christen geführt. Auf der nichtpolitischen Ebene sei hier vor allem an die Tätigkeit der Vereinigung „Schule und Familie" erinnert, die im ganzen Land die für den Unterhalt der katholischen Schulen erforderten Summen aufbringt. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß der Besuch der katholischen freien Schulen für die meist in bescheidenen Verhältnissen lebenden Eltern weit kostspieliger ist, als wenn sie ihre Kinder in die öffentlichen Schulen schickten, die staatliche Zuschüsse erhalten, Zuschüsse, die übrigens von den Geldern sämtlicher Steuerzahler, gleich welcher Weltanschauung, bestritten werden. Hier liegt eine offenbare Ungerechtigkeit vor, mit der sich jede kommende Regierungsmehrheit wird auseinanderzusetzen haben.

Ein weiteres Problem, dem sich die bisherige Regierung gegenübergestellt sah, ist die Arbeitslosigkeit. Die Leistung der Regierung soll gewiß nicht verkleinert werden; immerhin muß festgestellt werden, daß die sozialistisch-liberale Koalition bis heute aus der günstigen wirtschaftlichen Lage Nutzen ziehen konnte und das Verdienst am teilweisen Rückgang der Arbeitslosigkeit zum großen Teil dieser günstigen Lage, ferner auch den gewaltigen Arbeitsprojekten zuzuschreiben ist, die aus Anlaß der Weltausstellung 1958 allenthalben in Angriff genommen wurden.

Auf dem privaten Sektor kam es der Regierung zustatten, daß die ansteigenden Gewinne es ihr ermöglichten, neue Gebühren zu erheben und so alle Arbeitnehmer am nationalen Wohlstand zu beteiligen. Trotz dieser Trümpfe und der günstigen Wirtschaftskonjunktur sah sich die Regierung der Linken gezwungen, noch einmal die Hilfe der Banken in Anspruch zu nehmen, und zwar, um den normalen Zahlungsverpflichtungen nachzukommen.

Was die soziale Sicherheit und insbesondere die Sanierung der Krankenversicherung angeht, bei der so viel verhängnisvolle Mißbräuche zu Tage getreten waren, hat die Regierung schließlich nach schwierigen Verhandlungen einen Kompromiß geschlossen. Sowohl die Versicherungsbeiträge wie die Höhe gewisser Leistungen wurden heraufgesetzt. Da die Versicherungsträger auf der einen Seite christliche, auf der andern sozialistische Versicherungen sind, diese letzten aber vor allem über finanzielle Schwierigkeiten klagen, wird die Opposition nicht müde, dieses Versagen den sozialistischen Versicherungen und ihrem mangelnden Verantwortungsgefühl zur Last zu legen. Dabei kritisieren die Christlich-Sozialen scharf, daß sich die sozialistischen Versicherungen um finanzielle Hilfe an den Staat wenden. Alles in allem haben nicht wenige Beobachter den Eindruck, daß die Regierungspolitik doch sehr parteiisch ist. Ihr Hauptanliegen besteht darin, eine immer anspruchsvollere Wählerschaft zufriedenzustellen, wobei man die öffentlichen Gelder zum Fenster hinauswirft. Weitere Anzeichen einer zweideutigen Politik, die sich den Anschein gibt, sich den Interessen der kleinen Leute anzunehmen, sind: die Erhöhung der Arbeitslosenunterstützung, obwohl bei der reichlich großzügigen und wenig praktischen Handhabung der mit ihr getriebene Mißbrauch offenkundig ist; ferner die Familienzulagen, wobei wieder einmal die Familien mit zahlreichen Kindern zugunsten derer mit zwei Kindern das Nachsehen haben.

Gewiß, die Erhöhung der Familienzulagen erscheint auf den ersten Blick als eine den Interessen der Familien günstige Maßnahme, und die sozialistische Propaganda verfehlt nicht, diese Geste der Regierung in das rechte Licht zu stellen. Sie unterstreicht z. B. die Koppelung von Zulage und Preisindex, das Berücksichtigen der Altersstufe und die nunmehr monatliche, allgemeine

Auszahlung. Aber diese Leistung darf nicht vergessen lassen, daß die Regierung die viel konkreteren Vorschläge der Liga der kinderreichen Familien nicht berücksichtigt hat. Dort aber hatte man z.B. gerade die Lage der Mutter ins Auge gefaßt, die zu Hause bleibt und drei oder mehr Kinder hat, usw.

Dadurch, daß man unter anderm die Unterstützung für die Mütter gestrichen hat, die zu Hause bleiben, hat man eine Prämie ausgesetzt für die Familie mit zwei Kindern, deren Mutter außerhalb arbeitet; die Familien mit mehr als zwei Kindern sind nicht in entsprechendem Maß begünstigt. Unter diesen Umständen kann man nicht behaupten, daß die Regierung sich bei ihrer Familienpolitik von gesunden und gerechten Grundsätzen hat leiten lassen.

Auf einem andern Sektor sieht sich die Regierung einer wachsenden Unzufriedenheit in den Reihen der eigenen, sonst so disziplinierten Sozialistischen Partei gegenüber. Die Arbeiterkundgebungen von Charleroi sprechen da eine deutliche Sprache. Wenn Van Acker samt dem Parteiführer und einigen Parteirednern nach Charleroi gefahren ist, um dort die „frohe Botschaft" zu verkünden, muß da etwas nicht stimmen. Offenbar handelt es sich nicht um Lohnforderungen allein. Vielmehr wirft man darüber hinaus dem Regierungschef Opportunismus vor. Er sieht sich gezwungen, auf die in sozialen Dingen eher konservativen liberalen Koalitionspartner Rücksicht zu nehmen, und kann nicht gleichzeitig den Forderungen der jungen, dynamischen Elemente der Partei nachgeben, die im übrigen wenig Neigung zeigen, sich von taktischen Argumenten beeindrucken zu lassen.

Als unlängst eine neue sozialistische Wochenzeitung „La Gauche" ins Leben trat – sie wurde durch den Präsidenten der Kammer, selbst ein altgedienter Sozialist, aus der Taufe gehoben –, mußten es sich einige Redakteure des für interne Parteikreise bestimmten Blattes gefallen lassen, vom Parteiführer Max Buset, der eifersüchtig über die einheitliche Linie der Regierungsgruppe wacht, zur Ordnung gerufen zu werden. Es ist im übrigen ein offenes Geheimnis, daß die Sozialisten dieses zeitweise Zusammenleben mit den Liberalen mit schmerzlichen Zugeständnissen an die Koalitionspartner bezahlen müssen. Die jungen Sozialisten, die frisch in die marxistische Ideologie eingeweiht worden sind, brennen ungeduldig auf tiefgreifende Strukturänderungen; sie wollen eine stärkere Kollektivierung des öffentlichen Lebens. Das sind Forderungen, die dem Zusammenhalt der Regierung gefährlich werden können. Die sozialistischen Führer aber wollen – wenigstens bis zu den Wahlen – an der Macht bleiben. Das müssen sie mit Opfern bezahlen.

Was soll man von den Liberalen sagen, die seit drei Jahren im Regierungsschiff mitfahren? In der öffentlichen Meinung gelten sie als Mitläufer und Geiseln, die man dazu braucht, gewisse Kreise des konservativen Bürgertums zu beruhigen. Ganz gewiß war z.B. von den 25 liberalen Abgeordneten, die zur Bildung der Linksmehrheit notwendig waren, nicht zu erwarten, daß sie etwa die Loi Collard zu Fall brächten.

Dennoch gibt es einen Punkt, in dem bei sämtlichen traditionellen belgischen Parteien volle Einmütigkeit besteht, das ist die Außenpolitik. Sowohl Paul van Zeeland unter der verflossenen christlich-sozialen Regierung wie Paul Henri Spaak im Kartell der Linken, beide nacheinander Außenminister, haben stets die gleiche Politik gut freundschaftlicher Beziehungen zu den verschiedenen in Brüssel akkreditierten Staaten gepflegt. Die Ernennung P. H. Spaaks zum Sekretär der NATO als Nachfolger von Lord Ismay wird von allen Parteien ehrlich bedauert; denn wenn Spaak auch den Direktiven seiner Partei in der Innenpolitik etwas sklavisch gefolgt ist, so hat er doch als Vertreter Belgiens nach außen eine große Unabhängigkeit an den Tag gelegt.

Die Kommunistische Partei, die im Abgeordnetenhaus nur 4 von 212 Sitzen zählt, erscheint in Belgien wie in den andern westlichen Ländern als eine Partei des Auslands; und die Niederwerfung

des ungarischen Aufstands durch die Sowjets hat auch in Belgien zu Aufsehen erregenden Austritten aus der KP geführt, die den Sozialisten zugute kamen.

Ein weiterer Aktivposten der gegenwärtigen Regierung ist die Aussöhnung gewisser Sozialistenführer mit König Leopold, die ganz in der Stille vor sich ging, doch darum nicht weniger ernst zu nehmen ist. Man wird sich erinnern, daß die vor einigen Jahren gegen den Ex-König betriebene Hetze, die ihn dann auch zu seiner Abdankung veranlaßte, bestimmten sozialistischen und kommunistischen Agitatoren zur Last gelegt wurde. Gewiß steht die Einführung der Republik weiter auf dem Programm einiger Linksparteien, anderseits hat der Führer der Sozialistischen Partei Belgiens bei der Eidesleistung des Königs Baudouin offen erklärt, daß die konstitutionelle Monarchie in Belgien eine politische Notwendigkeit darstelle. Die unlängst erfolgte Berufung des Ex-Königs Leopold zum Präsidenten der Studienkommission für Kernforschung ist ein klarer Beweis dafür, daß eine gewisse Animosität verschwunden ist. Es ist heute so, daß ganz Belgien um den Thron und den jungen König geschart ist, dem es übrigens gelungen ist, für seine Person viel Sympathie zu wecken.

Was wird die Zukunft bringen? Darüber wird die Wählerschaft in völliger Unabhängigkeit entscheiden. Inzwischen sind aller Augen auf die Partei der Christlich-Sozialen gerichtet, deren Position mit jedem Fehler der Linksmehrheit stärker wird. Sie ist auch zahlenmäßig im Parlament die stärkste Gruppe; zählt sie doch im Abgeordnetenhaus 96 und im Senat 79 Mandate.

Was bedeutet diese Partei heute? Vielleicht hilft es zum Verständnis, wenn wir die belgische Christlich-Soziale Partei (PSC) als eine Entsprechung der deutschen CDU/CSU ansehen, allerdings gleich mit dem wesentlichen Unterschied, daß die PSC geschlossen für die konstitutionelle Monarchie eintritt. Trotz des christlichen Namens besitzt die Partei keinerlei konfessionellen Charakter. Noch unlängst hat ihr Nationalpräsident Théo Lefèbvre wieder ausdrücklich erklärt, daß seine Partei allen belgischen Bürgern ohne Unterschied des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses offensteht. Da aber anderseits faktisch die Mehrzahl der Belgier römisch-katholisch ist, begreift man, daß sich die Partei, die sich im übrigen aus den verschiedensten sozialen Klassen zusammensetzt, in ihrer Doktrin auf das Naturrecht stützt und folglich die berufene Vorkämpferin für die Rechte der Person und der Familie darstellt. Innenpolitisch ist die PSC nicht die Partei einer bestimmten Klasse: sie zählt sowohl Bürgerliche wie Arbeiter und Angestellte in ihren Reihen. Darüber wundern sich übrigens die belgischen Marxisten nicht wenig; sie können kraft der Dogmen des historischen Materialismus die Welt nur in Funktion zum arbeitententenden Proletariat sehen.

Zweifellos bilden derart auseinandergehende Interessen zuweilen eine Schwierigkeit für den festen Zusammenhalt der Partei, und man muß offen zugeben, daß die Partei der Sozialisten straffer zusammengeschlossen ist als die andern Parteien. Nur kann man sich fragen, ob das für die Arbeitermassen selbst einen Gewinn bedeutet. Sowieso im Besitz geringer Bildung neigen sie nicht stark zu kritischer Stellungnahme. Für sie sind die Parolen der Gewerkschaftsführer Evangelium. Ist die sozialistische Einheit, auf die die andern Gruppen so gern mit Neid schauen, nicht selbst das Ergebnis der Ideologie, aus der die marxistische Intelligenz und Führerschicht lebt, und muß man nicht in dieser Uniformierung den Reflex einer Kollektivpsychose sehen, die aus dem marxistischen Glauben stammt?

Nur mit Sorge kann man diese Fragen stellen. Denn wer sieht nicht, daß die Freiheit des Denkens selbst auf dem Spiel steht und sich hier totalitärer Ungeist austoben könnte? Sind nicht schon die Tendenzen zu immer größerer Verstaatlichung, wie sie in der laufenden Legislaturperiode zu beobachten waren, Vorläufer einer Mentalität, die man endgültig überwunden glaubte?

Nein, so gesehen ist die PSC keine Einheitspartei, und sie kann stolz sein auf die Geistesfreiheit, die in ihren Reihen herrscht. Das ist so wahr, daß man sich daran gewöhnt hat, innerhalb der Partei selbst von einem rechten, konservativen, und einem linken Flügel zu sprechen, den die christlichen Demokraten bilden. Die christlich-soziale Presse, sowohl die wallonische wie die flämische, spiegelt dieselben Schattierungen wider und wahrt dieselbe Unabhängigkeit, so sehr, daß zur Zeit kein einziges Blatt als das Organ der PSC angesehen werden kann. Weder La libre Belgique noch La Cité können beanspruchen, parteioffiziell zu sein, während auf sozialistischer Seite Le Peuple offiziell als Organ des belgischen Sozialismus auftritt.

So viel über den Geist, der die PSC beseelt. Wenn auch ihr links vorstoßender Flügel sehr fortschrittliche soziale Auffassungen vertritt, so ist sie doch eine nicht-marxistische Partei. Das ist ein Zug, der oft nicht genug herausgestellt wird, weil man den Massen zu mißfallen fürchtet. In diesem Sinn wäre, wie uns scheint, die Propaganda klarer auf eine fortschrittliche soziale und wirtschaftliche Politik auszurichten, wie sie die christlich-soziale Regierung bereits begonnen hatte. Gewiß, weder Christlich-Soziale noch Sozialisten können allein auf eine absolute Mehrheit hoffen. Man muß also mit einer neuen Koalitionsregierung rechnen. In diesem Fall aber ist es gut, wenn klare Programme aufgestellt werden und die kommenden Verbindungen auf der Achtung vor den getroffenen Vereinbarungen basieren.

Was die für die belgischen Katholiken so wichtige Schulfrage betrifft, so wird die PSC, wenn ihr die Verantwortung zufallen sollte, ihre Bedingungen stellen. Sie wird als Beauftragte der Christlich-Sozialen eine größere Gerechtigkeit gegenüber den freien Schulen fordern, ohne darüber die Staatsschulen zu vernachlässigen. Zweifellos wird sie auf die Abschaffung der unseligen Loi Collard bestehen und so die christlichen Eltern den andern belgischen Bürgern, die ihre Kinder in die offizielle Schule schicken, gleichstellen. Wie jetzt die Marxisten sagen, handelt es sich nicht um eine Frage großen Vermögens, sondern um die Anwendung der strikten Gerechtigkeit: die Eltern, die ihre Kinder auf eine christliche Schule schicken, sind Staatsbürger und Steuerzahler wie die andern und haben das gleiche Recht auf Berücksichtigung wie diese.

Anderseits sind die Christlich-Sozialen nach den auf dem letzten Nationalkongreß der PSC in Namur gefaßten Entschließungen gewillt, allen Kindern bis zum Alter von 18 Jahren Schulgeldfreiheit zu gewähren, unabhängig von dem Schultyp, für den die Eltern sich entscheiden: Realschule, Lehrerbildungsanstalt, Mittelschule, Haushaltungsschule, Freie oder Staatsschule. Mit andern Worten: die PSC tritt für die Demokratisierung des Unterrichtswesens ein. Zu diesem Zweck fordert sie nicht nur kostenlosen Schulbesuch bis zum 18. Lebensjahr, sondern auch die Bewilligung einer größeren Zahl von Bursen. Tatsächlich ist es mit dem unentgeltlichen Unterricht allein noch nicht getan; durch den längeren Schulbesuch entgeht den Eltern die Hilfe ihrer Kinder, mit der sie rechneten. Um dieses entgehende Verdienst auszugleichen und den Schulbesuch zwischen 14 und 18 Jahren zu ermöglichen, will die PSC 20 000 zusätzliche Bursen von je 5000 bfrs. bewilligen; sie will ferner für den Besuch der Hochschule weitere 5000 Bursen in Höhe von 20 000 bfrs. aussetzen. Ebenso will die PSC die Zahl der Schulen vermehren.

Auf dem wirtschaftlichen Sektor will die Christlich-Soziale Partei die Eingriffe des Staates in den privaten Geschäftsbereich eingeschränkt wissen und tritt für die freie Wirtschaft ein, in der ein gesunder Wettstreit zum Erfolg des Tüchtigen führt und nicht Monopole und das Gesetz des Stärkeren das Feld beherrschen. Die Selbständigkeit der Privatunternehmen soll aufrechterhalten bleiben und diese gegen den Mißbrauch wirtschaftlicher Übermacht geschützt werden. Die Gesetzgebung habe auch den kleinen und mittleren Betrieben Schutz

gegen den Druck der Großunternehmen angedeihen zu lassen.

Konkret gesprochen: der Wille zum Sparen muß ermutigt werden, die Investitionen in Belgien selbst sind zu begünstigen, die Kohlenlager von Campine sollten ausgebeutet werden. Mit andern Worten: es gilt, kühne Initiativen zur Steigerung des Wohlstands zu ergreifen. In Anbetracht der technischen Reserven ist das Endziel, das die PSC anstrebt, nach den Worten von Pierre Vigny auf dem 12. Nationalkongreß in Namur: die Steigerung des Nationaleinkommens um 40%.

Indes lassen sich die Beschlüsse eines großen politischen Kongresses nicht in einem so gedrängten Überblick zusammenfassen. Die Fachausschüsse der Partei sind an der Arbeit. Die auf den verschiedenen politischen Gebieten gefaßten Beschlüsse – Familien- und Schulpolitik, Wirtschafts-, Agrar-, Kolonialpolitik – basieren auf Gutachten, die von anerkannten Fachleuten und Technikern ausgearbeitet wurden. Nichts ist dem Zufall überlassen worden. Sollte die Wählerschaft der PSC von neuem ihr Vertrauen schenken, werden die Christlich-Sozialen ihre Beteiligung an der Regierung von gewissen Mindestforderungen abhängig machen. Aber es ist müßig, vor den Wahlen ein Regierungsprogramm aufzustellen. Ein Regierungsprogramm wird sich nie vollständig mit den Entschließungen eines Parteikongresses decken. Da eine absolute Mehrheit sehr unwahrscheinlich ist, wird das Regierungsprogramm im Fall einer Beteiligung der PSC nur ein Kompromiß sein können. Das ist bei dem heute in Belgien geltenden Wahlsystem nicht anders möglich.

Das flämische Problem[1]

Es ist sehr wahrscheinlich, daß bei den bevorstehenden Wahlen im ganzen flämischen Gebiet die Kandidaten einer neuen Partei, der Volksunie, auftreten werden. Das bedeutet für die Christlich-Sozialen ein schweres Handicap und eine ernste Gefahr; denn viele Katholiken gehören zu den eifrigen Vertretern der flämischen Sache. Die belgischen Bischöfe haben die Katholiken bereits vor der Gefahr von „Splitterparteien" gewarnt. Aber diese Gefahr scheint unabwendbar.

Gegenwärtig gibt es im Parlament einen einzigen nationalen Flamen; voraussichtlich werden nach den Wahlen mehrere Vertreter der Volksunie im Parlament sitzen. Die neue Partei verspricht, alle katholischen Forderungen bezüglich der Schule, der Missionen usw. zu unterstützen; aber abgesehen davon will sie vor allem flämisch sein. Sie will der Diskriminierung der sogenannten „inciviques" ein Ende bereiten (das sind die Belgier, die während des Krieges Kollaborateure der deutschen Besatzungsmacht gewesen sind). Nach so viel Jahren sitzen immer noch ehemalige Kollaborateure im Gefängnis, und Tausende von ihnen haben ihre bürgerlichen und politischen Rechte noch nicht wiedererlangt. Es gab Kollaborateure unter den Flamen und Wallonen, doch der größte Teil der flämischen Bevölkerung fordert eine Amnestie für sie alle, was nicht heißt, daß man ihre Taten billigt. Aber man ist gegen die übermäßige Härte der Bestrafung, und zwar aus christlicher Nächstenliebe, aber auch aus dem Solidaritätsgefühl mit den flämischen Verurteilten.

Die Sozialisten und Liberalen suchen aus der Sache patriotisches Kapital zu schlagen, da viele Kollaborateure Katholiken sind. Die Christlich-Sozialen haben viel für sie getan, aber nicht genug. Bei den Christlich-Sozialen gibt es auch Wallonen; aber diese fürchten, daß man ihnen in ihrer Heimatprovinz, wo die Sozialisten in der Mehrzahl sind, im Wahlkampf mangelnden Patriotismus vorwirft, wenn sie in diesem Punkt die Flamen unterstützen. Es versteht sich, daß die Volksunie auch für sämtliche übrigen Forderungen der Flamen eintritt.

Emile Leeman

[1] Diese Schlußbemerkung stammt nicht vom Verfasser des voraufgehenden Aufsatzes, sondern wurde uns von einem flämischen Mitarbeiter zur Verfügung gestellt.
Die Schriftleitung

BESPRECHUNGEN

Altes Testament

Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. (472 S.) München 1957, Chr. Kaiser. Geb. DM 24,—.

Israel hat sich über Gott und sein eigenes Verhältnis zu ihm nicht in philosophischen Systemen, sondern in geschichtlichen Berichten Rechenschaft gegeben. Deshalb soll eine Theologie des AT nicht, wie es bisher üblich war, die Lehre von Gott, vom Bund, vom Volk, von den Heilsgütern usw. systematisch zusammenfassen, sondern die einzelnen Quellen ihrem Alter nach verfolgend die besondere Gestalt, die diese grundlegenden Erkenntnisse und Selbstdarstellungen annehmen, herausarbeiten und so zur Erkenntnis des geschichtlichen Werdens und Wandels führen. „Zweimal hat Jahwe in Israels Geschichte in sonderlicher Weise eingegriffen, um seinem Volk einen Grund des Heils zu legen. Zuerst in dem Komplex von Taten, die in dem Bekenntnis zu der kanonischen Heilsgeschichte (also von Abraham bis Josua) zusammengefaßt sind; zum andern in der Bestätigung Davids und seines Thrones für alle Zeiten" (352). Dazu kommt dann die Antwort, die Israel ausdrücklich in seiner Weisheitslehre auf die Fragen des Lebens gegeben hat. Die Propheten nehmen eine gesonderte Stellung ein, und die Darstellung ihrer Lehre ist einem weiteren Band vorbehalten. Ein einführender erster Hauptteil gibt einen Abriß der Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel.

Innerhalb der erwähnten Komplexe werden die einzelnen Quellschriften unterschieden und ihre besondere Auffassung herausgearbeitet, also im Hexateuch die Anschauungen des Jahwisten, des Elohisten, des Priesterkodex und des Deuteronomiums, für den zweiten Komplex die Geschichte von der Thronbesteigung Davids und von seiner Nachfolge, die Königspsalmen, die deuteronomistische und die chronistische Geschichtstheologie. Jedesmal wird gefragt, welche theologischen Anschauungen für den Schlußredaktor bei der Auswahl und der Zusammenstellung der einzelnen Teile bestimmend waren, was sich besonders an der Einlage von richtungweisenden Texten an wichtigen Punkten erkennen läßt. In dieser Weise werden nacheinander behandelt: die Urgeschichte, die Vätergeschichte, die Herausführung aus Ägypten, die Gottesoffenbarung am Sinai, die Wüstenwanderung, die Auffassung von Mose und seinem Amt, die Verleihung des Landes Kanaan, dann die Gesalbten Israels und zum Abschluß, wie bereits erwähnt, Israel vor Jahwe; in diesem Kapitel kommen die Psalmen, das Buch Job und das Leidensproblem, zuletzt die Skepsis des Predigers zur Sprache.

Es ist kein Zweifel, daß auf diese Weise das Bild der alttestamentlichen Theologie bunter und vielfältiger wird, daß auch die Entfaltung des Offenbarungsgutes, das stärkere Hervortreten mancher seiner Seiten in bestimmten Epochen sichtbarer wird. Im Herausheben des theologischen Gutes ist der Verf. sehr zurückhaltend, wohl zu sehr. Und doch betont er mehrfach, z. B. in der Frage des Schöpfungsglaubens, daß eine Ansicht oder eine Überzeugung unreflex schon lange bestehen kann, bevor sie sich infolge der geschichtlichen Verhältnisse auch reflex bewußt wird. Vielleicht liegt diese Zurückhaltung auch an der etwas einseitigen Betonung der Geschichtlichkeit der Offenbarung und des Verhältnisses Jahwes zu Israel. Immer wieder wird hervorgehoben, dieses Verhältnis sei dynamisch, ein bloßes Geschehen, und nicht statisch gewesen. Aber der wahre Gegensatz ist nicht statisch-dynamisch, der mehr auf die moderne Philosophie, vor allem den Idealismus, zurückgehen dürfte. Der wahre Gegensatz, um den es im Kampfe Jahwes mit den Baalen ging, war der zwischen Personhaft und Naturhaft. Das Personhafte, und damit auch die Offenbarung, schließt aber gewisse allzeit gültige Wahrheiten und Erkenntnisse nicht aus, wie ja gerade die Person durch ihre Selbstgleichheit in der Zeit der Grund für die Einheit des in der Zeit verfließenden einzelnen Menschenlebens und damit der Möglichkeit von Geschichte ist. Zu begrüßen ist das in der protestantischen Exegese sich neu erschließende Verständnis für den Kult und die Ablehnung eines übertriebenen und dem Menschen in keiner Weise angemessenen Spiritualismus, nach dem in früheren Jahrzehnten eine rationalistische Exegese die religiösen Erscheinungen beurteilte. So heißt es z. B.: „Es ist Willkür, sich einen geistigen »prophetischen« Jahweglauben zu rekonstruieren und die »priesterliche Kultreligion« als eine unerfreuliche Begleiterscheinung abzulehnen (258f.).

A. Brunner SJ

Wright, G. Ernest: Biblische Archäologie. (300 S., 220 Abb., 6 Karten) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 36,—.

Das Werk bietet, wie sein Titel anzeigt, eine biblische Archäologie. Was die Forschung in den letzten Jahren durch Ausgrabungen und Entzifferung neuer Texte dazu beigetragen hat, die Bibel aus ihrer eigenen Umwelt und aus der Welt des Vorderen Orients besser zu verstehen, ist hier zusam-

mengestellt. Und in dieser Zusammenstellung erscheint diese Leistung, so wenig der Boden des Heiligen Landes großartige Gebäude und Kunstwerke wieder hergegeben hat, als sehr bedeutend. Vielfach haben die Überreste die Berichte der Bibel bestätigen können; einzelne geschichtliche Fragen bleiben allerdings vorläufig ungelöst. Aber das Werk geht über eine Archäologie hinaus. Es begnügt sich nicht mit einer Aufzählung und Beschreibung der gefundenen Überreste, sondern stellt sie in das Geschehen hinein, dem sie ihren Ursprung verdanken. So ergibt sich tatsächlich eine Geschichte der Ereignisse und geistigen Strömungen des AT und NT. Dabei kommt die Eigenart und Einzigkeit der Religion Israels inmitten der kulturell oft überlegenen heidnischen Umwelt eindrucksvoll zur Geltung. Man hat bis jetzt allerlei kananäische Idole, aber kein Bild Jahwes gefunden. Zur prophetischen Literatur gibt es in der alten Welt keine Parallele. W. hebt auch die Bedeutung der neugefundenen Texte vom Toten Meer hervor. So sagt er, daß man jetzt erkennt, daß die Gedanken des Johannes sehr wohl auf dem Boden Palästinas erwachsen sein können, und es darum nicht mehr nötig sei, nach hellenistischen Einflüssen zu suchen. Aber bei vielen Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen der Gemeinde von Qumran und dem jungen Christentum sind die Unterschiede doch größer und wesentlicher. Was der Verf. S. 20 sagt, gibt die ehrfurchtsvolle Einstellung des ganzen Werks der Bibel gegenüber wieder: „Wir können jetzt erkennen, daß die Bibel zwar in jener alten Welt entstand, aber ihr nicht völlig angehört. Obgleich ihre Geschichte und ihr Volk Ähnlichkeit mit den benachbarten Völkern haben, so strahlt sie doch eine Atmosphäre, einen Geist, einen Glauben aus, die viel tiefer und völlig anders sind als irgendeine andere alte Literatur. Der Fortschritt der Archäologie, der Text-, Literatur- und der historischen Kritik hat nie die Tatsache verdunkelt, daß die Verfasser der Bibel religiöse und literarische Giganten der alten Zeit waren, wenn sie selbst das auch niemals ausgesprochen haben würden. Sie behaupteten, sie seien einfach Zeugen von Gottes Taten, und daß alles, was etwa durch sie erreicht wäre, Gottes Werk sei, nicht das ihre." — Die Übersetzung aus dem Englischen ist sehr gut. Die Abb. 190 wiedergegebene Inschrift steht auf dem Kopf.

A. Brunner SJ

Grollenberg, L. H. OP: Bildatlas zur Bibel. (164 S.) Gütersloh 1957, Carl Bertelsmann. DM 38,—.

Alle Freunde der Bibel, besonders aber alle, die die Bibel im Unterricht oder in Zirkeln andern zugänglich machen sollen, werden diesen Atlas sehr willkommen heißen. Er bietet ein Dreifaches. Zuerst eine Reihe schöner Karten zur Geschichte des Vorderen Orients, Israels und des Neuen Testaments. Die Erklärungen sind in die Karten selbst hineingedruckt, ohne die Übersichtlichkeit herabzusetzen, so daß die Geographie unmittelbar geschichtliche Tiefe erhält (auf K. 3 ist Aram Naharaim fälschlich mit „Gefilde von Aram" und Paddan Aram mit „Aram der Flüsse" zusammengestellt; es müßte umgekehrt sein). Dann einen Text, der die Geschichte Israels darstellt, wie sie sich inmitten der umliegenden Völker, soweit diese durch Ausgrabungen und Entzifferung der Texte heute bekannt ist, abgespielt hat. Endlich 408 Wiedergaben von Lichtbildern, die Landschaften, noch bestehende Ruinen alter Gebäude, Gebrauchsgegenstände und Statuen darstellen. Ein Register der in der Bibel und im Text erwähnten Namen von Personen und Orten gestattet es dem Leser der Bibel, die dort vorkommenden Eigennamen mit kurzen Notizen über ihre Geschichte rasch aufzufinden. Die Ausstattung des Werks ist sehr schön.

A. Brunner SJ

Affemann, Rudolf: Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung. (126 S.) Stuttgart 1957, Ernst Klett. Br. DM 13,50.

Hier stellt ein evangelischer Theologe, der zugleich Mediziner und Psychotherapeut ist, die Lehre Jungs der biblischen Lehre vom Menschen gegenüber. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Jung ständig Aussagen metaphysischer und religiöser Natur macht, obschon er offenbar nicht glaubt, solches zu tun. Das Göttliche setzt er dem Weltgrund gleich, vertritt also eine Art psychologistischen Pantheismus, der mit der Lehre der Bibel, die die Persönlichkeit sowohl Gottes wie des Menschen betont, nicht zu vereinbaren ist. Warum Jung solche Aussagen macht, nämlich weil er eine überholte Bewußtseinsphilosophie vertritt, darauf wird nicht eingegangen. — Leider übernimmt der Verf. unbesehen das falsche Verständnis Jungs von der Lehre vom Bösen als einer Privatio boni (61). Diese bedeutet keine Entwirklichung des Bösen noch versteht sie es als Mangel an Vollkommenheit oder als eine bloße Herabminderung oder Erweichung des Guten. Über das Papsttum wird die geschichtlich völlig unhaltbare Behauptung wiederholt, es habe dem mittelalterlichen Menschen den unmittelbaren Zugang zu Gott Vater verstellt, „weil der Mensch auf den Papst seinen Archetypus Gottvater richtete" (116f.)! Das ist auch schon deswegen unmöglich, weil der Papst nie als Stellvertreter von Gott Vater, sondern des Gottmenschen Christi angesehen wurde. Schließlich hat die alte Kirche nicht die Sexualität als solche als sündhaft angesehen. Wie hätte sie da die Ehe für ein Sakrament halten können! Nur gewisse Sekten und einige Re-

formatoren erklärten das Geschlechtliche als in sich sündhaft und doch unvermeidlich. A. Brunner SJ

Gelebtes Christentum

Grote, Maria: Dr. C. Sonnenschein in Berlin. Aus dem Wirken des Weltstadtapostels. Mit einem Geleitwort von Prof. E. Dovifat und 5 Bildtafeln. (155 S.) Berlin 1957, Morus-Verlag. Kart. DM 6,80.

Sonnenschein bleibt ein Phänomen, und es ist seiner engen Mitarbeiterin, Maria Grote, zu danken, daß sie mit solcher Treue das Gedächtnis an diesen außerordentlichen Priester wachzuhalten sucht: 1946 mit ihrem mehr biographischen Gedenkbuch „An den Ufern der Weltstadt" (Regensberg, Münster), jetzt mit diesem Erinnerungsband des Morus-Verlags. In dem neuen Werk wird Sonnenscheins Berliner Wirken (1918 bis 1929) von verschiedenen Seiten angepeilt. Das Soziale tritt stark hervor, bis zur Rastlosigkeit und Getriebenheit des unermüdlichen Helfenwollens, wo dann auch die Grenze einer solchen priesterlichen Existenz sichtbar wird. Doch daneben und darin steht immer die geistige Komponente: das Auffangen aller Weltstadtprobleme im Glauben an den Kyrios, das Überwölben aller Diesseitsfülle durch die Kuppel des Ewigen.

Wohl merkt man den Textproben aus den „Notizen" und den beigegebenen Fotos den Verschleiß der Jahre an (wie uns sein vielbemühter Fernsprecher altmodisch anmutet), und vieles läßt sich, da er tot ist, nicht mehr zum Leben erwecken; dennoch ist aus der Begegnung dieses genialen Rheinländers mit der Dynamik und Problematik Berlins ein Lichtbogen aufgeflammt, der uns noch immer fasziniert. Dabei wird Sonnenscheins soziale Leistung wohl noch von der geistigen übertroffen, daß er den Katholiken ein neues, aus dem Glauben geschöpftes Selbstbewußtsein zurückgeschenkt hat.

F. Hillig SJ

McLachlan, Laurentia: Freiheit des Geistes. Die Äbtissin Laurentia und Bernard Shaw. Aus dem Englischen übertragen von Jakob Laubach. (224 S.) Hamburg 1958, Claassen. DM 15,80.

Margaret McLachlan, mit dem Klosternamen Laurentia, war eine der großen Frauengestalten des Benediktinerinnenordens. 1866 in Schottland geboren, trat sie 1884 in das damals einzige englische Benediktinerinnenkloster Stanbrook ein. Wegen ihrer musikalischen Begabung wurde sie bald Organistin und Kantorin. Sie wurde in England Vorkämpferin der Reform des gregorianischen Chorals und der liturgischen Erneuerung, die von Solesmes ausging. Indem sie sich auch geschichtlichen Studien widmete, um die alte Überlieferung wieder lebendig zu machen, erwarb sie sich nicht nur wissenschaftliche Berühmtheit durch ihre Aufsätze und Forschungen, sondern wurde auch mit vielen Gelehrten ihrer Heimat bekannt, z. B. mit Sidney Cokerell. Daraus entwickelte sich ein reiches Apostolat, das sie vor allem als Äbtissin seit 1931 „als klausurierte Nonne ohne klausurierten Geist", wie Shaw sagte, ausübte. 1953 starb sie. Die vorliegende Lebensbeschreibung enthält als Kernstück den Bericht ihrer Freundschaft und ihres geistlichen Ringens mit G. B. Shaw, der sich in seinen Briefen an sie als „Bruder Bernard" unterschrieb. Die geistvolle und fromme Ordensfrau suchte vor allem den Dichter wieder dem Christentum näherzubringen. Für die Beurteilung des Dichters sind diese Briefe sehr wichtig. Es zeigt sich, daß seine Kühle und Frechheit weithin ein Kampf gegen eine große Schüchternheit sind, daß er eben im Grund sehr redlich, einfach und sogar demütig ist. Und aus Furcht vor der Übertragung menschlicher Dinge auf Gott bildet er sich seinen „erhabenen" Gottesbegriff, der nur das reine spirituelle Sein ausdrückt. Einzelne Bücher Shaws, z. B. „Ein Negermädchen sucht Gott", sind der Anlaß zu ausgiebigen Erörterungen, in denen bei aller Verschiedenheit der Standpunkte und der Verteidigung der Gottheit Christi durch die Äbtissin die freundschaftliche Achtung und Zuneigung gewahrt bleiben und die Leichtfertigkeit des Dichters sich als Mark einer ernsten Lebens- und Weltauffassung erweist. Die Übersetzung bietet zuweilen nicht das richtige Wort. H. Becher SJ

Carrouges, Michel: Charles de Foucauld. Der Beter in der Wüste. (368 S.) Freiburg 1958, Herder. Ln. DM 14,80.

Nach der klassischen Biographie von R. Bazin „Der Wüstenheilige" (Räber, Luzern), die ihren Wert behält, sind in Frankreich inzwischen eine ganze Reihe von Werken erschienen, die unsere Kenntnis von Foucauld vertieft und erweitert haben. Die jüngste, straff und lebendig geschriebene Darstellung seines Lebens von M. Carrouges faßt im wesentlichen all diese Ergebnisse zusammen und macht vor allem verständlich, worin das Neue, in die Zukunft Weisende in der Sendung Foucaulds besteht. Anders gesagt: sie zieht die Linien von Foucauld über dessen Tod hinaus bis zum Wirken der „Kleinen Brüder" und „Kleinen Schwestern von Jesus" aus, die inzwischen in seiner Nachfolge entstanden sind und heute von R. Voillaume betreut werden.

Es ist darum wichtig, daß die neue Biographie die Zustimmung von R. Voillaume gefunden hat und unter seinen Augen entstanden ist. Das gibt diesem Werk eine besondere Autorität. Wie der Untertitel an-

deutet (im Französischen: explorateur mystique), wird im Gegensatz zu anderen Foucauld-Büchern, die sich mehr mit den äußeren Abenteuern seines Lebens abgeben, hier der Ton auf seine geistige Sendung gelegt, auf sein Nazareth-Ideal: wie Jesus in Nazareth als Arbeiter unter den Armen, als Bruder unter den Menschenbrüdern, als Anbeter des Vaters zu leben. So tritt diese Lebensbeschreibung neben das Buch „Mitten in der Welt", in dem uns Voillaume eine erste Umrißzeichnung der geistigen Welt der „Kleinen Brüder und Schwestern" geschenkt hat. Wer den echten Foucauld kennenlernen will, sei eindringlich auf diese neue Biographie hingewiesen, die übrigens zuverlässig übertragen ist und sich auch in der Übersetzung gut liest. F. Hillig SJ

Père de Foucauld-Abbé Huvelin: Correspondance inédite. Préface de S. E. le Cardinal Feltin. Mise en texte, notes et index de Jean François Six. (309 S.) Mit mehreren Abbildungen. Tournai (Belgien) 1957, Desclée.

Abbé Huvelin war der Priester, unter dessen Einfluß Ch. de Foucauld sich 1886 bekehrte. Von der Stunde an verehrte ihn Foucauld als seinen geistlichen Vater und blieb mit ihm bis zu Huvelins Tod im Jahre 1910 in enger Fühlung. Er schrieb ihm ausführlich über seine Pläne, gab ihm Rechenschaft über sein Inneres und unterbreitete ihm seine Fragen. Abbé Huvelin antwortete meist kurz. Von 1890 bis 1910 reicht ihr Briefwechsel, dessen sämtliche Stücke hier, soweit sie erhalten sind, vollständig mitgeteilt werden. Nur an wenigen, im Text gekennzeichneten Stellen, hielt der Herausgeber mit Rücksicht auf Lebende eine Streichung für geboten. Zwischentexte, Anmerkungen und ein Register machen das Buch zu einer erstrangigen Quelle für die Kenntnis Foucaulds.

Der Briefwechsel bietet uns Einblick in das Werden seiner Berufung. Foucaulds Briefe sind schlicht, manchmal umständlich breit geschrieben; sie sind demütig, einzig von der Sorge um das Reich Gottes erfüllt. Ein großer Glaube an die Gnade der Führung in der Kirche spricht aus ihnen. „Wer euch hört ...", dieses Herrenwort bei Lk 10, 16 kehrt in einer Art heiliger Monotonie unter seiner Feder wieder, um es zu rechtfertigen, daß er den Abbé immer wieder mit seinen Anfragen belästigt. Zugleich ist es reizvoll, die Reaktionen des fernen Seelenführers zu beobachten, der es mit seinem begnadeten Schützling und der Fülle seiner Pläne wahrhaftig nicht leicht hat; zumal die Briefe oft Wochen brauchen und, wenn sie eintreffen, von den Ereignissen schon überholt sind. Ein klassisches Beispiel von Seelenführung und, wie uns scheint, nicht zuletzt darin beachtenswert, daß die Initiative vom Geführten bzw. vom Heiligen Geist ausgeht. Der Seelenführer mahnt und wartet und bremst. Das ist in der Regel die richtige Verteilung der Rollen.

F. Hillig SJ

Simon, Boris: Die Last der anderen. Abbé Pierre im Kampf für die Liebe. (371 S.) Heidelberg, Kerle. Ln. DM 12,80.

In den „Lumpensammlern von Emmaus" hatte B. Simon geschildert, wie das Siedlungswerk des Abbé Pierre entstand und sich die Gemeinschaft von Emmaus bildete. Inzwischen ist Abbé Pierre, den man nicht mit dem Arbeiterpriester gleichen Namens verwechseln darf, für die ganze Welt ein Begriff geworden, und sein Werk ist gewaltig gewachsen. Dieses Wachstum, die mit ihm gegebenen Krisen und seine Ausweitung in die Zukunft bilden den Gegenstand dieses neuen Buches. Wieder ist es kein trockener Bericht, sondern eine aus eigenem Mitleben erschütternd lebendig gestaltete Reportage, die übrigens von Elisabeth Serelman-Küchler ausgezeichnet übersetzt ist.

Wenn der Leser das Buch aus der Hand legt, stürmt eine Menge von Fragen auf ihn ein: Woher kommt es, daß es in Frankreich so viel krasses Elend gibt (oder ist ähnliches Elend bei uns in der Bundesrepublik nur äußerlich verdeckt)? Wie kann im Zeitalter der kollektiven Not und der kollektiven Sozialeinrichtungen der einzelne noch wirksam helfen? Muß man nicht hoffen, daß eine Hauptwirkung, die von Abbé Pierres Aktion ausgeht, das Aufrütteln der Öffentlichkeit, des Parlaments, der Behörden sein wird? Man fragt sich auch, ob es sich der Bericht mit der Verteilung von Licht und Schatten nicht zu leicht macht. Ein Clochard hat es hier leicht, in die Nähe der Helden und Heiligen aufzurücken, während auf der Bourgeoisie dunkle Schatten und Vorwürfe lasten. Wie dem auch sei, dieser Bericht vom Kampf des Priesters und seiner Getreuen für die Liebe, ist ein erregendes Kapitel aus dem überzeitlichen Kampf zwischen dem Geist des Evangeliums und der Trägheit und Stumpfheit der Menschen. Durch das ganze Buch geht die sehnsüchtige, schwermütige Frage: Warum ist das Gute in der Welt so schwach und hilflos? Dennoch ist es ein gläubiges und mutiges Buch. Sein Kerngedanke ist im Titel ausgesprochen: Jeder ist berufen, die Last der anderen mitzutragen. Was dann daraus wird, liegt in Gottes Hand. F. Hillig SJ

Fournier, Christiane: Stoßtrupps der Nächstenliebe. Arbeiterinnen im Untergrund von Paris. (196 S.) Heidelberg 1957, F. H. Kerle. Ln. DM 8,80.

Die Verfasserin stellt im vorliegenden Buch eine Reihe von Reportagen zusammen, die sie über die caritative Arbeit einiger Schwesternschaften von Paris (wohl für die Tagespresse) geschrieben hat. Dabei gehört ihre

deutliche Vorliebe den neuen Versuchen der Säkularinstitute, während sie sich den überlieferten Formen des Schwesternlebens gegenüber ziemlich ablehnend verhält. Man ist dann freilich überrascht festzustellen, daß nicht weniger als sechs der von ihr besprochenen Gemeinschaften aus dem 19. und 17. Jahrhundert stammen.

Die Berichte wenden sich stark ans Gemüt, und man wird allmählich einer frommen Reportage müde, zu deren ewigen Requisiten der Clochard, der Säufer und die Dirne gehören, während manche dieser Schwestern mit ihrem „himmlischen Lächeln" an Hollywood erinnern und wir über die Mitarbeiterinnen von Abbé R. hören „Jede von ihnen ist ein Gedicht der Gnade". Manches in diesem Buch nähert sich dem religiösen Kitsch, und die oft unzulängliche Übersetzung wirkt dem leider nicht entgegen. Wir wollen den Berichten gewiß nicht jede erbauliche Wirkung absprechen; aber man wünschte sich manches nüchterner und statistisch unterbaut. Es genügt nicht, vom „neuen Geist" zu sprechen, man muß ihn haben; und es ist oft besser, wenn er zwischen den Zeilen steht und indirekt sein Dasein erweist. F. Hillig SJ

Geschichte

Wege der Forschung, I: Die Entstehung des deutschen Reiches (Deutschland um 900). Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1928—1954 mit einem Vorwort von Hellmut Kämpf. (385 S.) Darmstadt 1956, Hermann Gentner. Ln. DM 12,80.

Es sind bereits früher als Beiträge für wissenschaftliche Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze, die hier herausgegeben werden. Warum sie nun in Buchform und vielfach ergänzt neu erscheinen, erklärt der Herausgeber im Vorwort. Private und öffentliche Bibliotheken haben im Kriege schwer gelitten. Es kann geschehen, daß Gelehrte und Studenten für bestimmte Themen keinen auch nur einigermaßen lückenlosen Handapparat zusammenbringen können, zumal wenn es sich um Literatur handelt, die in wenig verbreiteten Fachzeitschriften erschienen ist. Die Sammlung „Wege der Forschung" will hier abhelfen, wenigstens für einige Sparten, und darüber hinaus jenen beispringen, die keine großen Büchereien zur Hand haben, wie Lehrer und andere Gebildete in kleineren Städten und auf dem Lande.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das vorliegende Buch kein Geschichtswerk aus einem Guß darstellt. Da es sich vielmehr um Einzelaufsätze verschiedener Autoren handelt, ist es verständlich, daß oft nur Teilaspekte gewährt werden, die sich bisweilen inhaltlich überschneiden. Von Ernst Klebel werden geboten: „Die Ostgrenze des Karolingischen Reiches" und „Herzogtümer und Marken bis 900". Von Walter Schlesinger: „Kaiser Arnulf und die Entstehung des deutschen Staates und Volkes" und „Die Anfänge der deutschen Königswahl". Gerd Tellenbach ist dreimal vertreten: „Die Unteilbarkeit des Reiches. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte Deutschlands und Frankreichs". 2.: „Zur Geschichte Kaiser Arnulfs". 3.: „Wann ist das deutsche Reich entstanden?" Martin Lintzel bietet: „Zur Stellung der ostfränkischen Aristokratie beim Sturze Karls III. und der Entstehung der Stammesherzogtümer". Kurt Reindel: „Herzog Arnulf und das Regnum Bavariae". Manfred Hellmann: „Die Synode von Hohenaltheim" (916).

Auf einige besonders wichtige Punkte möchten wir ausdrücklich hinweisen. Nach Schlesinger (106) war der Staatsgedanke des deutschen Adels allein nicht tragfähig genug für einen starken deutschen Staat; „er bedurfte der Verbindung mit dem Reichsgedanken fränkischer Herkunft" (vgl. 108). Und Gerd Tellenbach ergänzt diese Feststellung, wenn er sagt (128): „Das Reich war nicht mehr ein Besitz des Königs, sondern die christliche Welt, die von Gott den Königen zu Schutz und Führung übertragen war".

Im ganzen gesehen, ist es wohl die monographische Eigenart der einzelnen Beiträge, die es mit sich bringt, daß das Religiöse und Kirchliche nicht in dem Maße mitspricht, wie es der damaligen engen Verbindung von Welt und Kirche entspräche. Der Aufsatz Hellmanns ergänzt hier nur unvollkommen. Die wirkliche Bedeutung der pseudo-isidorischen Fälschungen wird sowohl von Hellmann (298/99) als auch von Schlesinger weit überschätzt. So ist z. B. die pseudo-isidorische Regel: Dem Papste steht die Berufung und Bestätigung auch der Partikular-Synoden zu, nicht allgemeines und praktisches Recht geworden (vgl. dazu Lex. für Theologie und Kirche VIII, 551). G. F. Klenk SJ

Ferrara, Orestes: Alexander VI. Borgia. Mit einem Nachwort von Reinhold Schneider. (327 S.) Zürich 1957, Artemis Verlag. Ln. DM 22,80.

Ein Buch, das eine Sensation ist? Wie man's nimmt. Wer sich ehedem an der Dämonie des Bösen, wie es im überlieferten Bild der Borgia und besonders Alexanders VI. auftritt, berauscht hat, wird Ferraras Neuentwurf der Geschichte jenes Geschlechtes, wie er auf Grund erster Quellen entstanden ist, als aufsehenerregend, wenn nicht gar unerhört empfinden. Es wird jedoch auch die sachliche und ernste, ehrenwerte Geschichtswissenschaft in Verlegenheit gebracht. Wenn

das Ergebnis der Forschungen Ferraras stimmt — und er beruft sich auf Originaldokumente in italienischen und spanischen Archiven —, wird sie sich des Vorwurfs der Leichtfertigkeit kaum erwehren können.

Es ist nun freilich nicht so, daß es Ferrara gelänge, Alexander und alle seine in Rom lebenden Verwandten rein zu waschen und aus Übeltätern großen Formats Heilige zu machen. Keineswegs. Aber eines wird erreicht: ein Rankenwerk aus Verbrechen und perverser Sinnlichkeit wird als Legende entlarvt und niedergelegt, und das Geschlecht der Borgia tritt in den allgemeinen Rahmen seiner Zeit zurück, einer Zeit, die von einer unbändigen Gier nach Macht, Leben, Genuß und irdischen Freuden besessen war, vielleicht auf dem Untergrund einer inneren Unsicherheit, die eine neue Welt in ihrem Werden erzeugte: die Neuzeit. Ja, man muß sagen, in dieser Welt zählt, wenn Ferraras Werk Bestand hat, Alexander VI. noch zu den edleren, vornehmeren, überlegeneren und frömmeren Geistern. Und sowohl Italien als auch die Kirche hätten allen Grund, seine Verdienste anzuerkennen. Als Papst kämpfte Alexander VI. politisch an zwei Fronten: einer inneren im Kirchenstaat und einer äußeren gegen fremde Mächte. Im Inneren hatte er das Ziel, die päpstlichen Lande von den kleinen, grausamen Tyrannen zu befreien, die nominell im Namen des Papstes als Statthalter regierten, in Wirklichkeit aber selbstherrliche Despoten waren, die ihre Untertanen unterdrückten und aussogen. Nach außen suchte Alexander die französisch-spanischen Invasionen aufzuhalten und Italien vor der Fremdherrschaft zu bewahren.

Ist nun überhaupt denkbar, daß so viele Historiker, unter ihnen so viele namhafte und berühmte Gelehrte, wie Leopold von Ranke und Ludwig von Pastor, geirrt haben sollten? Daß keiner auf den Gedanken kam, den Dingen gründlich nachzugehen, bzw. keiner so kritisch war, die Quellen unabhängig von den gefärbten Brillen früherer Ausleger zu beurteilen? Diese Umwertung einer seit Jahrhunderten fixen geschichtlichen Größe führt zumindestens dazu, nachzudenken, ob denn Geschichtsforschung und -schreibung nicht überhaupt ein recht fragwürdiges Unterfangen sei. Reinhold Schneider vertieft diese Frage in seinem Nachwort zur Fragwürdigkeit unserer geschichtlichen Existenz überhaupt. — Indes, warten wir ab. Die zünftigen Historiker haben jetzt das Wort. G. F. Klenk SJ

Leontovitsch, Victor: Geschichte des Liberalismus in Rußland. (426 S.) Frankfurt/M. 1957, Vittorio Klostermann (Aus der Sammlung Frankfurter wissenschaftliche Beiträge, Kulturwissenschaftliche Reihe, Band 10). Br. DM 30,—.

Der Verf. spricht von einem Liberalismus sehr gemäßigter Art. Einerseits ist Liberalismus für die Freiheit des einzelnen, für unbeschränkte Freiheit des Unternehmertums und der Initiative. Anderseits wird gesagt, daß echter Liberalismus konservativ sei und in seinen Reformen behutsam vorangehe ohne Bruch der historischen Überlieferung, ohne Umsturz und rohe Gewalt, ein Gegner des Absolutismus, sei er monarchisch oder formaldemokratisch — immer für die Grundrechte der Einzelpersönlichkeit. Es wird zwar nicht immer einsichtig, wie etwa unbeschränkte Unternehmerfreiheit und soziale Pflicht harmonieren sollen, aber man nimmt gerne zur Kenntnis, daß ein Ausgleich angestrebt wird.

Unter den Grundrechten des Menschen, vorab der Einzelpersönlichkeit, schimmert bisweilen ein echtes Naturrecht auf als letzte Instanz gegen fürstliche, formaldemokratische oder sozialrevolutionäre Despotien. Das zum Begriff des Liberalismus, wie ihn der Verf. versteht.

Was nun seine Geschichte in Rußland angeht, fehlen ihm die günstigen Ausgangsbasen des westeuropäischen Liberalismus. Als solche sieht Leontovitsch z. B. an: Feudalismus und Freiheit der Kirche (Souveränität der Päpste im Mittelalter). Der russische Liberalismus sieht sich einer unbegrenzten Staatsgewalt gegenüber, die weder zivile noch politische Eigenrechte des Untertanen anerkennt. Trotzdem gelingt dem Liberalismus die Auflockerung. Einige Rückschläge, besonders unter Paul I. und Alexander III., abgerechnet, erkennen wir eine langsame Befreiung des russischen Menschen. Sie schreitet fort von ihren Anfängen unter Katharina II. bis zu Nikolaus II. Es sind die Zaren selbst und die einsichtigen Kreise der herrschenden Oberschicht, von denen diese Befreiung ausgeht.

Zuerst wird der Adel ziviles Rechtssubjekt, es folgen die Städter. Auch die Bauern vergißt man nicht. Aber nur unter tausend Schwierigkeiten geht es hier voran. Man will die Bauern schützen, auch schützen vor der Verderbnis allzu großer Freizügigkeit, und mit all dem, mit einer Menge guten Willens und einem großen Verschleiß an Menschenfreundlichkeit geht alles zu schwerfällig voran. Oder anders gesehen: die Ereignisse der Umwelt, der Einbruch revolutionärer Ideen lassen dem schwerbeweglichen russischen Riesen nicht die Zeit, die er nötig hätte — Jahrzehnte, Jahrhunderte —, um das Reformwerk zu vollenden. Alles überstürzt sich. Die bürgerliche Schicht und die Intelligenz fordern stürmisch die politische Freizügigkeit, d. h. Mitbestimmung in der Staatsgewalt. Sie gehen dabei über das hier und jetzt Angemessene und Mögliche hinaus; sie haben keine Geduld. Sie sind politisch zu einem sehr großen Teil radikal

und streben über eine konstitutionelle Monarchie hinaus dem reinen Parlamentarismus oder gar dem Sozialismus zu — zu einer Zeit, wo der Bauer noch nicht einmal die volle zivile Rechtsbürgerschaft erreicht hat. Er denkt noch allzu stark als Höriger des Staates oder als Glied des Mir-Kollektivs (dörfliche Feldgemeinschaft) und zu wenig als dieser Bauer auf dieser seiner persönlich eigenen Scholle. Als dann aus dem Untergrund der adligen und bürgerlichen Nihilisten die Revolution aufsteigt, fehlt der liberal-konservativen Regierung und dem Zaren der natürliche Bundesgenosse: der selbstbewußte freie und jedem sozialistischen Experiment abgeneigte Bauer. Der Krieg von 1914 und die Revolution von 1917 verhinderten, daß das russische Landvolk das wurde, was das westeuropäische bisher gewesen ist: ein Gegner des gewalttätigen Umsturzes und des Kollektivs. Und warum, so muß man fragen, wagte die russische Führungsschicht unter diesen Umständen 1914 den Krieg?

Ein Buch, dem ein Platz nicht nur in der russischen, sondern auch der gesamteuropäischen Geschichtswissenschaft gebührt. Schade, daß der Text zu stark mit russischen Originalausdrücken gesprenkelt ist und die Personennamen meist nicht in deutscher Schreibweise wiedergegeben sind.

G. F. Klenk SJ

Heinzel, Erwin: Lexikon historischer Ereignisse und Personen in Kunst, Literatur und Musik. Mit 17 Bildtafeln (XXVI u. 782 S.) Wien 1957, Brüder Hollinek. DM 19,80.

Schon früher machten Geschichtsbücher, vor allem wenn sie für die Schulen bestimmt waren, auf dichterische Gestaltungen von Persönlichkeiten und Ereignissen aufmerksam. Aber es fehlte ein Buch, das sich bemühte, die Verbindungen von Geschichte und Kunst allgemein und umfassend darzulegen. Dies ist im vorliegenden Lexikon in vorbildlicher Weise geschehen. Geschichtliche Persönlichkeiten bis zum Ende des ersten Weltkrieges, über 1500 an der Zahl, werden angeführt und kurz die wesentlichen Tatsachen genannt, die in der künstlerischen Gestaltung ihren Niederschlag fanden, mit Hinweisen auf andere Personen und Geschehnisse. Dann folgen gegliedert nach Dichtungsgattungen die einzelnen Werke der deutschen und fremden Literatur, die Werke der Plastik, Malerei und Graphik, die musikalischen Schöpfungen (Oper, Oratorien usw.), auch Memoiren sowie sprachlich meisterhafte Darstellungen aus der Hand der Historiker. So ist ein Nachschlagewerk entstanden, das dem Gelehrten wie dem Liebhaber reichen und zuverlässigen Aufschluß bietet.

H. Becher SJ

Biographisches

Fittkau, Gerhard: Mein dreiunddreißigstes Jahr. (340 S.) München 1957, Kösel. DM 15,50.

Maurina, Zenta: Die eisernen Riegel zerbrechen. Geschichte eines Lebens. (584 S.) Memmingen 1957, M. Dietrich. DM 18,50.

Das 33. Lebensjahr begann der Verf. als Pfarrer in einem kleinen Dorf des Ermlandes. Es waren die letzten Wochen der nationalsozialistischen Zeit 1945. Den Flüchtlingen und den geschlagenen Truppen folgten die Russen. Sie schleppten die Arbeitsfähigen fort. Fittkau kam mit vielen anderen in die Petschora. Da er schwer erkrankte, wurde er im folgenden Jahr zurückbefördert und erreichte Berlin. Der Verf. schreibt ohne jede Kunst und ohne schriftstellerische Gewandtheit, nur ehrlich und ergriffen: Ein Stöhnen ob des Übermaßes der Leiden und Greuel und doch wieder ein geistiges Sich-aufraffen in Liebe und Bereitschaft zur Buße und zur Sühne. Naturgemäß spricht er von sich, seinen Ängsten und ihrer Überwindung, seinem Tun, seinem Leiden. Aber er ist sich selbst nicht näher als seine Pfarrkinder, seine Mitgefangenen, selbst die Ungeheuer von Henkersknechten, die ihn quälen. Es sind Russen und auch Mitgefangene, Ausgeburten der Hölle. Selbst der Leser muß immer wieder gegen Rachegefühle ankämpfen. Dennoch ist das Ganze letztlich ein Preisgesang auf Gott, der den Menschen in seiner größten Erniedrigung zum Heldentum des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe erhebt. So wird das Buch gerade in seiner Kunstlosigkeit zu einem beredten Zeugnis der Wahrheit, auch insofern es ohne ein unmittelbares theoretisches Wort zeigt, daß man zwischen Gott und dem Teufel wählen muß und nicht daran denken kann, sich gut zu beiden zu stellen.

Die Wirkkraft des schmucklosen Wortes, wenn es ein Ergriffener ausspricht, wird besonders deutlich, wenn man das Buch der lettischen Dichterin mit dem von Fittkau vergleicht. Sie beschreibt die Ereignisse von 1939—1946, die letzten Wochen der Freiheit in Riga, die teuflische Hinterlist und Gewalttätigkeit der Russen nach dem Vertrag mit Hitler, die Leiden der Letten während der deutschen Besetzung, die Flucht vor den Russen 1944, das Ende des Krieges in Deutschland mit den Grausamkeiten und Erbärmlichkeiten der kriegführenden Parteien und der Bevölkerung, aber auch die Hilfsbereitschaft so vieler einzelner bis zur Auswanderung nach Schweden. Das Grauen ist nicht geringer als bei Fittkau. Die Lieblosigkeit, Stumpfheit, Bosheit und Grausamkeit der Menschen sind schrecklich und machen die Welt zur Hölle. Und doch bleibt auch hier die Liebe und vertieft sich der Glaube an Gott als den alleinigen Halt und

Trost in den Schrecken. Aber die etwas gespreizte Sprache, die Reflexionen und die Selbstbespiegelung der Verfasserin — so wertvoll und richtig manche Urteile und Erörterungen sein mögen — rauben dem Ganzen doch viel an Eindringlichkeit. Wenn sie mit vielen Worten versucht, den Sinn des Leidens zu enthüllen, so erreicht sie doch viel weniger als Fittkau. Der Stoff und der zu bewältigende Gehalt verlangen entweder den Verzicht auf künstlerische Mittel oder eine bedeutend höhere Kraft, wie sie etwa Franz Werfel in den 40 Tagen der Musa Dagh zeigte, Maurina aber nicht zu besitzen scheint. Trotzdem ist auch dieses Buch ein Dokument jener Vorgänge und eine Widerlegung aller Koexistenzphantasien. H. Becher SJ

Adalbert Prinz von Bayern: Max I. Joseph von Bayern. Pfalzgraf, Kurfürst und König. Mit 16 Abbildungen (XII u. 892 S.) München 1957, F. Bruckmann. DM 28,—.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß auch für die wesentliche Erkenntnis geschichtlicher Vorgänge die amtlichen Staatsarchive nicht genügen, sie vielmehr durch die Familiennachrichten der handelnden Persönlichkeiten zu ergänzen sind, so lieferte ihn dieses Werk, die Frucht höchst sorgfältiger und allseitiger Forschung. Als zweitgeborener Sohn des Herzogs von Pfalz-Zweibrücken hätte Max Joseph (1756—1825) an sich als einfacher Pfalzgraf sein Leben beschlossen; aber schon früh sah seine Umgebung voraus, daß er seinen Bruder überleben und nach dem Aussterben der anderen pfalz-bayrischen Linien an die Spitze des Hauses Wittelsbach treten würde. In der Tat wurde er 1795 Herzog, 1799 Kurfürst und 1806 der erste König von Bayern. In seiner Jugend schon im französischen Militärdienst, hatte er starke Beziehungen zu Paris und war dem Hof freundschaftlich verbunden, ohne daß er deswegen aufgehört hätte, Deutscher zu sein. Die nationalistischen Gedanken haben erst später größeren Einfluß gehabt. Wie überhaupt im Elsaß verband sich in ihm das deutsche Gefühl mit der Freundschaft zum Nachbarvolk. Man wird es dem Verf. nicht verübeln, wenn er die moralische Verwilderung des Adels und die religiöse Lockerung nicht allzu stark hervorhebt. Sie werden dem Leser ohne besondere Akzente genügend deutlich. Er unterschlägt auch nicht die negativen Urteile der Zeitgenossen und macht aus Max I. nicht einen Helden oder einen geistig überragenden Fürsten. Seine durchschnittliche Begabung wird allerdings seit seiner Jugend liebenswürdig gehoben durch eine Reihe von menschlich freundlichen Zügen seines schlichten Wesens, zu denen später eine bemerkenswerte Zähigkeit tritt, mit der er die territoriale Vergrößerung Bayerns im Auge behält und so der äußere Schöpfer des Landes wird, das sein Staatsminister Montgelas zu einem modernen zentralistischen Staat ausbaut. Daß die königliche Familie ein ziemlich oberflächliches Herrenleben führt, das im gesellschaftlichen Leben und in Familienpolitik aufgeht, wird nicht verschwiegen. Bemerkenswert sind im Gegensatz dazu die Tagebuchaufzeichnungen des ältesten Sohnes des Königs, seines Nachfolgers Ludwig I.

Der Verf. verzichtet von vornherein darauf, Max in die geistigen Strömungen der Zeit hineinzustellen, die ihm nach Ausweis der benutzten Literatur bekannt sind. Die Illuminaten und ihre Gegner, unter ihnen einzelne Exjesuiten, werden nicht näher gekennzeichnet. Auch manche andere umstrittene Persönlichkeiten werden nur genannt und nicht gewürdigt. Der Verf. spricht den Kurfürsten und König sowie Montgelas frei von den mit der Säkularisation verbundenen Zerstörungen. Es ist aber wohl noch belastender für sie, daß sie gar nicht an das Kulturfeindliche dieser Vorgänge gedacht zu haben scheinen. Der territoriale Gewinn für das Land Bayern wird allein behandelt, ohne daß über das Land hinausgehende Gesichtspunkte, der Gedanke des Rechts, das Verhältnis von Einzelstaat zum gesamten Deutschland und der europäischen Völkergemeinschaft oder von den Fürstenfamilien zu ihren Völkern die Rede wäre. Bezeichnend dafür ist die Behandlung, die Fürst Metternich erfährt, dessen politisches Weltbild und diplomatische Leistung nicht gewürdigt werden. Auch die innerpolitischen Auseinandersetzungen in Bayern sowie die kirchenpolitischen Vorgänge (Konkordat, Religionsedikt, Tegernseer Erklärung) finden keine eingehende Darstellung. Der Verf. beschränkt sich streng darauf, das private Leben des Königs und seiner Familie und ihre Verbindung mit dem Kaiserhaus, mit Preußen, Württemberg, Baden usw. zu erzählen. Der Hauptvorzug seines Werkes ist die vornehme, klare und objektive Behandlung seines Gegenstandes. H. Becher SJ

Amelunxen, Rudolf: Kleines Panoptikum. Acht Männer und eine Frau. (169 S.) Essen 1957, Ruhrländische Verlagsgesellschaft. DM 7,80.

In der schon im „Kölner Ereignis" (siehe diese Zs. 151 [1952] 149 f.) wirksamen Schreibweise zeichnet der Verfasser neun Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens (H. Landois, Christine Teusch, Otto Braun, Wilhelm II., Clemens August v. Galen, Carl Sonnenschein, Hugo am Zehnhoff, Franz v. Papen, J. Bautz). Er will nicht so sehr ausgefeilte Geschichtsbilder geben als ein Lehrbuch über die Bedingungen und Gefahren, die sich bei denen auswirken, die der eigene Wille oder die Verhältnisse in den Dienst der Allgemeinheit und des Volkes stellen. H. Becher SJ

Muße in verwandelter Welt

JOHANNES M. HOLLENBACH SJ

Die moderne Arbeitswelt setzt uns ständig unter Druck. Wir fühlen uns mit Arbeit überlastet, haben keine Zeit mehr, uns auf höhere Werte zu besinnen. Wir leiden unter diesem Zustand — und meinen doch, uns den Anforderungen der modernen Arbeitswelt immer wieder anpassen zu müssen. Wer heute nicht bereit ist, etwas zu schaffen, zu machen, zu planen — mit einem Wort: im aktiven „Einsatz" zu stehen, der könnte leicht als tatenlos und träge gelten. Wer seine Arbeit als leicht und mühelos bezeichnen wollte, über den würde man sich sittlich entrüsten. Wer schließlich durch seine Arbeit keinen materiellen Nutzen für sich oder die Gemeinschaft einbringt, gilt als lebensuntüchtig, als Niete und Tagedieb.

Das alles steht in größtem Gegensatz zur Muße. Denn Muße ist Zeit der Sehnsucht und Besinnung; ist freies Spiel der Kräfte und ist schließlich gleichnishafte Erfüllung des menschlichen Verlangens nach Glück und Geborgenheit. In Mußestunden sollten wir den Sinn unseres Daseins nicht nur erkennen, sondern erfahren. Da sollten wir zur inneren Gewißheit kommen, daß unsere Sehnsucht nach Unendlichkeit und das Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis keine Illusion sind. Aber die äußeren Bedingungen der modernen Arbeitswelt und die arbeitswütige Haltung des modernen Menschen scheinen es unmöglich zu machen, Zeit und Ruhe zu solcher Muße aufzubringen.

I. Verwandelte äußere Bedingungen der Muße

Spannungsunterschied zwischen Arbeitszeit und Freizeit

Unsere Arbeitswelt ist geprägt durch die Technisierung. In untechnisierter Arbeitswelt konnte der einzelne sein Arbeitstempo leichter selbst bestimmen. Wer sich allerdings durch schwerste Arbeit nur kärglichen Lohn verdiente, war nicht so glücklich dran. Oft war es aber dann die *Art* der Arbeit selbst, die den Menschen zur Besinnung führte. Der Landwirt erlebte die Abhängigkeit von den Naturkräften. Der moderne Mensch dagegen ist nicht mehr gewohnt, auf das Wachsen der Früchte seiner Arbeit zu warten. Wo erlebt er noch die Abhängigkeit seiner Arbeit von unberechenbaren Mächten? Die Art der Arbeit und das Arbeitstempo der untechnisierten Ar-

beitswelt entsprach vorwiegend dem natürlichen Rhythmus des einzelnen Tages, der Jahreszeiten und dem des menschlichen Organismus. Infolgedessen war man bei der Arbeit nicht so übermäßig körperlich und seelisch angespannt. So erwartete man die Zeit nach getaner Arbeit nicht so bewußt als „freie Zeit". Man bedurfte der freien Zeit weniger, weil einen die Arbeit nicht so total mit Beschlag belegte.

Das Bedürfnis nach Freizeit in der modernen Arbeitswelt ist nicht durch längere Arbeitszeit entstanden — früher hat man länger gearbeitet —, sondern durch die intensive Anspannung und Konzentration auf den einseitigen Arbeitsprozeß, in den der einzelne nunmehr eingespannt ist. Acht Stunden hintereinander intensiv eine relativ eintönige Arbeit zu leisten, strengt Leib und Seele mehr an, als sechzehn Stunden gemächlich und abwechslungsreich zu arbeiten. Gerade der psychische Druck, der durch die Normierung der Arbeitszeit, durch die Festsetzung des Arbeitspensums, durch die ausgeklügelte Kontrolle der Arbeitsweise entsteht, steigert die Anspannung und fordert Entspannung in der Freizeit. Viele Menschen wissen mit ihrer freien Zeit deshalb nichts anzufangen, weil sie leiblich zu abgespannt und seelisch zu müde sind, um sich noch höheren Interessen widmen zu können. Fast automatisch neigen sie darum zu jenen Arten der Entspannung, die möglichst wenig Denk- und Willensanstrengung erfordern, d. h. zu bildhafter Abwechslung und passiver Entgegennahme bereits fertig präparierter Vergnügungsmittel, die sie ohne viel eigene Initiative konsumieren können.

Erholung als notwendige Vorübung zur Muße

Ist der Mensch der modernen Arbeitswelt leiblich und seelisch überhaupt noch imstande, nach der intensiven Arbeitsanspannung unmittelbar zur Muße überzugehen? Der größere Gegensatz zwischen Anspannung während der Arbeit und Erschlaffung in der Freizeit macht es den meisten unmöglich, sich ohne einen Übergang der Muße hinzugeben. Zwischen Arbeitszeit und Muße muß also leibliche und seelische *Erholung* eingeschaltet werden. So könnte z. B. der freie Samstag dieser notwendigen leibseelischen Erholung dienen, um am Sonntag tatsächlich Zeit und Kraft zur Besinnung, zur inneren und äußeren Feier zu haben. Da wir um unserer höheren Bestimmung willen zur Muße verpflichtet sind, ist die Erholung als Vorübung zur Muße unentbehrlich. Dazu gehören gesunde Körperpflege, ästhetische Wohnungsgestaltung, geselliges Beisammensein, gemeinsames Spiel usw. Die fertig dargebotenen Vergnügungs- und Entspannungsmittel außerhalb des Heimes und Radio und Fernsehen im Heim verleiten sehr oft zur Vernachlässigung der privaten Erholung. Erzieht man sich nicht zu privater Erholung im eigenen Heim und in eigener Regie, dann wird auch das Bedürfnis nach innerer Besinnung und nach echter geistseelischer Geborgenheit immer wieder erstickt. Man bleibt unzufrieden und ist ständig auf der Flucht vor dem Sinn des Lebens aus lauter Müdigkeit.

Das Hobby als Vorübung zur Muße

Neben der gegensätzlichen Spannung zwischen Arbeitszeit und Freizeit ist auch die Art der modernen Arbeit selbst ein weiterer Grund zur Erschwernis der Muße. Durchweg ist der einzelne im organisierten Arbeitsprozeß darauf angewiesen, seine Arbeit als Teilfunktion zu verrichten. Er leistet seine Arbeit als einen eng umschriebenen Ausschnitt im Arbeitsprozeß. Darum erlebt er nur selten die Freude über eine selbständige und schöpferische Leistung. Das wirkt lähmend auf die eigene Initiative, und das Interesse an größeren Zusammenhängen stumpft ab. Man erledigt sein Arbeitspensum, um Geld zu verdienen und sich dann etwas leisten zu können, was von der Arbeit ablenkt. Ablenkung ist noch nicht Muße.

Muße ist nur dort möglich, wo eigenes schöpferisches Interesse oder wenigstens Interesse für schöpferische Tätigkeit anderer geweckt wird. Denn Muße als freies Spiel der Kräfte erfordert Wachheit des Geistes für Betätigungen, die über den reinen Sach- und Zweckbereich der Arbeit hinausgehen. Weil die moderne Arbeitsweise den Interessenhorizont einschränkt, muß also auch hier eine Brücke zur Muße geschlagen werden: durch bewußte Weckung zweckfreien Interesses, z. B. in der Form des *Hobby*. Neben der Erholung ist das Hobby, d. h. die Lieblingsbeschäftigung, heute eine notwendige Vorübung zur Muße. Beim Hobby betätigt man sich nicht um des Nutzens willen, sondern einfach deshalb, weil es Spaß macht, weil es Freude macht, mag dabei auch nebenher ein Nutzen herausspringen.

Erholung und Hobby sind noch nicht Muße; sind aber heute notwendig, um Muße zu ermöglichen, d. h. jene Ruhe der Besinnung und der zweckfreien Betätigung vorzubereiten, die uns den Sinn des Lebens tiefer erfassen und konkret erfahren läßt.

II. Ernüchtertes Lebensgefühl

Nicht nur die Arbeit in der modernen Welt, sondern auch das Leben in technisierter Welt prägt das Verhalten zur Welt und das Lebensgefühl des Menschen um.

Außenweltzuwendung

Alle unsere Sinne müssen sich in der technisierten Welt auf äußere Vorgänge und Erlebnisse stark konzentrieren. Wir lauschen nicht mehr dem Gezwitscher der Vögel und dem Rauschen der Bäume, sondern werden mit technischen Geräuschen überflutet: Radio, Motorrad, Auto, Flugzeug, Schreibmaschine, Diktaphon usw. Die Schönheiten der Natur und die Wolken des Himmels können wir nicht träumend betrachten. Denn wir müssen auf die Verkehrsregeln und Verkehrszeichen achten, müssen mehr Rücksicht nehmen und größere Vorsicht üben. Ständig werden wir gezwungen, uns auf neue äußere Vorgänge und Erlebnisse zu konzentrieren. So haben

wir weder Zeit noch Kraft noch Lust, Erlebtes in eigener Besinnung tiefer zu verarbeiten. Die moderne Lebenswelt unterbindet weitgehend die besinnliche Verarbeitung der Eindrücke und Erlebnisse.

Entwurzeltes Naturerleben

In einer untechnisierten Welt erlebte der Mensch — auch der christliche — sich selbst als ein Stück des Naturkosmos. Er fühlte sich naturverbunden. In den Naturkräften sah er entweder dämonische oder zauberische Wesen am Werk; oder er erlebte die Schönheiten der Welt mit romantischen Gefühlen, mit mehr Gemütstiefe. Der moderne Mensch hat die Welt nüchtern zu sehen und zu erleben gelernt. Er durchforscht sie und nimmt ihr so den dämonischen und zauberischen Charakter. Er zerlegt sie in ihre Bestandteile, entdeckt bisher unbekannte Eigenschaften, die es dem Menschen gestatten, sich selbst aus diesen Entdeckungen tiefer zu begreifen und neue Lebensmöglichkeiten zu schaffen.

Mit dieser Ernüchterung des Naturerlebens gelingt es uns nicht mehr, die Welt als unmittelbare Offenbarung der Herrlichkeit Gottes zu sehen. Der moderne Mensch, der durch die Praxis des Lebens so einschneidend zur Ernüchterung des Naturerlebens geführt wurde, kann in der materiellen Natur weder einen selbständigen Sinn entdecken noch die unmittelbare Nähe Gottes bewundern. Denn alles, was ihm die moderne Wissenschaft und Technik von dieser Welt bezeugen, ist ständig nur eine Offenbarung des Menschen selbst; zeigt ihm immer neu, was er selbst ist und was er kann; bringt ihn in bisher unbekannte Versuchungen zum Mißbrauch der Naturkräfte; gibt also Zeugnis für des Menschen Macht und Ohnmacht.

Die Außenweltzuwendung unserer Sinne und die Ernüchterung des Naturerlebens scheinen somit auch die Gefühlsbereitschaft zur Muße zu beseitigen: die Bereitschaft zu schöpferischer Verarbeitung der Erlebnisse und die Gemütstiefe, die früher durch das Naturerleben angesprochen wurde.

III. Ernüchtertes Weltverständnis

Die Außenweltzuwendung hat aber noch tiefergehende Folgen für den heutigen Menschen. Er verliert dadurch die notwendige Ruhe und Zeit zur Besinnung auf das Wesentliche und den Blick fürs Ganze. Die ständige Erweiterung des Wissens hat neue Bereiche erschlossen. Die Vielfalt des Erlebten und zu Erlernenden steigert sich unübersehbar. Die Gesamtschau des Lebens tritt zurück vor der Notwendigkeit, sich spezielle Kenntnisse für einen bestimmten Beruf und für einen Ausschnitt aus dem Arbeitsprozeß anzueignen, damit man überhaupt noch konkurrenzfähig den irdischen Beruf erfüllen kann. Infolgedessen irrt das ernüchterte Lebensgefühl am Rand eines bodenlos anmutenden Abgrunds.

Neues Lebensgefühl im Streit mit überholten Vorstellungen

Diese Beschränkung der Sicht wird um so mehr als Störung und Abfall empfunden, je mehr wir noch der Überzeugung sind, daß die überlieferten Vorstellungen und Gewohnheiten einer nichttechnisierten Welt unbedingt beibehalten werden müßten, wenn der Mensch nicht zum Opfer der Weltverwandlung werden soll. Nur eine geistige Umstellung gegenüber der technisierten Welt und ihrer Bedeutung für den Menschen könnte das Dilemma beseitigen. Erst wenn es uns gelingt, die moderne Arbeitswelt in ihrer Wesensbezogenheit zum Menschen neu zu sichten, erst dann wird sich für uns auch die Weltveränderung in einem neuen Lichte zeigen können. Unser ernüchtertes Lebensgefühl ist hier bereits den angelernten Vorstellungen vorausgeeilt. Wir bejahen zwar praktisch und gefühlsmäßig die Errungenschaften der Technik. Dennoch steckt in uns das geheime oder gar offen ausgesprochene Vorurteil, als ob mit der wissenschaftlichen Durchforschung und Technisierung in die menschliche Welt Verschlechterung, ja Abfall von der Gottesordnung gebracht worden wäre. Erst der Mut zu wahrheitsgemäßer Welterkenntnis bietet neue Möglichkeiten der Weltbewältigung vom Geiste her. Diese neuen Möglichkeiten können nur dort ergriffen werden, von wo her die Welt gebraucht bzw. mißbraucht wird — nämlich vom Menschen her. Der Mensch selbst muß also in dieser verwirrenden Vielfalt moderner Veränderungen sich selbst wiederfinden, muß lernen, sein Verhältnis zur Welt neu zu sehen, sein Verhältnis zu Gott tiefer zu erfassen — um schließlich von dieser vertieften Welt- und Selbsterkenntnis her sein längst verändertes Lebensgefühl in Einklang zu bringen mit jener geistigen Ordnung, die über reine Nützlichkeitserwägungen hinausweist.

Wir sollten uns von der Vielfalt der Einzelerkenntnisse nicht verwirren lassen. Denn was sich an Erkenntnissen in den Scheuern der modernen Wissenschaft und Technik befindet, wirkt nur deshalb verwirrend und belastend, weil der Mensch selbst sich in zweifacher Weise isoliert fühlt: Isoliert von einer Welt, die sich aus ihren immanenten Kräften von ihm zu lösen scheint und in ihrer Eigengesetzlichkeit den Menschen zu ihrem Sklaven zu machen droht; isoliert aber auch von Gott, dessen spürbare Macht und göttliche Herrschaft sich vom Menschen zurückzuziehen scheinen, so daß er sich als ein einzelner, einsamer, von Gott nicht geliebter Teil einer Massengesellschaft vorkommt, der, von Angst erfüllt, dem Zufall ausgeliefert ist.

Unfromme Ernüchterung?

Das Umdenken des Menschen in bezug auf die veränderte Welt ist zwar praktisch, aber nicht geistig vollzogen. Die praktisch aufgezwungene Umstellung läßt überlieferte Vorstellungen — auch im Bereich des christlichen Glaubens — als überholt erscheinen. So war es früher selbstverständlich, daß der Mensch selbst ein Stück des Naturkosmos, ja, die höchste Spitze der materiell bedingten Naturpyramide sei. Dem entsprach die philosophische und

theologische Auffassung, daß der Weltkosmos auch ohne den Menschen eine Art objektiver Offenbarung der Herrlichkeit Gottes darstelle, also eine in sich sinnvolle Ordnung. Man sah in ihr das Sichtbarwerden der göttlichen Einfachheit in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Naturkräfte und Naturschönheiten. Der moderne Mensch kann beide Auffassungen nicht mehr mit seinem Gefühl und seiner Lebenspraxis vereinbaren. Er betrachtet die Welt weder mit romantischer Scheu noch mit pantheisierender Gefühlsanwandlung. Der moderne Mensch erlebt sich nicht selbst nur als ein Stück der Natur, sondern ist durch seine forschende und technisierende Tätigkeit durchaus gewillt, sich auch zum Beherrscher der Natur aufzuschwingen.

Eine allzu ängstliche Frömmigkeit könnte darin titanenhaften Stolz und Überheblichkeit sehen. Aber die Wahrheit und Nüchternheit einer besseren Welterkenntnis wird dadurch nicht mehr in Frage gestellt. Das moderne Lebensgefühl ist — aller traditionsbejahenden Frömmigkeit zum Trotz — Ausdruck größerer Wahrheit: der Wahrheit nämlich, daß der Mensch nicht nur zur Welt gehört; daß der Mensch nicht nur ein Stück des Naturkosmos ist — sondern: daß weit mehr die Welt zum Menschen gehört, und daß der Naturkosmos ein Stück des Menschen ist. Die materielle Welt ist notwendiges Zubehör zur stoffgebundenen Geistexistenz des Menschen. Die zum Menschen gehörende Welt ist tatsächlich reales Sinnbild für den sich entfaltenden Geist des Menschen; vermittels dieser Welt lernt er sich schrittweise selbst verstehen und sucht nach einer Antwort für die Sinnfrage seiner Existenz. Die gleiche sinnbildhafte Welt ist für den Menschen auch Mittel zur Erhaltung und Entfaltung seiner biologisch bedingten Existenz. Es ist dem modernen Menschen zur Selbstverständlichkeit geworden, daß man alle Naturkräfte — auch die organischen der Pflanzen- und Tierwelt — in den Dienst am Menschenleben stellen darf und soll. Nicht nur die moderne Medizin, sondern auch die moderne Wirtschaftsentwicklung und die mit der Technisierung verbundene Wandlung und Ernüchterung des Naturerlebens hat dieses moderne Weltverständnis herbeigeführt. Daß die Welt auch dadurch in den Dienst des Menschen gestellt werden darf, daß er sie verändert, umgestaltet zu Zwecken des Alltags, der Zivilisation, der Kultur, ja auch der Sittlichkeit und Religion, das zeigt, wie er die gesamte Welt als verfügbares Zeug, als brauchbares Werkzeug zur Entfaltung seiner stets unfertigen Existenzweise betrachtet.

Eine Menschenwelt, die durch die Praxis des Lebens so einschneidend zur Ernüchterung der Weltbetrachtung geführt wurde, kann es nicht mehr nachvollziehen, daß dieser materielle Naturkosmos etwas in sich Sinnvolles sein soll ohne den Wesensbezug zum Menschen. M. a. W.: er kann darin nicht mehr unmittelbar eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes erblicken. Denn alles, was ihm die moderne Wissenschaft und Technik von dieser Welt bezeugt, ist ständig nur eine Offenbarung der beschränkten Herrlichkeit des Menschen. Es verhilft ihm zur Erkenntnis seines Wesens und seiner Macht und führt ihn an die Grenzen seiner Ohnmacht.

Dennoch christlicher!

Ist dieses moderne Weltverständnis etwa unchristlich? Es ist in Wahrheit christlicher als die Auffassung, daß der Naturkosmos eine Offenbarung Gottes sei. Unmittelbar geben die Naturkräfte dem Menschen nur Kunde von seiner eigenen menschlichen Existenz. Ohne den Menschen wäre die materielle Schöpfung sinnlos. Sie würde nichts offenbaren ohne den Menschen. Denn ohne ihn wäre kein Wesen da, das diese Offenbarung entgegennehmen könnte. Ohne den erkennenden Menschen würden die materiellen Naturkräfte ein sinnloses Spiel blinder Gewalten bleiben. Ohne ihn loben sie nicht Gott. Denn es fehlt ihnen der Geist und die Liebe zur Wahrheit und zur Freude. Erst der forschende und liebende Mensch entdeckt ihre Vielfalt und Schönheit als Zeugnis und Gabe des Schöpfers. Selbst dafür bliebe er blind, wenn er sich nicht selbst als Geschöpf Gottes begreifen würde und Gott — als seinem Herrn — zu dienen bereit wäre. Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist die materielle Schöpfung nur *mittelbar;* das heißt: nur dadurch, daß der erkennende und anerkennende Mensch sie begreift und sie in den Dienst der Selbstentfaltung seines Wesens stellt. Nicht der beliebige, sondern der *richtige* Gebrauch der materiellen Welt führt diese ihrem letzten Sinn entgegen. Der Mensch selbst ist Urbild und Sinnziel der zu ihm gehörenden Welt. Er ist als einzelner mehr wert als der ganze Kosmos der materiellen Natur. Was ist christlicher als diese Weltbewertung?

Das ernüchterte Weltverständnis des modernen Menschen entspricht also weit mehr der christlichen Betrachtung der Welt. Auch Christus hat die materielle Welt nur als Sinnbild, als Lebensmittel, als Werkzeug für den Menschen gewertet: für das menschliche Leben im Alltag und für die übernatürliche Wirklichkeit im Bereich der Gnade.

Weltangst!

Dennoch versteht es der moderne Mensch nicht, zum göttlichen Ursprung dieser Welt hindurchzuschauen. Warum erlebt er sich selbst als ein isoliertes Wesen innerhalb dieser Welt? Warum hat er Angst vor den Kräften der Natur, obwohl er sie mit seinen wissenschaftlichen Formeln fast bis in ihre letzten Bestandteile zu zerlegen vermag? Der Grund für diese Verlorenheit innerhalb des ernüchterten Welterlebens ist das Bewußtsein der Isolierung von Gott. Solange der Mensch — blind für seine eigene Wesensstruktur — nur auf die Welt selbst schaut, versteht er sich selbst nicht mehr. Erst wenn er wieder bei sich einkehrt — nicht dadurch, daß er sich von der Welt abkehrt, sondern daß er mit ihrer Hilfe zu seinem eigenen Ursprung zurückfindet — nur dann wird der Mensch seine Isolierung von Gott überwinden und die Angst vor dem Mißbrauch der Naturkräfte bewältigen lernen.

Doch sich selbst wieder als religiöse Person, als Geschöpf einer personalen Macht zu verstehen, dafür reicht theoretische Erkenntnis nicht aus. Dazu bedarf es nicht nur theoretischer Umkehr philosophischer Natur. Nein, hier

kann nur eine praktisch geübte Haltung zum Heile führen — jene Haltung, die den Sinn des Daseins konkret erfahren lernt in Gleichnissen religiöser Sinngebung. Das wäre aber Muße in moderner Gestalt, Muße aus einer neuen Haltung zur Welt und zum Sinngrund des Menschen.

IV. Mußefeindliche Haltungen

Warum gelingt die Befreiung von der Last der modernen Arbeitswelt nicht trotz Arbeitszeitverkürzung und sozialer Organisation? Weil die verwandelte Welt vom Menschen sinnentleert gebraucht wird. Die Einstellung zur Arbeit, die materialistische Lebenspraxis, der pure Erfolgshunger verhindern es, daß die moderne Arbeitswelt dem wahren Glück der Menschheit dient.

Sinnentleertes Arbeitsethos

Die ernüchterte Vorstellung von der Welt als Sinnbild, Lebensmittel und Werkzeug des Menschen ist ein Schritt zu größerer Wahrheit und Echtheit. Falsch und entwürdigend ist nur die Haltung des Mißbrauches der Welt zu rein egoistischen Zwecken des Ersatzglückes im Augenblicksgenuß und im unersättlichen Machtrausch. Die Welt sollte für den Menschen ein Mittel zum ernsten Spiel vor Gott sein — also wahrlich nicht mehr als eben nur Spielzeug zur wahren Freude und Beglückung. Anstatt bei der Arbeit vor Gott ernsthaft zu spielen und so den ganzen Ernst der Arbeit sinnvoll zu gestalten, beschränkt sich der arbeitswütige moderne Mensch auf die Beschäftigung mit dem Spielzeug allein. Er beachtet nicht den absoluten Spielpartner, der ihm das Spielzeug der materiellen Welt zur Verfügung stellte. Er spielt nicht bewußt vor Gott, so daß ihm auch nicht das Glück der liebenden Gegenwart Gottes geschenkt wird. So ist all seine Sehnsucht nach Unendlichkeit ständiger Enttäuschung und Verzweiflung nahe. Und sein Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis wird durch kurzfristige Genüsse und prikkelnde Abenteuerei erbärmlich abgefüttert.

Die Spannung des ernsten Lebensspiels, in der sich der Mensch nach absoluter Unendlichkeit und ewiger Geborgenheit im Geheimnis der Liebe sehnt, wird zur spannenden Hetze um die Produktion, den Verbrauch und Genuß von Spielzeug. Die Produktion von Lebensmitteln und Gebrauchsgütern wird mit einem Ernst und einer Faszination betrieben, die den modernen Menschen zu einem Arbeitstier aus Besessenheit zu machen droht. Er ist besessen von der Spannung des sich steigernden Lebensstandards, der Wirtschaftskonjunktur, der Verkehrsbewältigung usw. Mit welchem Ernst sitzt der moderne Erwachsene an seinem motorisierten Spielzeug und rast damit zu seinem Berufs- und Arbeitsplatz, um dort mit derselben Intensität an der Erzeugung neuer Spielzeugwaren teilzunehmen. Mit gleichem Ernst addiert er Zahlen, konstruiert er Entwürfe für neue Möglichkeiten massenhafter Produktion von Waren, die wahrlich nichts anderes sind als zerbrechliches

Zeug, mit dem der Mensch seinen Gewinn- und Genußhunger vergeblich zu stillen sucht.

Gewissenlose Anpassungsbereitschaft

Es liegt im Wesen der Technisierung, daß das ernste Spiel vor Gott erschwert wird. Die Forderung nach ständiger Anpassung an das gesamte Geflecht der Wirtschaft, des Verkehrs, des Arbeitsprozesses usw. ist derartig aufdringlich, daß die Pflicht zu sittlich-religiöser Hingabe an Gott als unwichtig, als weniger bedeutsam, ja vielleicht sogar als überflüssig erscheint. Der Ernst sittlicher Bindung scheint ersetzt durch den verabsolutierten Arbeitsernst. Als einzig wichtig erscheint es, daß man pünktlich ist, seine Arbeit ableistet. Man braucht, um Erfolg zu haben, keine Gesinnung, kein Gewissen zu haben. Das Produktions- und Verbrauchssystem einer künstlich in Gang gehaltenen sogenannten Ordnung läuft ab, wenn der einzelne eine einkalkulierbare Nummer, ein gefügiger Funktionär, ein gesinnungsarmer Leistungsquotient, ein wendiger Anpassungsapparat ist. In dieser Situation wieder aus freier Selbstbestimmung das ernste Spiel vor Gott zu erlernen, wäre Aufgabe der Muße.

Triebversklavung

Das Triebleben des Menschen wird vom ständigen Angebot der Lebens- und Gebrauchsgüter gereizt. Die Massenproduktion ist zudem eine sozialwirtschaftliche Notwendigkeit. Würde der moderne Mensch die angepriesene und angebotene Ware nicht kaufen und gebrauchen, so geriete dadurch das Wirtschaftsgefüge in verhängnisvolle Schwankungen, die Verdienstmöglichkeiten Tausender von Familien würden in Frage gestellt, ein gerechter Ausgleich in lebensnotwendigen Gütern wäre unmöglich. So steht also der moderne Mensch vor dem Dilemma: Einerseits werden seine triebbedingten Wünsche überaus stark geweckt durch den ununterbrochenen Wechsel des Warenangebotes — anderseits darf er nicht zum Sklaven seiner Triebwünsche werden.

In dieser veränderten Situation Selbstbeherrschung zu üben ist wiederum schwerer als in untechnisierter Welt. Es kommt leichter zu unersättlichem und ungebändigtem Triebhunger. Sinnloses und ungezügeltes Nachgeben an diesen Hunger läßt das Herz des Menschen schal und freudlos verkümmern. Sinnerfüllte Selbstbeherrschung dagegen schafft innere Freiheit und weckt die Freude am höheren Sinn des Daseins, d. h. sie ermöglicht erst die Muße.

V. Christliche Muße

Die Ernüchterung des Lebensgefühls und des Weltverständnisses sind für den Christen kein Grund zur Resignation, vor allem dann nicht, wenn sie näher zur christlichen Wahrheit und Wertordnung führen. Das verwandelte

Lebensgefühl macht zudem eine veränderte Weckung des Gemütes erforderlich, die erst im lebendigen Glauben an die christliche Wahrheit zu voller Entfaltung gelangt. Der Glaube erleuchtet den Blick für die letzte Sinnerfüllung und die Hintergründe der Welt.

Muße vor dem Herrn

Im Glauben wissen wir, daß es Gott der Herr selbst ist, der alle Kräfte der Natur freigebig zur Verfügung stellt, auch die technisierbaren Kräfte. Kein Haar fällt von unserem Haupte ohne den Willen des Vaters. Keine statische Berechnung, keine Benzinexplosion, keine atomaren Vorgänge ohne den Willen Gottes. Im Glauben blicken wir durch die Oberfläche der Welt hindurch und entdecken den Geber alles Guten. Nicht also Abwendung von der materiellen Welt, sondern intensive geistige Zuwendung und ernüchterte Neubesinnung auf die unmittelbare Gegenwart Gottes ist der Weg zu moderner Muße.

Das unterscheidet nun aber die moderne Form der Muße von jeder früheren. Erst im lebendigen Glauben wird uns die technisch verwandelte Welt zum Zeugnis der Güte und Freigebigkeit Gottes. Dann begleitet uns Gottes Güte und Allmacht, Gottes Weisheit und Freigebigkeit auf Schritt und Tritt. Die Sinnbildfülle der Natur hat ihren Ursprung in Gottes Geist, in Gottes Freude. Die alltägliche Nahrungsaufnahme wird zur Begegnung mit Gottes Güte und Freigebigkeit, wenn wir nur einmal unsere Lieblingsspeisen an unserer Phantasie vorbeiziehen lassen — was immer das sein mag. Gott selbst hat das alles erdacht für uns. Wieviel herablassendes Verständnis und wieviel Geschmack! Eine einzige Frucht gibt Kunde davon durch ihr einladendes Aussehen, durch ihr köstliches Aroma, durch ihre erquickende Schmackhaftigkeit. Der erste Schritt zu echter Muße ist Dankbarkeit für die Gaben Gottes. Erst von dieser religiös beseelten Muße erwächst dann auch der Wunsch, sich jenen Formen der Muße zu widmen, die nicht unmittelbar religiös sind, aber das Verlangen nach persönlicher Sinnerfüllung im Gleichnis vertiefen: z. B. ein guter Film, ein Schauspiel, anregende Lektüre u. ä.

Um die rechte Auswahl zu treffen, könnte man sich die Erfahrung des heiligen Ignatius zur Zeit seiner Bekehrung zunutze machen: Reine Unterhaltungsliteratur, Ritter- und Liebesgeschichten machten ihm, wenn er sich damit beschäftigte, zunächst Freude. Als er sie beiseitelegte, fühlte er sich innerlich leer und unbefriedigt. Da er nichts anderes fand und nicht immer dieselben Geschichten wieder lesen wollte, griff er mit einem gewissen Widerwillen zum Leben der Heiligen und zu einem Leben Jesu. Da machte er die umgekehrte Erfahrung: Er mußte sich zunächst überwinden und seinem Gefühlsleben gleichsam einen Verzicht zumuten. Schließlich aber empfand er Freude dabei, und die nachfolgende Stimmung war innere Ruhe und Zufriedenheit. Nicht der erste Eindruck und die unbeherrschte Lust führen zu echter Vertiefung und Besinnung unseres Geistes und zum inneren Einklang

unserer Seele. Auch bei der Muße sollten wir mit der anziehenden Wirkung der Gnade Gottes rechnen. Wer Gott mit einem kleinen Schritt der Selbstüberwindung entgegenkommt, dem gesellt sich Gott bei, vertieft in ihm die Neigung zum Guten und die Freude an der echten Schönheit. Denn Er selbst ist es ja, den wir in seiner unendlichen Güte und Schönheit ersehnen in allen Formen unserer geordneten Neigung.

Muße in christlichem Sinne in höchster Vollendung ist das Gebet, das persönliche Gespräch mit Gott, mit Christus vor dem Tabernakel. War es nicht Muße, als sich Maria, die Schwester der Martha, zu den Füßen des Herrn niederließ und Ihm lauschte? Sie redete nicht, sondern hörte auf den gegenwärtigen Meister. In seiner Gegenwart ruhte sie aus. Im Glauben an seine göttliche Gegenwart fand ihre Seele Erfüllung und Heilung in der Unrast des Alltags. Sie war dessen gewiß, daß ihre Sehnsucht nach Unendlichkeit kein sinnloser Traum war.

Muße als göttliche Gabe

Von den Fesseln einer Scheinbindung an eine reine Zweckordnung wird der Mensch nur freikommen, wenn in seinem Herzen die Freude an höheren Bindungen geweckt wird. Was nützt der Appell an den sittlichen Willen des Menschen, die Drohung mit Strafen, die Aufforderung zu moralischer Treue, wenn das Herz des Menschen mit der Erfüllung der sittlichen Gebote nicht jene höhere reine Freude erhoffen darf, die ihn glückselig macht? Ähnliches gilt von der Versklavung an den Triebgenuß. Schon unter Menschen ist es so, daß gegenseitige Liebesbindung Opferfähigkeit hervorlockt. Die Versklavung an den Sinnengenuß wird durch Liebe überwunden, besonders aber durch die Hoffnung auf Geliebtsein. Der Wunsch, geliebt zu werden, befähigt schon das kleine Kind dazu, Opfer an Triebverzichten zu bringen.

Was hier im zwischenmenschlichen Bereich eine Selbstverständlichkeit ist, das hat der Herr und Schöpfer aller Menschen auch in der Bindung an sich selbst ermöglicht. Er ist selbst als ein Mensch mit liebendem Herzen zu uns Menschen gekommen. Er hat in herablassender Selbstlosigkeit die an die Güter der Erde versklavten Menschen zu höheren Freuden befähigt. Aus der Fülle seines gottmenschlichen Herzens liebt er jeden einzelnen Menschen; kennt mit göttlicher Allwissenheit seine innersten Sorgen und Nöte; umfängt jeden einzelnen mit göttlicher Geduld in seinen Schwächen und Fehlern und sucht gerade dort den Menschen am meisten an sich zu ziehen, wo er am tiefsten innerlich in Elend und Verlassenheit gerät — nämlich in der Sünde: „Ich bin nicht gekommen für die Gerechten, sondern für die Sünder. Ich bin gekommen zu suchen und glückselig zu machen, was verloren war.“ —

Muße — so sagen die Kenner — sei letztlich Gabe, Geschenk; der Mensch könne sich für ihren Empfang nur innerlich bereiten. Christus ist dieses Geschenk. Christus, der Gottmensch, ist die Quelle aller Muße. Denn Er

allein kann die Bindung verlorener Herzen durch die Göttlichkeit der Liebe wieder wachrufen und zu unendlicher Glückseligkeit führen. Wird nicht der Ernst des christlichen Lebensspiels dann am tiefsten erfahren, wenn der einzelne in Reue über seine Schuld und Sünde heimkehrt in den Frieden mit Gott? Es ist ja nicht nur der moralische Friede eines selbstgerechten Gewissens, sondern der Friede, der in der beglückenden Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes das fleischliche Herz des Menschen zurückruft in die Freude des Herrn.

Dann ist höchste Erfüllung der Muße schon hier auf Erden das Geschenk der Liebe, das Gott eingießt in die Herzen seiner Kinder. Es ist das Wirken des Heiligen Geistes, der in uns jene geheimnisvolle Bereitschaft bewirkt, alle ungeordneten Freuden dranzugeben für einen einzigen Tropfen gottgewirkten Trostes, der das Herz zerspringen lassen kann. Dann ist aber Muße im christlichen Sinn die Erfahrung der Teilnahme am Leben Gottes. Und dann ist Muße weit mehr als ein Mittel der Erholung oder der moralischen oder religiösen Betätigung. Muße ist — um es einmal schlicht und doch umfassend zu sagen — die Lebensform Gottes.

Gott lebt selbst als Fülle der Muße. Er ist höchste Tätigkeit, die keinen andern Sinn hat, als in sich wahr, gut, schön und beglückend zu sein. Muße in dieser göttlichen Weise ist unendliche Begegnung liebender Personen, die in ihrem gegenseitigen Anblick unendlicher Wahrheit teilhaftig sind. Muße ist aber auch das freie Zusammenwirken von Personen, die miteinander an einem Werk tätig sind, das keinem höheren Zweck dient, sondern das als göttliches Zusammenspiel sinnvoll ist in sich selbst. Das freie Miteinanderspielen und schenkende Füreinanderdasein ist sinnvoll in sich selbst und ist ein göttliches Werk. Muße in göttlicher Gestalt ist also auch gegenseitige Beglückung, die wiederum nichts anderes bezweckt, sondern als Empfangen und Geben von Glückseligkeit sinnvoll ist in sich selbst. Das aber geschieht allein durch die Liebe. Die Liebe, die die gegenseitige Beglückung als Sinnziel hat, ist der Zentralpunkt dessen, was Muße eigentlich darstellt. Die Liebe zweier Liebenden genügt sich selbst. Sie hat keinen andern Zweck als eben, sie selbst zu sein. Gott ist die Quelle aller menschlichen Muße, weil er das Geheimnis der unendlichen Liebe selbst ist. Nur im Geheimnis seiner Liebe sind wir ewig geborgen — werden wir einst ewige Muße haben. Unser irdisches Spiel vor Gott bleibt nur ein Vorspiel.

Heinrich Heines Briefwerk [1]

HUBERT BECHER SJ

Der Dichter Heinrich Heine ist von Anfang an eine umstrittene und fragwürdige Gestalt gewesen. Von den einen wurde er als Führer des jungen Deutschlands verherrlicht, andern galt er als gesinnungsloser Mensch. So stellte Alexander von Humboldt fest, daß alle seine Schriften an einer seltsamen Gebrochenheit der Behandlung leiden. Er sei brillant, aber nie moralisch, und man sei sich niemals über das letzte Stadium seiner Meinung sicher (5, 32). Je mehr der Liberalismus zunahm und die Kultur ihre Verwurzelung mit dem Ewigen und Religiösen vergaß, trat auch die Kritik an Heine in den Hintergrund. Der Wechsel des Geschmacks, ein neu gewonnener Sinn für das Echte ließen zuerst seine Lyrik fragwürdig erscheinen. Die antisemitische Bewegung tilgte sogar seinen Namen aus der deutschen Literaturgeschichte. Nach 1945 fühlte man die Verpflichtung, das an ihm begangene Unrecht wiedergutzumachen. Diesem Bestreben dient auch die Herausgabe seines Briefwechsels. In vielen Jahren emsiger Sammler- und Forschertätigkeit hat Friedrich Hirth alles zusammengetragen, was an Briefen erreichbar war. Die drei Kommentarbände enthalten wertvollsten Stoff zur Geschichte der literarischen Strömungen und des geistigen und politischen Lebens der Zeit Heines, das die früheren Veröffentlichungen so vieler Forscher, z. B. Houbens, benutzt, aber weit über alles Frühere hinausgeht. Nach seinem plötzlichen Tod 1952 gab Hirths frühere Mitarbeiterin Claire Hartgenbusch den 3. Kommentarband heraus, in dem sie zugleich noch neugefundene Briefe des Dichters veröffentlichte und viele Ergänzungen und Verbesserungen beifügen konnte. Hirth ist trotz aller wissenschaftlicher Genauigkeit immer Apologet. Seine eigene Anschauung über die Verhältnisse und Menschen tritt überall zutage. Es ist für ihn bezeichnend, daß er Johann Heinrich Voß einen aufrechten Geist nennt (4, 228). Doch ist seine aufgeklärte Gesinnung wohl kein Anlaß, daß man über den wirklichen Heine ein falsches Urteil gewinnen könnte. Briefwerke und Kommentar lassen vielmehr die Fragwürdigkeit Heines klarer erkennen, als es früher möglich war.

Der Dichter ist durchaus ein Kind seiner zwielichtigen Zeit, die er weithin beeinflußt. Man darf sagen, daß ohne eine tiefere Kenntnis Heines die Entwicklung des Geistes und der deutschen Literatur bis zur Gegenwart unverständlich bleibt.

Die Briefe gewähren zuerst ein klareres Urteil über den Charakter und die Geistesart des Dichters selbst. Er macht es uns nicht leicht, ihm gerecht zu werden, so wetterwendisch und gegensätzlich ist er. Daß er ein außerordent-

[1] *Heinrich Heine*, Briefe. Erste Gesamtausgabe nach den Handschriften, hrsg., eingel. und erläutert von Friedrich Hirth, 1: LVIII u. 481 S.; 2: XVII u. 565 S.; 3: VIII u. 672 S.; Kommentare 4: 260 S.; 5: 430 S.; 6: 420 S. Mainz 1950—1957, F. Kupferberg, DM 139,—.

lich begabter Mensch war, daran kann kein Zweifel sein. Aber hatte er überhaupt etwas Unveränderliches in sich, oder war eben das Launenhafte und Frivole sein Wesen? Vielleicht kann man sagen, daß die Liebe zu seinen Eltern etwas war, was zeitlebens gleich blieb. Schon 1824 schrieb er: „Ich glaube nicht, daß mich jemand an pietas übertrifft." Er schreibt zwar nicht viel, aber oft (1, 152). Je älter er wird, desto rührender ist diese Verbundenheit, desto zärtlicher und inniger wird sein Verhältnis zur Mutter und zu seiner Schwester Charlotte. Die Mutter wird ihm immer mehr geistiges Vorbild. Die Sorge um sie und selbst um das wirtschaftliche Auskommen (3, 203) beschäftigt ihn in seiner eigenen schweren Leidenszeit, die ihn von 1848 an bis zu seinem Tod am 17. 2. 1856 ans Bett gefesselt hielt.

Wer sich von dieser gleichbleibenden und echten Liebe überzeugt hat, wird es eher verstehen, daß Heine für kürzere oder auch für längere Zeit so viele seiner Mitmenschen, Männer und Frauen bezaubern konnte. Er muß wohl etwas Kindliches in sich gehabt haben, das immer wieder durchbrach, auch wenn die meisten ihn von ganz anderen Seiten her kennenlernten und früher oder später von ihm abgestoßen wurden. Dieses kindliche Gefühl gibt uns auch die Sicherheit, daß wenigstens eine ganze Reihe seiner lyrischen Gedichte Früchte echter Empfindung sind.

Die Familiengesinnung erstreckte sich zum Teil auch auf die übrigen Mitglieder seiner Sippe. Hier mischt sich allerdings die Liebe mit schmutzigem Egoismus, zur Schau getragener Freundlichkeit, bewußtester Klugheit. Dritten gegenüber kann er sich obendrein ganz anders äußern. Er kann selbst hassen. Aber wir möchten es trotz den kleinen und großen, finanziellen (4, 150) und dichterischen Schwindeleien (Er dichtet angeblich vor den Augen seines Onkels ein Gedicht und deklamiert doch nur die Verse eines anderen 5, 265), trotz den Zornesausbrüchen und Bitterkeiten gegen den geizigen und hartherzigen Millionär glauben, daß er seinem Onkel Salomon gegenüber eine große Achtung empfand und ihn wahrhaft schätzte. Ähnliches gilt auch für die Brüder und die weitere Verwandtschaft. Obwohl er sich sehr oft über das „Judengesindel" (1, 118), „die unausstehlichen Schacherer und Schmutzlappen" (1, 89) ereifert, fühlt er sich gegen Ende seines Lebens mehr und mehr als Glied seines Volkes und verehrt auch die Familie Rothschild, von der er allerdings geldliche Hilfe erwartete und fand (3, 654 f. u. öfters). Man vermag allerdings kaum je eine reine Freude an seinen Äußerungen zu finden, da man fast nie einer ganzen Aufrichtigkeit sicher sein kann. Das weiß er auch selbst: „Ich bin ein Egoist, der selbst niemandem nützt, keine Opfer bringt vor dem Altar des Guten und der im Gegenteil den Altar mitsamt dem Guten hinopfert für seine Grille" (1, 117). „Der Mensch ist so ein Lump, daß er nicht lange an das Interesse anderer denken kann, ohne nicht dabei zu erwägen, ob er nicht dadurch zu gleicher Zeit auch sein eigenes Interesse fördern könne" (3, 310).

„Ich war im Begriff, etwas innigst freundschaftlich Seelenvolles zu sagen, und der ironische Teufel hat mir, wie gewöhnlich, entgegengesetzte Worte

untergeschoben" (1, 273). Damit kennzeichnet Heine treffend sein eigenes Wesen. Er ist nicht nur wie alle seine Familienmitglieder aufbrausender Natur (2, 210), sondern launisch und wetterwendisch. Bizarre Einfälle jagen sich, und dabei ist es ihm unmöglich, irgendeinen Witz, einen Quergedanken, eine Bosheit zu unterdrücken, mag sie den eigentlichen Gedankengang auch noch so sehr stören. Ja Heine entwickelt aus dieser Fähigkeit und Schwäche in den Gedichten und noch mehr in den Prosaschriften, seinen eigentlichen Stil, um zu überraschen, zu verblüffen, zu amüsieren, zu verletzen und Schadenfreude zu erwecken.

Auch der Briefwechsel mit seinen Freunden und Feinden ist dadurch geprägt. Auf den ersten Eindruck hin gibt er sich dank der im Grund seiner Seele vorhandenen Kindlichkeit, an der wir nicht zweifeln möchten, ganz offen. Wird er enttäuscht oder enttäuscht er selbst, so zeigt er eine gehässige Natur. Vielleicht ist dieses zänkische, rachsüchtige, intrigante und dann auch wieder vertrauensselige Wesen ein allgemeiner Charakterzug dieser Zeit des „jungen Deutschlands". Bei Heine hat diese Unausgeglichenheit auch darin eine Wurzel, daß er sich selbst etwas vormacht und mehr in seiner Phantasie als in der Wirklichkeit lebt. Wenn er davon schreibt, daß er in seinen Studien große Erfolge habe (1, 206 u. a.), etwa von Metternich oder den preußischen Ministern geschätzt werde (2, 157 u. a.), dann ist zwar immer ein Körnchen Wahrheit vorhanden, aber er verliert doch alles Maß. Wenn er in seinem bekannten Gedicht darüber klagt, daß die einen mit ihrer Liebe, die andern mit ihrem Haß sein Leben vergiftet hätten, kann man auch von ihm selbst sagen, daß er mit seiner Anerkennung und mit seiner Feindschaft zu freigebig gewesen ist. Kein anderer als ein Heine hätte einen Eduard Schenk den größten Dichter der Welt nennen (1, 333), kein anderer einen Platen so abtun können.

Diese Unausgeglichenheit Heines wird zum Teil auch die Folge seines gesundheitlichen Zustandes gewesen sein. Schon in seinen früheren Jahren hören wir, wie sehr er von Kopfschmerzen geplagt wurde, wie er mürrisch, verdüstert wie eine arme Stechpalme und unausstehlich sei (z. B. 1, 72. 166). Leider nimmt er aber auch diesen Wankelmut allzu leicht und meint, daß seine Lumpigkeiten der großen Idee seines Lebens nicht schaden (1, 352 f.), und glaubt, sein „ganzes, reines, unbeflecktes, obgleich unglückliches Leben" werde nach seinem Tode die gerechte Anerkennung finden (2, 211). Überdies scheut er sich nicht, mit vollem Bewußtsein zu lügen, sich etwa „siruplich submiss" (2, 115) zu geben, wenn er seinen Vorteil sucht. Diese Unehrlichkeit prägt ihn weithin auch als Dichter, wie ein Wort verrät, daß er etwa sich freut, daß ein Verwandter nicht gestorben sei, weil er dann wieder einen Band Trauerlieder hätte schreiben müssen (2, 232). Anderseits ist es erstaunlich, wie er auch bei größten Schmerzen heitersten Gemütes sein kann, ihm die lustigsten Gedanken durchs Hirn springen (3, 566) und er auch in seinem Siechtum noch erstaunliche Werke schafft (3, 329).

Einen großen Raum seiner Briefe nimmt die Sorge um seine wirtschaft-

liche Lage ein. Auch für sie hatte er Begabung, machte Aktiengeschäfte, allerdings mehr, um seine Frau nach dem Tod sicherzustellen. Sehr oft war er in Not, schmarotzte dann „wie ein echter Christ" bei den reichen Juden (1, 245). Mit seinem Verleger Campe zankte er sich von Anfang an, weil er von ihm ausgenutzt werde. Anderseits stellte er die alte Geburtsaristokratie und Fürst Pückler, ihren letzten Ritter, über die Emporkömmlinge der neuen Geldaristokratie, das plumpe selbstische Krämertum (1, 464f.; 3, 48). Doch kann man gegen ein solches Wort wieder seine Huldigungen an die Familie Rothschild ins Feld führen.

Alle Äußerungen über seine persönlichen Beziehungen schwanken zwischen Ja und Nein. Heine bleibt „ein armer Subjektivling", wie er sich schon 1826 nennt (1, 288), sich zur Qual, den andern zum Verdruß. Der Großteil der Briefe ist von diesen Dingen angefüllt. Sie wirken darum auf die Dauer leer und langweilig, sind voll von Klagen und Angriffen, Zeugnisse eines zerrissenen Augenblicksmenschen.

Heine fühlt sich als Deutscher, eine der deutschesten Bestien, die zum Stockfisch vertrocknet, wenn er aus dem Wasser des Deutschtümlichen herausspringt (1, 150); dann wieder überhäuft er Deutschland, insbesondere die rheinische Heimat, „das Bastardland", mit den größten Schmähungen (2, 238 u. a.). Schon früh plant er nach Paris zu gehen und dort für Deutschland und von dort aus für Frankreich zu wirken. Er will Europäer sein (1, 293. 298), das ganze europäische Leben in seinen Büchern darstellen (2, 165. 169), die großen Weltinteressen aussprechen (1, 306). „Es gibt in Europa keine Nation mehr, sondern nur Parteien" (1, 382). Aber dieses Deutschland, dieses Europa, diese Welt ist für ihn nichts Gewachsenes. Heine ist ein aufgeklärter Kosmopolit, der die nationalen Vorurteile, die patriotischen Engsinnigkeiten vernichten will. „Die Volkstümler sind sterbliche Menschen, die der Vergangenheit angehören" (2, 38).

Wenn wir von der Persönlichkeit Heines übergehen zur Betrachtung seines dichterischen Berufes, stoßen wir ebenfalls auf seine Unausgeglichenheit. Er will zugleich Dichter und Schriftsteller, Poet zum kleinen Teil, dagegen ein vielseitiger und ausgebildeter Schriftsteller (1, 131) sein. Als Schriftsteller sieht er seine Aufgabe darin, die Erscheinungen des Tages für den Tag zu besprechen, und zwar im Sinn der Zukunft (2, 226). „Der echte Dichter gibt nicht die Geschichte seiner eigenen Zeit, sondern aller Zeiten, und darum ist ein echtes Gedicht auch immer der Spiegel jeder Gegenwart (1, 74).

Zum Unterschied von Goethe und Schiller, die dem Schein des Lebens, der Kunst, dienten, hat er die höchsten Interessen des Lebens selbst im Auge (1, 216f. 420. 426. 452). Es ist jetzt die Zeit des Ideenkampfes, und Journale sind unsere Festungen (1, 381). Die Revolution tritt in die Literatur, und der Krieg wird ernster (1, 420). Allerdings bleibt Heine ein Salondemogoge. Als er die Revolution in Paris selbst erlebt, kann er sich nicht genug tun, sie verächtlich zu machen. Schon 1841 schreibt er: „Ich habe große Furcht vor dem Greuel einer Proletarierherrschaft, und ich gestehe Ihnen, aus Furcht bin

ich ein Konservativer geworden" (2, 379). Am 9. Juli 1848 heißt es: „Über die Zeitereignisse sage ich nichts; das ist Universalanarchie, Weltkuddelmuddel, sichtbar gewordener Gotteswahnsinn! Der Alte muß eingesperrt werden, wenn das so fortgeht" (3, 151). Aber solange die politische Unruhe ihn selbst nicht berührt, fühlt er sich als Vorkämpfer einer neuen Zeit, der das Alte mit allen Mitteln bekämpft: „Gegen politische Feinde ist es Pflicht, politisch zu handeln" (3, 250). Immer wieder bezeugt sein Briefwechsel, wie er selbst, meist verdeckt, die Presse zu beeinflussen versucht. „Der Stolz der geistigen Obermacht, die mir angeboren ist, und das Bewußtsein, daß kein Mensch in der Welt mit weniger Federstrichen sich gewaltiger rächen könnte, als ich, für alle offene und geheime Unbill, die man mir zufügt", beseelt ihn in diesen Kämpfen (2, 213). Er will nicht amüsieren, sondern lehren (3, 334).

Es ist aber gerade kein erhebender Augenblick, wenn wir dann immer wieder von seinem Kleinmut und von Selbstanklagen lesen, mit denen er auf die Gegenschläge der Angegriffenen antwortet und sich selbst anklagen muß, zu unüberlegt geschrieben zu haben und zu weit gegangen zu sein. Den politischen Schriftsteller in Prosa und Vers wird die Nachwelt nicht als einen aufbauenden Vorkämpfer für Gerechtigkeit und Freiheit achten können. Sein geistreiches Talent entbehrte der sittlichen Größe und der politischen Verantwortung, auch wenn er das Gegenteil behauptet (2, 113). An diesem Urteil kann der Umstand, daß Heine viel Morsches und Totes bekämpfte, nichts ändern.

Heine war ein Dichter. Zwar wird der Leser der Briefe enttäuscht sein, nicht eben viele Aussagen über seine eigentliche Kunst zu erfahren. Es sind mehr nebensächliche Bemerkungen, die uns begegnen. Auf den jungen Bonner Studenten haben die Ausführungen A. W. Schlegels über das Volkslied einen großen Eindruck gemacht (1, 36. 270). Sie trafen die kindliche Saite seines Wesens. Es war ihm aber bewußt, daß er auf ihr spiele. Die kleinen „malitiziös-sentimentalen" (1, 51) „trüb-ernsten" (1, 299) Lieder, „Variationen desselben kleinen Themas" (1, 84), setzt er selbst herab. Doch ist es wohl nicht ganz ernst zu nehmende Selbstironie, wenn er sagt, sie seien Gemütskehricht (1, 186), der keinen Schuß Pulver wert sei (1, 67). Dann spricht er wieder von seinen „göttlichen Versen" (1, 212), hält sich für einen Dichterfürsten (3, 503), einen Klassiker, einen jener edelsten und größten Männer Deutschlands, die mit gebrochenem Herzen und zerrissenem Rock ins Grab steigen (2, 209). Verschiedentlich gebraucht er die hübsche Wendung, er sei eine arme deutsche Nachtigall, die in der Perücke Voltaires ihr Nest gemacht habe (z. B. 3, 633). Während es ihm unmöglich ist, in den antiken Maßen zu dichten, und ihm Shakespeare fremd bleibt, fühlt er sich Lord Byron verwandt (1, 71. 175). Heine wurzelt zweifellos in der Romantik und nennt sich ihren letzten und abgedankten Fabelkönig (3, 36). Er wollte sie jedoch weiter entwickeln, die unmännliche Goethedichtung (1, 426. 452) überwinden und in der kecksten Weise des modernen Humors wieder geltend machen (2, 441).

Wenn Heine zuweilen auch den inneren Gehalt der Dichtung hervorhebt (1, 122), so ist sein Augenmerk vor allem auf den Stil, die Form gerichtet. Er hat das l'art pour l'art als seine Auffassung von der Kunst stark betont (2, 278). Dafür hat er in der Tat ein feines Empfinden. Er notiert Stilbeobachtungen (1, 299. 426), stellt neue Töne seiner eigenen Werke fest (z. B. 1, 208; 3, 575). „Ohne Kultur des Stils kann die andere Kultur nicht gefördert werden" (1, 97). Noch in den letzten Tagen seines Lebens sorgt er sich um sorgfältige Korrektur und um das gefällige Äußere seiner Bücher (z. B. 3, 307. 311. 559). Er ist überzeugt, einen vorzüglichen Stil zu schreiben: „Lassen Sie sich vorher (vor der Lesung eines seiner Werke) von Ihrer Frau ein Kissen geben und lesen Sie das Werk knieend, denn Sie werden nicht alle Tage Gelegenheit finden, einen so guten Stil anzubeten" (3, 494).

Die Wortgewandtheit, die ihm von Geburt an eigen war und die sich mit einem außerordentlichen Feingefühl für das Empfinden seiner Zeit verband, erklärt am besten den Einfluß, den Heine auf seine Zeit ausübte und der weiterwirkte, bis auf den jungen Rilke. Es wird sich schwer ausmachen lassen, bei welchem seiner Gedichte auch ein echtes Gefühl, wenigstens das einer Augenblicksstimmung, vorhanden war und in welchem nur ein Gedanke und ein bewußter Wille die Worte formten. Dieser Zweifel, verbunden mit einem neuen Seelengefühl, dem das Kindlichspontane fremd geworden ist, hat Heine als Dichter in der Gegenwart zurücktreten lassen. Schon sein Name allein genügt, um ein Gefühl der Kühle und Fremdheit zu erzeugen. Dies ist gewiß zum Teil ein ungerechtes Schicksal; ob es sich wandeln wird, vermag noch niemand zu sagen.

Die Briefe Heines lassen auch sein Verhältnis zur Religion klarer als bisher erkennen. Er stammte wohl aus einer gläubigen jüdischen Familie. Der Zwiespalt seiner Natur, „der stete Kampf der Vernunft mit seiner angeborenen Neigung zur Schwärmerei" (1, 210), ließ ihn vorübergehend „eine Madonna lieben ... Nur in den unendlichen Tiefen der Mystik kann ich meinen unendlichen Schmerz hinabwälzen" (1, 9). Doch spottet er bald über Religion und Christentum (1, 62 f.). Wenn er sich taufen ließ und der protestantischen Kirchengemeinschaft anschloß, war das ein rein gesellschaftlicher, weltlicher Akt, um den Makel des Judentums zu tilgen (1, 101. 107. 108 usw.). Er bekannte sich dann zu dem Hegelschen Atheismus, betrachtete die verschiedenen Konfessionen als Landesunglück, wünschte einen allgemeinen Indifferentismus, die Beseitigung der katholischen und protestantischen Deutschländer und ein ganzes großes freies Deutschland (1, 463).

Allmählich trat in Paris ein Wandel ein, den die Krankheit beförderte. Es entwickelte sich in ihm eine große Abneigung gegen den deutschen Atheismus, und er gewann wieder die Überzeugung von einem wirklichen, persönlichen Gott, der außerhalb der Natur und des Menschengemütes ist, dem ewigen Schöpfer der Welt, dessen Erbarmen für seine unsterbliche Seele er anfleht. Es ist der Gott seiner Väter. „Der alte Moses steht in floribus." Nach seiner Weise preist er sich deshalb glücklich, weil er sich im Übermaß sei-

ner Schmerzen einige fluchende Gotteslästerungen erlauben könne, während den Atheisten eine solche Labung nicht vergönnt sei. Doch im allgemeinen spricht er vom lieben Gott und dem demütigen Gottesglauben des gemeinen Mannes und faltet gottergeben die Hände. Vor allem die immer inniger werdende seelische Verbindung mit seiner gottesfürchtigen Mutter stärkt diese Gesinnung. Sie erlaubt ihm auch nicht mehr die Sünde wider den Heiligen Geist, d. h. keinen Verrat an seinen eigenen Überzeugungen und keine zweideutige Handlung. Zwar wehrt er sich dagegen, daß man Nachrichten verbreitet, er habe sich bekehrt und sei fromm geworden. Aber er will doch nicht mit dem lieben Gott spielen. Kirchlich wurde er nicht. Es sei noch erwähnt, daß er es mit Anerkennung bemerkt, wie sich in deutschen Blättern katholischen Standpunktes eine gemütsfreiere Ansicht ausspreche und eine umfassendere Weite herrsche als in dem größten Teil der anderen deutschen Kritiken seiner Werke.[2]

Heines wechselvolles und zwiespältiges Leben gewann so einen freundlicheren Ausklang. So braucht das letzte Wort über ihn nicht ein Urteil über seine menschlichen, religiösen und moralischen Verirrungen zu sein.

Das Briefwerk Heines beweist den großen Anteil des Dichters und Schriftstellers an der deutschen, europäischen und selbst der amerikanischen Geistesentwicklung (3, 626). Aber er hat den überzeitlichen geistigen Reichtum Deutschlands, Europas und der Welt kaum gemehrt; denn er war ohne wahre Tiefe, und es mangelte ihm an menschlichem Rang, Kraft, Ehrfurcht und Verantwortungsbewußtsein. Geistreichsein genügt nicht, um einen Platz unter den wahrhaft Großen zu erlangen.

Die französischen Katholiken und die modernen Freiheiten unter dem Pontificat Pius IX.

JOSEPH LECLER SJ

Beim Herannahen der Revolution von 1848 war es den Katholiken Frankreichs dank den Anstrengungen Montalemberts gelungen, eine gewisse Einheit des Handelns zu erreichen. Die Debatte von 1844 über die Unterrichtsfreiheit hatte diese Einheit nur noch bestärkt. „Freiheit wie in Belgien!" war damals der Ruf, der die Katholiken zusammenführte. Gewiß, sie vergaßen nicht die Enzyklika *Mirari vos* vom Jahre 1832 und die von Gregor XVI. gegen den Liberalismus verhängten Zensuren; sie glaubten indes

[2] 3, 173. 186. 193. 195. 198. 211. 216. 276. 279 f. 334 f. 360. 377. 578. 656 usw.

mit gutem Recht, daß diese Verurteilungen gegen den religiösen Indifferentismus gerichtet waren und keineswegs die Forderung gewisser Freiheiten auf praktischem Gebiet untersagten.

Als im Februar 1848 die Regierung Ludwig Philipps stürzte, begrüßten die katholischen Redner und Journalisten das neue Regime im Namen der „Freiheit". Am 25. Februar erklärte Louis Veuillot im *Univers:* „Wir versichern, daß die Kirche nichts anderes verlangt als einfach die Anerkennung dieses Grundrechtes auf Freiheit und daß sie es mit ewiger Dankbarkeit und unermeßlichen Diensten vergelten wird!" Derselbe liberale Ton kehrt in den bischöflichen Hirtenbriefen wieder. In der Euphorie der ersten Tage priesen zahlreiche Bischöfe Frankreichs ohne Scheu „die großen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit".[1]

Diese scheinbare Einmütigkeit sollte nicht lange währen. Die schweren politischen und sozialen Krisen, die die Zweite Republik gleich von 1848 an erschütterten, führten bald das Auseinanderbrechen der katholischen Kräfte herbei. Das Beiwort „liberal-katholisch", das zu Beginn der Revolution einen guten Klang besaß, wurde in der Folge für einen bedeutenden Teil der öffentlichen Meinung fast zu einem Schimpfwort. Das Streitobjekt war dabei die moderne Gesellschaft, wie sie aus der Französischen Revolution hervorgegangen war, und das, was man als die „industrielle Revolution" zu bezeichnen pflegt. Angesichts der neu auftauchenden, unabsehbaren Probleme spalteten sich die Katholiken. Ablehnung oder Aussöhnung mit dem Neuen, Intransigenz oder vorsichtiges Mitgehen, dieses Dilemma erreichte damals in Frankreich dramatische Ausmaße.

Eine Feststellung sei vorausgeschickt: Es handelte sich weniger um die Lehre als um Fragen des praktischen Verhaltens; weniger um eine „These" als um eine „Hypothese", wie man seit 1863 gern sagt.[2] Die liberalen Katholiken verwarfen so gut wie die integralen die „Thesen" des antichristlichen Liberalismus. Sie ließen weder die Pressefreiheit noch die Freiheit des Kultes, die Trennung von Kirche und Staat und die ungehinderte Verbreitung irrgläubiger und unsittlicher Lehren als absolute Prinzipien gelten; wohl aber räumten sie der „Hypothese", den praktischen Zugeständnissen im Leben der so tief gespaltenen modernen Nationen einen ziemlich weiten Raum ein. Diese Versöhnungsbereitschaft im Bereich der konkreten Wirklichkeit wurde ihnen immer wieder von ihren Gegnern zum Vorwurf gemacht.

Im übrigen muß klar gesagt werden, daß die liberal-katholische Opposition gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit vor 1870 in keiner Weise auf gallikanische Anschauungen zurückging. Die liberalen Katholiken lehnten die Definition nicht grundsätzlich ab, sie fanden sie nur „inopportun" und fürchteten, sie möchte die Abneigung der modernen Welt gegenüber der Kirche noch verstärken. Daß die liberalen Katholiken in ihrem

---

[1] *G. Bazin,* Vie de Mgr. Maret, Paris 1891, Bd. I, S. 190ff.

[2] *J. Lecler,* A propos de la distinction de la „thèse" et de l'„hypothèse", in: *Recherches de Science religieuse,* XLI, 1953, S. 530—534.

Willen, zeitnahe zu bleiben, mehr als einmal über das Maß hinausgegangen sind, kann nicht geleugnet werden und davon wird noch die Rede sein; aber wir werden auch umgekehrt feststellen müssen, daß sich die integralen Katholiken auf dem praktischen Gebiet, auf dem sich die Auseinandersetzung abspielte, ihrerseits viel zu wenig der wirklichen Probleme angenommen haben, dafür aber um so mehr die Waffe der Verdächtigung und Anschwärzung gegen ihre Gegner handhabten.

Das Gesetz von 1850 über die Freiheit des höheren Schulwesens war einer der ersten Anlässe, bei dem der Zwiespalt ans Tageslicht trat. Dieses Gesetz war von Montalembert, dem Abbé Dupanloup und dem Grafen de Falloux vorbereitet worden und stellte gewiß keine vollkommen befriedigende Lösung dar. Es hatte den Charakter eines Kompromisses, eines Vergleichs mit dem Lehrmonopol der Universität. Trotzdem gilt es noch heute als ein Hauptgarant der allgemeinen Freiheit. Daß das Gesetz bei seiner Promulgierung an nicht wenigen Stellen auf Widerstand stieß, ist begreiflich; was aber für die Haltung der integralen Katholiken (der „Katholiken ohne Beiwort", wie Veuillot sagen wird) bezeichnend ist, das ist die Politik des „alles oder nichts", die sie dem Gesetzentwurf gegenüber befolgten. Ohne den Umständen Rechnung zu tragen, sahen der Herausgeber des *Univers* und seine Freunde das Heil einzig in der vollen und glatten Abschaffung des Universitätsmonopols. Jede andere Lösung lehnten sie als unvereinbar mit der Freiheit der Kirche ab. Der hitzige Abbé Combalot sah in dem Gesetzentwurf „eine der gefährlichsten Geißeln, die das Vaterland je bedroht hatten". Er denunzierte den berühmten P. de Ravignan beim Jesuitengeneral Roothaan als einen gefährlichen und verdächtigen Ordensmann; er ist ein Freund Montalemberts, so schrieb er, und setzt sich für „einen schismatischen Gesetzentwurf" ein.[3]

Der Staatsstreich vom 2. Dezember 1851 vertiefte die Uneinigkeit der Katholiken noch bedeutend. Tatsächlich setzte er den Freiheiten des parlamentarischen Regimes ein Ende, schaffte die Republik ab und bereitete die Willkürherrschaft des Zweiten Kaiserreichs vor. So führte er zu neuen Auseinandersetzungen über die Kirche und die politische Freiheit. Man kann verstehen, daß nach den vorausgegangenen Wirren der Zweiten Republik viele Katholiken, wie übrigens auch Montalembert selbst, den Staatsstreich Napoleons als einen Notbehelf hinnahmen. Leider wurde er von den integralen Katholiken als Hinscheiden des Liberalismus nur zu warm begrüßt. Für sie galt er nach einer Formulierung Veuillots im *Univers* vom 9. Januar 1852 als „das antirevolutionärste Datum der modernen Zeit".

Seit Mitte 1851 beobachtete Frédéric Ozanam, Professor an der Sorbonne, voll Beunruhigung das Sympathisieren dieser Gruppe mit autoritären Regierungsformen. Dieser große Christ schrieb unter dem 9. April jenes Jah-

[3] *J. Burnichon*, La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un Siècle, Bd. III, Paris 1919, S. 352—360.

res an den ihm befreundeten Dufieux: „Ich sehe, wie sich eine Schule neu bildet, die schon früher die Interessen von Thron und Altar miteinander verquickte; ich sehe ehrenwerte Männer zur Denkschrift der Katholiken von 1824 zurückkehren ... Es fehlt uns an Glauben, wir suchen immer auf politischem Wege die Religion wieder in ihre Rechte einzusetzen, wir träumen von einer Verfassung, die mit einem Schlag und einer einzigen Anstrengung die Völker zum Schafstall zurückführe."[4] Wirklich wurde Prinz Napoleon, dieser ehemalige Carbonaro,[5] von einem Teil der katholischen Öffentlichkeit, ja sogar von einigen Bischöfen, wie ein neuer Konstantin oder ein Karl der Große begrüßt.[6] Dom Guéranger, der Abt von Solesmes, zeigte sich weniger begeistert. Immerhin war auch er, wie er am 22. November 1852 an Montalembert schrieb, überzeugt, daß bei der durch die Revolution bewirkten sozialen Gleichmacherei „unser unglückliches Land nur unter einer Gewaltherrschaft in Ruhe leben kann ... Besser, man hat nur einen Tyrannen am Hals als hunderttausend."[7]

Die Gruppe des *Univers* hatte ohne Zweifel eine eigentümliche Art, die Freiheit zu verstehen. Montalembert schrieb im Jahr 1857 Louis Veuillot einen Ausspruch zu, der seinen Weg um die ganze Welt nahm und oft gegen die Kirche ins Feld geführt worden ist: „Wenn ich der Schwächere bin, verlange ich von euch die Freiheit; denn das ist euer Prinzip. Aber wenn ich der Stärkere bin, nehme ich sie euch; denn das ist mein Prinzip."[8] In Wirklichkeit findet sich dieser Ausspruch nicht in den Schriften des berühmten Polemikers; man kann nicht einmal sagen, daß er seine Anschauung genau wiedergibt. Dagegen ist seine Auffassung in folgenden zwei Sätzen klar ausgedrückt: „Was die Freiheit betrifft, verlangen wir Freiheit für die Kirche, das heißt die Freiheit für das Gute ... Wir sind nicht mehr der Auffassung, die wir vor 1848 vertreten haben, daß die Freiheit für das Gute notwendig mit der Freiheit für das Böse zusammenfallen muß" (*Univers,* 9. Januar 1852). Die einzige Freiheit, die für Louis Veuillot zählt, ist die Freiheit der Kirche. Ist die Kirche frei, dann ist die wesentliche Freiheit, die für das Gute, sichergestellt. Mehr braucht man nicht zu fordern. In gleichem Sinn schreibt Dom Guéranger: „Bei den christlichen Nationen besteht die Freiheit nicht in politischen Einrichtungen: sie hat ihren Sitz in der Anhänglichkeit an die Kirche, bei der alles (übrige) geborgen ist."[9] Der Abt von Solesmes und der Herausgeber des *Univers* finden sich folglich recht gut mit dem kaiserlichen Despotismus ab. Hatte Napoleon III. der Kirche Frankreichs

[4] Lettres de Frédéric Ozanam, Paris 1865, Bd. II, S. 325.
[5] Ein den Freimaurern nahestehender politischer Geheimbund. Anm. d. Übers.
[6] *R. P. Lecanuet,* Montalembert, Bd. III, Paris 1912, S. 97.
[7] *Dom Guéranger,* Abbé de Solesmes, par un moine bénédictin, Bd. II, Paris 1909, S. 68.
[8] *Correspondant* 25. April 1857, S. 652f. Louis Veuillot hat sich gegen Ende seines Lebens dazu geäußert. Vgl. seine Derniers Mélanges, Bd. III, S. 137f. ferner: *E. Tavernier,* Louis Veuillot, Paris 1913, S. 325—331.
[9] Brief Montalemberts vom 22. November 1852, zit. in: *Dom Guéranger,* Abbé de Solesmes, Bd. II, S. 68.

nicht die ausgedehntesten Freiheiten zugestanden, deren sie sich seit dem Konkordat je erfreut hatte?[10]

Die von Louis Veuillot und seiner Schule bezogene Position besaß demnach nicht den machiavellistischen Charakter, den ihr Montalembert zuschreibt. Nichtsdestoweniger war sie gefährlich. Indem sie die öffentlichen Freiheiten so gering veranschlagte, erweckte sie den Eindruck, die Kirche sei an das Regime der Unterdrückung gebunden, nur weil dieses die Kirche begünstige. Die kaiserliche Regierung war dieses Vertrauens auch keineswegs würdig. Sie hatte einzig aus Berechnung gehandelt, um ihre Herrschaft möglichst fest zu verankern. Im Äußern führte sie die Römische Frage und im Innern die antiklerikalen Treibereien dazu, ihre Haltung gegenüber dem Klerus und den katholischen Führern mehr und mehr zu ändern. Um die Ironie vollzumachen, wurde der *Univers* 1860 durch kaiserliches Dekret verboten, weil er das päpstliche Rundschreiben Pius' IX. *Nullis certe,* das einen leisen Tadel des kaiserlichen Vorgehens in Italien enthielt, veröffentlicht hatte. Das Verbot wurde erst sieben Jahre später nach Einführung eines liberaleren Pressegesetzes aufgehoben. Dieses Mißgeschick hinderte die integralen Katholiken indes nicht, in der Folgezeit andern Versuchungen politischer Natur zu erliegen. Unter dem Vorwand, die „modernen Freiheiten" und ihre verderblichen Grundsätze besser bekämpfen zu können, ließen sie sich auf reichlich irdische Anliegen ein, selbst auf die Gefahr hin, die Kirche bloßzustellen. Es genügte, daß man ihnen versprach, mit den aus der Revolution stammenden Gepflogenheiten aufzuräumen.

Inzwischen sollte sich die Uneinigkeit der Katholiken, die zu Beginn des Kaiserreichs schon deutlich spürbar war, nur noch mehr vertiefen. Die Ursache war ein Ereignis, das in der religiösen Geschichte des Jahrhunderts eine beträchtliche Rolle gespielt hat: die Veröffentlichung der Enzyklika *Quanta cura* und des Syllabus 1864. Man darf in dem berühmten päpstlichen Dokument nicht eine Antwort auf die reichlich kühne Sprache Montalemberts sehen. Der Führer der liberalen Katholiken hatte 1863 auf dem Kongreß zu Mecheln gefordert, für die Kirche solle einfach das gleiche allgemeine Recht gelten, da ja die allgemeinen bürgerlichen Freiheiten als Garanten der Religionsfreiheit genügten: „die freie Kirche im freien Staat." In Rom war man aber bereits seit mehreren Jahren daran, eine Zusammenstellung der Hauptirrtümer der modernen Zeit vorzubereiten, und die Veröffentlichung des Syllabus erfolgte erst 20 Monate nach dem Kongreß von Mecheln. Vielmehr kam dem päpstlichen Dokument als einer Zusammenfassung aller von Beginn des Pontifikats ergangenen Verurteilungen eine allgemeine Tragweite zu.

Dennoch enthielt es auch eine ernste Warnung gegen die kühnen Vorstöße der liberalen Katholiken. Dabei machte es die Form, in der es gehalten

[10] *J. Maurain,* La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869, Paris 1930, S. 80.

war, zu einem besonders gefährlichen Instrument. Waren doch den 80 verurteilten Sätzen weder positive Erklärungen noch genaue Angaben über Art und theologischen Grad der Zensuren beigegeben. Wollte man die betreffende Zensur und die positive Darlegung der katholischen Lehre wissen, mußte man, wie die Präambel riet, die voraufgegangenen Enzykliken zu Rate ziehen. Es läßt sich leicht denken, was streitbare und voreingenommene Gemüter aus einem solchen Dokument alles herauslesen konnten.[11] Genügte es nicht, einfach jeden der verurteilten Sätze als glatte Häresie anzuprangern? Daß die Feinde der Kirche sich dieser Methode bedienten, ist nicht weiter verwunderlich. Leider reagierten aber auch die Integralen, kaum daß der Syllabus heraus war, genau auf die gleiche Weise. In der Mitte der Auseinandersetzung stand, wie sich versteht, der letzte der 80 verworfenen Sätze: „Der Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen."[12] Am 13. Januar 1865 druckte die Zeitung *Le Monde* mit gewaltigen Lobsprüchen folgenden Kommentar ihres spanischen Kollegen vom Pensamiento español ab: „Unser einmütiger Glaube ist, den Liberalismus, den Fortschritt und die moderne Zivilisation als antikatholisch zu brandmarken. Wir verurteilen diese Ausgeburten der Hölle als antikatholisch ..., weil diese drei Dinge dem Dogma, der Moral und der einhelligen Unterweisung aller katholischer Lehrer absolut entgegengesetzt sind." Und dasselbe Blatt fügte an die Adresse der liberalen Katholiken hinzu: „Denen, die uns die Ohren vollschreien mit ihrem frechen Geschwätz vom Fortschritt und der modernen Zivilisation können wir nunmehr mit völlig ruhigem Gewissen erklären: ‚Ihr seid nicht katholisch'." Die Katholiken, die „einfach nur katholisch" waren (wieder so eine Formulierung von Louis Veuillot) feierten laute Triumphe. Ihre Blätter wie *Le Monde* und *L'Union* behandelten alle jene, die bei den päpstlichen Verurteilungen gewisse Unterscheidungen gelten lassen wollten, als „angebliche Katholiken".[13] Von da her lastete ein unerquicklicher Druck auf der Kirche Frankreichs.

Da schrieb Monsignore Dupanloup auf Drängen seiner Freunde, um die verwirrten Gewissen aufzuklären, in wenigen Wochen seine berühmt gewordene Broschüre: „Die Konvention vom 15. September und die Enzyklika vom 8. Dezember" (erschienen am 24. Januar 1865).[14] Der Bischof von Orléans griff darin die Unterscheidung zwischen unverrückbaren Grundsätzen und ihren praktischen Anwendungsformen, zwischen „These" und „Hypothese", auf und zeigte, daß der Syllabus auf dem Gebiet der Freiheit des Kultes, der politischen Freiheiten, des Fortschritts und der Zivilisation, wenn man ihn im Licht der vorausgegangenen Rundschreiben interpretierte, durch-

[11] Denzinger Enchir. Symb. (Dz) 1700.
[12] Dz 1780.
[13] Vgl. *R. Aubert,* Monseigneur Dupanloup et le Syllabus, in: *Revue d'Histoire ecclésiastique,* LI, 1956, S. 92.
[14] Zur Veröffentlichung dieser Broschüre vgl. die Anm. 13 zitierten ausgezeichneten Aufsätze von R. Aubert S. 79—142, 471—512, 837—915.

aus Raum für Verständigung in praktischen Fragen böte. Im besonderen legte er mit Hinweis auf die päpstliche Allokution *Jamdudum* vom 18. März 1861, der jener 80. Satz entnommen war, dar, daß der Papst zwar den Fortschritt und die moderne Zivilisation gebrandmarkt habe, aber in dem Sinn, wie die Feinde des Glaubens sie verstanden, denen es darum ging, die ganze moderne Gesellschaft dem Einfluß der Kirche zu entziehen. Wir haben hier nicht die Schrift Dupanloups einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Uns genügt die Wirkung festzustellen, die sie hervorrief. Die Schrift fand eine beachtliche Verbreitung: in drei Wochen waren 100000 Exemplare verkauft. Wie mit einem Schlag trat eine allgemeine Entspannung ein. „Alles atmet auf" stellten die Freunde Montalemberts immer wieder fest. Zahlreiche Bischöfe, auch viele nichtfranzösische, drückten ihre Zustimmung aus. Vor allem aber erschien am 4. Februar 1865 ein päpstliches Breve, das im wesentlichen zustimmend war, wenn es diese Zustimmung auch in den Wunsch kleidete, der Verfasser „möge in der Folge nun auch um so eifriger positiv den wahren Gehalt der Enzyklika darstellen, als er mit so großer Energie ihre Fehldeutungen zurückgewiesen habe". Trotzdem war es eine Ermutigung für das vom Bischof von Orléans in Angriff genommene Werk.

Das päpstliche Breve brachte die Streitereien nicht zum Schweigen. Zum großen Schaden der Kirche Frankreichs und ihres geistigen Ansehens in der modernen Welt sollten sie noch über 20 Jahre lang weitergehen. Wohl wurden die Gegner der liberalen Katholiken mit dem Vorwurf der Häresie jetzt vorsichtiger; aber sie hatten wenig Hemmungen, wenigstens einen entsprechenden Verdacht nahezulegen. So schreibt Louis Veuillot in seiner Schrift „Die liberale Illusion" (1866): „Ich sage keineswegs, daß die liberalen Katholiken Häretiker sind. Erstens müßten sie selbst es sein wollen. Von vielen behaupte ich direkt das Gegenteil; über die andern weiß ich nichts, und es steht mir nicht zu, sie zu richten. Wenn es not tut, wird die Kirche zu gegebener Zeit sprechen. Aber mögen sie noch so viel Tugenden und guten Willen haben, ich glaube dennoch, daß sie uns eine Häresie und zwar eine der ausgewachsensten, die je zu sehen waren, ins Land bringen."[15]

Als Montalembert 1870 gestorben war, ging man so weit, von einer „Sekte", einer „Kirche" zu sprechen, die er gegründet habe. Einen Vorwand für diese Unterstellung fand man in der Zusammenkunft, die Montalembert auf seiner Besitzung von Roche-en-Breny im engsten Kreis veranstaltet hatte. Msgr. Dupanloup hatte dabei die heilige Messe gelesen und an seine Freunde Montalembert, Cochin, Foisset und Falloux eine kurze Ansprache gerichtet. Später ließ Montalembert in seiner Hauskapelle eine Inschrift anbringen, die an seine und seiner Freunde Eifer „pro Ecclesia libera in patria libera" erinnern sollte. Als nun im März 1871 die Nachricht eintraf, die übrigens falsch war, Augustin Cochin sei zum Botschafter beim Vatikan ernannt, hielt der *Univers* die Zeit für gekommen, diese Inschrift, von der bisher niemand

[15] *Louis Veuillot*, Oeuvres complètes, Bd. X, Paris 1929, S. 322f.

gesprochen hatte, zu veröffentlichen und auf seine Weise zu glossieren. Cochin wurde als „erklärter Rebell gegen den Syllabus" behandelt. Die Zusammenkunft von 1862 wurde als die Geburtsstunde einer „katholischen Sekte im Geiste Cavours" dargestellt. Der Streit lebte im Jahre 1874 verschärft mit der politischen Zielsetzung wieder auf, den Herzog von Broglie, damaligen Ministerpräsidenten, zu diskreditieren.[16]

Der bedauerlichste Zwischenfall aber war das Eingreifen des Abbé Jules Morel, Konsultor der Index-Kongregation. Die Artikel, die er im *Univers* veröffentlichte, wurden in der Folge in Buchform herausgegeben: „Summe gegen den liberalen Katholizismus" (Paris 1877). Er stellte die „liberalen Katholiken" den „römischen Katholiken" gegenüber und scheute sich nicht zu schreiben: „Nach den Verträgen von Roche-en-Breny hat sich in unserer Mitte eine ‚Kleinkirche' gebildet, die von der großen getrennt lebt; sie muß ein Ende finden." Der Vergleich mit den „kleinen" aus der Revolution und der Ablehnung des Konkordats hervorgegangenen Kirchen genügte ihm noch nicht. Er sieht noch eine andere Ähnlichkeit, nämlich die mit dem Jansenismus, und setzt die Treuebekenntnisse der liberalen Katholiken mit den Widerrufen der Sekte Arnaulds (eben der Jansenisten) in Parallele.[17] Man ersieht aus diesem Beispiel, wie sehr die Partei der Integralen gegen ihre Gegner den Verdacht des Schismas und der Häresie aufrechtzuerhalten suchte.

Die erbitterten Kontroversen, die der Syllabus hervorrief, lassen ermessen, unter wie großer äußerer Erregung die Eröffnung des Vatikanischen Konzils vor sich ging. Dieses Konzil, das für uns in seinen dogmatischen Entscheidungen über den Glauben und die päpstliche Unfehlbarkeit so lichtvoll ist, vollzog sich in einer gewitterschwangeren Atmosphäre. Dabei hatte seine Einberufung die Gemüter noch in keiner Weise erregt. Die Bulle vom 29. Juni 1868, die das Konzil für den 8. Dezember des folgenden Jahres einberief, spielte weder auf den Syllabus noch auf die Frage der Unfehlbarkeit an. Sie fand bei den liberalen Katholiken eine gute Aufnahme. Bischof Dupanloup veröffentlichte aus diesem Anlaß einen begeisterten Hirtenbrief. Unglücklicherweise sollte der Streit durch einen Schritt der Antiliberalen bald von neuem wieder aufleben. Am 6. Februar 1869 erschien in der *Civiltà cattolica* eine französische Leserzuschrift, die offenbar von dem mittelmäßigen Kirchengeschichtler Abbé Darras stammte.[18] Die „eigentlichen Katholiken" — im Gegensatz zu den „liberalen Katholiken" — machten in diesem Brief sehr unkluge Voraussagen: Das Konzil werde sehr kurz sein und die Opposition schwerlich Zeit haben, sich zu entfalten; es werde die im Syllabus enthaltenen Lehren feierlich verkünden und die Unfehlbarkeit des Papstes durch

[16] Über das Treffen von La Roche-en-Breny und seine Auswertung durch den *Univers* vgl. *Lecanuet*, Montalembert, Bd. III, S. 329—333; *Comte de Falloux*, Augustin Cochin, Paris 1875, S. 369—379.

[17] *J. Morel*, Somme contre le Catholicisme libéral, Paris 1877, S. 447—543.

[18] Das ist die Auffassung von P. de Buck SJ. Vgl. *F. Mourret*, Le Concile du Vatican d'après des documents inédits, Paris 1919, S. 57.

Akklamation definieren.[19] Stärker konnte man die Liberalen nicht herausfordern. In der Presse beider Richtungen wurden diese Erklärungen leidenschaftlich diskutiert. Sie reizten Msgr. Dupanloup und ließen ihn, sehr zu seinem Schaden, die Mäßigung verlieren, die er bis dahin gewahrt hatte. Ebenso riefen sie bei Montalembert Reaktionen hervor, die man nur tief bedauern kann. Ging doch der Führer der liberalen Katholiken so weit, von dem „Idol" zu sprechen, „das die ultramontanen Lehrer ... sich im Vatikan errichtet haben".[20]

Dennoch sind die Fehler Dupanloups und Montalemberts keine Entschuldigung für die Art, wie Louis Veuillot und die Redakteure des *Univers* den unseligen Artikel für ihre Zwecke ausgeschlachtet haben. „Der *Correspondant*", schrieb Veuillot ironisch, „will, daß man diskutiere und daß der Heilige Geist sich Zeit nehme, um sich ein Urteil zu bilden."[21] Oder: „Man beachte, daß im Abendmahlssaal keinerlei Diskussion der Ausgießung des Heiligen Geistes vorausging."[22] Das genügt, um sich von dem Niveau der Polemik ein Bild zu machen. Die theologischen Lehren von der Inspiration und dem Beistand des Heiligen Geistes wurden auf diese Weise zu handfesten Argumenten vergröbert, dazu von Leuten, die gar keinen Lehrauftrag besaßen. Wer sich ihnen entgegenstellte, wurde der Häresie verdächtigt.

In Form einer Subskription zur Deckung der Unkosten des Konzils hatte der *Univers* eine Unterschriftensammlung zugunsten der Unfehlbarkeit ins Leben gerufen. Die tägliche Bekanntgabe der Beitrittserklärungen gab den Vorwand ab zu aufdringlichen Belehrungen oder Verdammungsurteilen gegen die Anhänger der Opposition. Kapläne machten ihren Bischöfen Vorwürfe, wenn sie ihnen zu lau oder zu schweigsam schienen. Wahrhaftig eine befremdliche Abstimmung! Und sie hätte den wahren Interessen des Konzils sehr schaden können.[23]

Das war die Taktik der Integralen: Keine Neutralität und keine abwartende Haltung! Man warf den von den Pariser Jesuiten herausgegebenen *Études* vor, nichts über die Opportunität der dogmatischen Definition der Unfehlbarkeit zu bringen. Der Provinzial beklagte sich darüber beim General des Ordens P. Beckx: „Wir können ihnen nichts recht machen", so schrieb er ihm, „alles wird uns verübelt: das, was wir sagen, und das, was wir nicht sagen." Ein solcher Ausruf der Entmutigung sagt viel über die Atmosphäre der Verdächtigung, die von der Partei der Eiferer vor und während des Konzils unterhalten wurde.[24]

Letzten Endes sind die Anstrengungen der Integralen für eine überra-

[19] Italienischer und französischer Text in: Collectio Lacensis. Acta et Decreta Conciliorum recentiorum. Bd. VII, 1157, 1163. Vgl. *R. Aubert*, Le Pontificat de Pie IX, S. 316ff.
[20] Text bei *Lecanuet*, Montalembert, Bd. III, S. 467.
[21] L'Univers, 7. November 1869.
[22] Ebd. 21. November 1869.
[23] Vgl. *P. de la Gorce*, Histoire du Second Empire, Bd. VI, Paris 1903, S. 52; *Lecanuet*, Montalembert, Bd. III, S. 466.
[24] Vgl. *J. Lecler*, *Études*, November 1956, S. 200.

schend aufstrahlende Definition gescheitert. Die lange Dauer, die peinliche Genauigkeit, das hohe Niveau der Konzilsverhandlungen riefen allen, die es etwa vergessen wollten, ins Gedächtnis, auf welche Weise sich der Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche auswirkt. Und die ehrliche Unterwerfung derer, die gegen die Opportunität gewesen waren, nach der Verkündigung der Unfehlbarkeit gab Zeugnis von der tiefen Anhänglichkeit der liberalen Katholiken und ihrer Führer an die Kirche.

Soll das heißen, daß nach 1870, also während der letzten Jahre des Pontifikats Pius' IX., volle Einigkeit unter den Katholiken geherrscht hätte? Alles andere als dies! Das Problem der „modernen Freiheiten" war auf dem Vatikanischen Konzil gar nicht zur Sprache gekommen. Man ließ es bei den negativen Entscheidungen des Syllabus bewenden, so daß der Streit, statt einzuschlafen, eher mit neuer Schärfe entbrannte. P. Lecanuet spricht von einer Art „Schreckensherrschaft im Kleinen", die die Integralen damals gegenüber ihren Rivalen, besonders gewissen Mitgliedern des Klerus, ausübten.[25] Der Ausdruck ist zweifellos etwas stark; aber er läßt das Klima des Mißtrauens und der Verdächtigungen ahnen, das damals drückend über der Kirche von Frankreich lag. Einer der besten Kenner der Zeit, Abbé de Broglie, beklagt sich bitter darüber: „Was den liberalen Katholizismus betrifft", schreibt er unter dem 4. November 1874 an Abbé Alléosse, „so begreife ich nicht, warum man diese Bezeichnung so wütend verfolgt... Das Wort ‚in dubiis libertas' ist nie so vergessen worden (wie heute); noch nie hat man Katholiken, die einfach der Kirche und keiner Partei untertan sein wollen, so voreingenommen den Prozeß gemacht wie in unsern Tagen."[26]

Man hat bisweilen den französischen Jesuiten den Vorwurf gemacht, an dieser Lage schuld zu sein. In Wirklichkeit waren sie selbst unter sich gespalten, wie der Klerus und die Bischöfe unter sich gespalten waren. Ihrer wichtigsten Zeitschrift, den *Études*, war während des Konzils der Vorwurf des Liberalismus gemacht worden. Als man die Schriftleitung nach Lyon verlegt und ihr so wenig des Liberalismus verdächtige neue Redakteure wie den P. Ramière und den P. Marquigny gegeben hatte, wurde sie von anderen Seiten her angegriffen. 1871—1872 wurde von Maurice Bonald, dem Enkel des berühmten katholischen Schriftstellers, mit Unterstützung mehrerer Kirchenzeitungen und anderer Blätter, wie *Le Monde* und *Le Bien Public* von Gent, eine regelrechte Kampagne gegen die *Études* geführt. Es bedurfte nichts weniger als eines päpstlichen Breves, um den Verleumdern den Mund zu schließen. (Das Breve ist datiert vom 23. Juni 1873.)[27]

Während des Kaiserreichs hatten die Integralen auf eine gefährliche Weise die Sache der Kirche mit dem Despotismus Napoleons III. gekoppelt. Nach dem Krieg und dem Sturz des Kaiserreichs stellte sich für Frankreich

[25] *P. Lecanuet*, Les dernières années du Pontificat de Pie IX, Paris 1931, S. 302.
[26] *P. Largent*, L'abbé de Broglie, Paris 1900, S. 238f.
[27] Vgl. *J. Lecler*, *Études*, November 1956, S. 201—204.

von neuem die Frage nach der Regierungsform. Würde es sich für die Monarchie oder die Republik entscheiden? Die große Mehrzahl der Katholiken entschied sich für die Monarchie. Sie konnten sogar einen Augenblick lang glauben, ihr Ziel zu erreichen; das war, als der Graf von Paris, der Repräsentant der Linie Orléans, mit dem Grafen von Chambord zusammentraf und diesen als einzigen Vertreter des monarchischen Prinzips anerkannte. Das geschah am 5. August 1873. Aber alles zerbrach an der Frage der „modernen Freiheiten", die noch immer die integralen und liberalen Katholiken zu Gegnern machte. Die liberalen Katholiken waren sich darüber klar, daß das Land und vor allem die Armee niemals die Verdrängung der Trikolore durch die weiße Fahne dulden würden. Sie setzten folglich alles daran, den Grafen von Chambord zum Verzicht auf die weiße Fahne zu bewegen. Die Integralen dagegen warnten ihn vor diesem Schritt. Als Grund schützten sie vor: wenn der Prinz sich mit der Trikolore einverstanden erkläre, dann strecke er gleichzeitig vor dem Geist der Revolution die Waffen. „Die Trikolore", schrieb Bischof Pie von Poitiers, „ist und bleibt die Fahne der Revolution. Sie besagt Volkssouveränität oder sie besagt gar nichts." Folglich, urteilte er, könne man vom König nicht verlangen, daß „er sich in eine Strömung werfe, in der er sicher ist, zusammen mit uns zu ertrinken". Er kam zu dem Schluß: „Wenn Gott Frankreich retten will, wird er es mit besseren Gesinnungen erfüllen. Andernfalls wird es als Opfer seiner törichten Unverträglichkeit (victime de ses stupides antipathies) zugrunde gehen."[28] Ähnlich legte Louis Veuillot dem Prinzen die Worte in den Mund: „Mit eurer Fahne wäre ich mit dem Zeichen der Revolution gezeichnet, für euch ein Zeichen des Unheils und für mich eins der Schmach: mit eurem System zugleich übernähme ich den Geist, der euch verdirbt..."[29]

Diese Ratschläge wurden nur allzu gut befolgt. Am 27. Oktober 1873 teilte der Graf von Chambord dem Unterhändler Chesnelong seinen unwiderruflichen Entschluß mit: er werde um keinen Preis auf die weiße Fahne verzichten! Damit war die Wiederherstellung der Monarchie gescheitert. Die Integralen nahmen es unbewegt zur Kenntnis als Sieg der „Prinzipien" über die gefährliche Politik der Zugeständnisse und Vergleiche. „Wäre die Monarchie unter den Bedingungen, die ihr der Liberalismus zurechtgelegt hatte, zustande gekommen", so schrieb Msgr. Pie, „dann wäre unsere letzte religiöse und nationale Hoffnung vernichtet... Dagegen, an den Prinzipien festhalten und die Stunde Gottes abwarten, das heißt sich für eine Zukunft aufsparen, die nicht ferne sein kann."[30]

Gegen Ende des Pontifikats Pius' IX. geht also der Streit um die „modernen Freiheiten" zwischen den Katholiken ungeschwächt weiter wie kurz vor dem Erscheinen des Syllabus. Es war ein unfruchtbarer, die Kräfte nutzlos erschöpfender Streit! Es hatte den Anschein, als blieben die Freunde des

[28] *Mgr Baunard*, Histoire du cardinal Pie, Paris 1887, Bd. II, S. 530f.
[29] *L'Univers*, 28. September 1873.
[30] *Mgr Baunard*, Histoire du cardinal Pie, Bd. II, S. 533.

Univers Sieger. Im Jahre 1876 setzt Abbé Jules Morel in seine „Summe wider den liberalen Katholizismus" die Siegesmeldung: „Wir sehen nicht, wie nach dem Syllabus, nach dem Konzil, nach all den vielen Breven der liberale Katholizismus, unermüdlich verfolgt und umstellt, noch weiter bestehen könnte."[31] Blieb dennoch das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und „modernem Fortschritt" und „moderner Zivilisation". Das Problem war nicht damit gelöst, daß man jeden Versuch einer Aussöhnung verschrie oder verdächtigte.

Am 12. März 1878, wenige Tage nach der Wahl des neuen Papstes Leo XIII., schrieb Abbé de Broglie, der aus Rom kam, an einen Freund: „Ich hoffe, daß dieser neue Pontifikat den Beginn eines wirksameren Kampfes gegen das Übel bedeutet und die Katholiken sich gegen den gemeinsamen Feind zusammenschließen, statt sich in inneren Kämpfen aufzureiben."[32] Man muß sagen, daß die allgemeine Politik Leos XIII. durchaus in diese Richtung ging. Dem Papst lag sehr daran, mit den Regierungen einen dauerhaften religiösen Frieden herzustellen, zuerst aber wollte er, daß die Katholiken ihren inneren Zwist begruben und einen Burgfrieden schlössen. Aber wie Streitigkeiten beenden, die seit 25 Jahren bestanden? Mit sicherem Blick erkannte der Nachfolger Pius' IX. sogleich die Ursache des Übels und wie man es heilen könnte. Gregor XVI. und Pius IX. hatten sich auf die Verteidigung verlegt und energische Verbote erlassen. Aber es hatte sich gezeigt, daß solche ausschließlich negativen Maßnahmen nicht genügten. Sie reichten nicht hin, dem christlichen Gewissen für das Gebiet der praktischen Entscheidungen die nötige Klarheit zu geben. Wir haben ja, um ein Beispiel zu nennen, gesehen, welche erbitterten Auseinandersetzungen allein der letzte Satz des Syllabus über den Fortschritt und die moderne Zivilisation immer aufs neue entfachte.

Es ist nun einmal das Schicksal einer Verurteilung, außer im Fall einer Häresie, ein weites Feld verschiedener Deutung offenzulassen. Leo XIII. sah das sofort. Er sah, daß eine große Aufgabe auf ihn wartete, nämlich auf dem Gebiet der katholischen Lehre das Werk seiner Vorgänger zu Ende zu führen. Auf die voraufgegangenen Verurteilungen brauchte er nicht mehr zurückzukommen; wohl aber blieb viel zu tun, um eine positive Darstellung der Lehre der Kirche zu geben über all die Fragen, die Bezug hatten auf die Politik, die Religionsfreiheit, den technischen Fortschritt, die Kultur und die sozialen Beziehungen. Unverzüglich machte er sich von Anfang seines Pontifikates an an diese Aufgabe. So erschien denn zwischen 1879 und 1888 die großartige Reihe seiner Rundschreiben: über die christliche Philosophie, die Ehe, den Ursprung der weltlichen Gewalt, die religiöse Frage in Frankreich, die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die menschliche Freiheit — und endlich 1891 die berühmteste von allen: die Enzyklika *Rerum novarum* über die Lage der Arbeiter.

[31] Somme contre le Catholicisme libéral, Bd. I, LIX f.
[32] *A. Largent*, L'abbé de Broglie, S. 241.

Die großzügigen und grundsatzfesten Unterweisungen Leos XIII. enthielten zum ersten Mal praktische und positive Weisungen bezüglich der modernen Freiheiten. Auch sie schafften nicht alle abweichenden Auffassungen unter Katholiken aus der Welt; aber sie milderten doch die bestehenden Spannungen. Dadurch daß der Papst Sinn und Tragweite der voraufgegangenen Verurteilungen erklärte, verhinderte er deren mißbräuchliche Verwendung in den Händen der Integralen. Was diese angeht, so sollten sie im Jahre 1892 durch die Enzyklika über das Ralliement eine sehr unangenehme Überraschung erleben. Die päpstlichen Weisungen erinnerten sie daran, daß die Kirche an keine Regierungsform gebunden ist und daß es nicht mehr an der Zeit sei, die Wiedereinführung der Monarchie als eine notwendige Forderung im Kampf gegen den (heidnischen) Liberalismus anzusehen.

Es versteht sich, daß die Politik Leos XIII. nicht nach dem Geschmack der römischen und französischen *zelanti* war. Diese sprachen mehr oder weniger offen von einem Sieg des Liberalismus. Das berühmteste Manifest dieser Art stammt von einem hohen Würdenträger der Kirche, einem ehemaligen Mönch von Solesmes, einem sehr gelehrten Prälaten, dem Kardinal Johann-Baptist Pitra.[33] Es erschien im *Journal de Rome* vom 19. Mai 1885 in Form eines an Abbé Brouwers gerichteten Briefes, der eine holländische Zeitung redigierte.

Der Kirchenfürst erinnerte eingangs an die Größe des Pontifikats Pius' IX.; dann tat er so, als verwechselte er die Führer des liberalen Katholizismus mit den Apostaten und Kirchenfeinden und zählte in einem Atemzug Männer auf wie: Lamennais, Lacordaire, Montalembert, Renan, Hyacinthe Loyson und Dupanloup. Vom Pontifikat Pius' IX. kam er dann auf die gegenwärtige Lage zu sprechen. Heute sei die Entartung vollständig, der Niedergang allgemein. „Es bleibt", so schloß der Kardinal, „daß in den letzten Tagen, während der Antichrist herrscht, der Triumph Christi plötzlich anbrechen wird."[34]

Dieses Ins-Gericht-Gehen mit dem neuen Pontifikat rief in der ganzen christlichen Welt eine starke Erregung hervor. Während es seinem Urheber die verdiente Ungnade des Papstes zuzog, trug es Leo XIII. von seiten vieler Bischöfe lebhafte Bekundungen der Treue und Ergebenheit ein. Der peinliche Vorfall scheint, wenigstens für eine Zeit, den argwöhnischen Eifer der integralen Katholiken einigermaßen gedämpft zu haben. Gerade wegen seiner maßlosen Schärfe brachte das Manifest Kardinal Pitras die Kampfmethoden seiner Freunde und seiner ganzen Partei in Verruf.

Im gleichen Jahr 1885 erschien die Enzyklika *Immortale Dei* über die Be-

[33] Vollständiger Text des Briefes bei: *A. Battandier,* Le cardinal Jean-Baptiste Pitra, Paris 1893, S. 700—703.

[34] Vgl. *A. Battandier* a.a.O. S. 706—736; *P. Lecanuet,* Les premières années du pontificat de Léon XIII, Paris 1931, S. 286—294; *A. Baudrillart,* Vie de Mgr. d'Hulst, Bd. II, Paris 1914, S. 21—26.

ziehungen zwischen Kirche und Staat. Sie war ein neuer Beweis dafür, daß der Papst sich von seiner Aufgabe nicht abbringen ließ. Sie zeigte den Gläubigen wie den Ungläubigen, daß die Kirche nicht daran dachte, sich in den Schmollwinkel zurückzuziehen, sondern sich offenen Auges mit den großen Problemen auseinandersetzte, die durch die politische, religiöse und soziale Entwicklung dem christlichen Gewissen aufgegeben waren.

Carl Spitzweg: Kleine Nachtmusik

HERBERT SCHADE SJ

In der Mansarde

Als die Postkutschen aus Landshut und Ingolstadt noch schwerfällig durch das Karlstor rollten, wohnte in München auf dem Viktualienmarkt der alte Maler Carl Spitzweg. Der Zeitgenosse, der — wie Hyazinth Holland — mühsam über drei steile Treppen den Weg in die Mansardenwohnung des Künstlers genommen hatte, fand ein Atelier „mit erträglichem Nordlicht und der Aussicht auf endlose Dächer, Giebel, Türme und dem herrlichsten Horizont mit den reichsten Luft- und Wolkenspielen, während sein vom Urväter-Hausrat strotzendes und deshalb ob drohender Feuersgefahr unheizbares Schlafgemach gegen Süden den weitesten Ausguck bis an die ferne Alpenkette gewährte. Und hier, in stiller Ungestörtheit, allein mit seinen Erinnerungen, zu malen, zu rauchen und einer erquicklichen Lektüre obzuliegen, war seine einzige Wonne. Auffällig war die Anzahl schwerer, stark angerauchter hölzerner Zigarrenspitzen, die getrocknet zum Wiedergebrauch unter dem Atelierfenster lagerten. Ein gichtbrüchiges Sofa bot kaum behaglichen Sitz. An einem nicht meterlangen Tischchen genoß der Insasse sein Mittagessen und Abendbrot, wozu eine kleine grüne Blechlampe mit dito Schirm die Beleuchtung konzentrierte."[1]

Unerwähnt sind in diesem Bericht Hollands die Gedichte Spitzwegs geblieben, die der Maler zu seiner und anderer Freude in kräftigem Hochdeutsch oder lebendigem Urbajuwarisch zu machen verstand. Gelegentlich kamen wohl die Malerfreunde Moritz von Schwind und Grützner mit dem Kunstkritiker Friedrich Pecht in die alte Mansarde herauf, um die neuesten Bilder zu betrachten oder ein Kunstgespräch zu führen. Manchmal gesellten sich der alte Komponist Lachner oder der Musikprofessor Maier von der Staatsbibliothek dazu.

---

[1] Zitiert nach *Eugen Kalkschmidt*, Carl Spitzweg und seine Welt. München 1945, S. 133. In diesem Werk findet der Leser weitere Auskunft über den Künstler.

Gegen Abend, wenn man in den Straßen die eben errichteten Gaslaternen anzündete, mochten sich dann und wann auch die beiden Basen Anna und Maria Bromberger einfinden, um den alten Meister mit Zither und Gesang zu erfreuen. Über den Dächern und erleuchteten Fenstern der Altstadt ertönte dann eine kleine Nachtmusik, die nur selten durch das Abendläuten des Alten Peter unterbrochen wurde.

Der Abend, die Musik, eine Welt im Dornröschenschlaf, das war auch das Reich der Bilder dieses Malers. „Das Mondscheinständchen", „Der Guitarrespieler", „Bettelnder Klarinettist" und „Nachtmusik" heißen eine Reihe von Titeln, die in seinem viele Jahre hindurch mit großer Sorgfalt geführten Verkaufsverzeichnis der Bilder zu finden sind.

Mehr noch als die Inhalte besitzen Form und Farbe etwas von dieser Nachtmusik. Die Gestalten erscheinen zwischen Traum und Wachen — im Helldunkel, das von Rembrandt angeregt ist, während die Farbe Musikalität verrät, eine Stimmung und einen Klang, der bei einigen Bildern den Impressionisten verwandt ist. Nachtmusik — und damit rücken wir von der üblichen Auffassung eines biedermeierlich-gemütlichen Spitzweg ab — kann man auch jenes Leben in der Dunkelheit und im Zwielicht nennen, das viele seiner Gestalten charakterisiert. Es gibt schreckhafte Dinge bei diesem Maler. Und die neuen Detailaufnahmen von Hans Roth im Katalog haben gezeigt, daß Spitzwegs Blick hart und unerbittlich sein kann.[2] So bestätigt die Optik der Gegenwart zwar die alte Deutung des Künstlers: Man kann Spitzweg nicht ohne Humor verstehen; aber man wird ihm nicht gerecht, wenn man ihn nur humoristisch begreift.[3] Dieser gemütliche und bescheidene Urmünchener, dessen 150. Geburtstag mit dem 800jährigen Bestehen seiner Vaterstadt zusammenfällt, gehört zu den großen Persönlichkeiten der Kunstgeschichte, denen es gelungen ist, den Sinn des Lebens vor den Kulissen des Alltäglichen zu entfalten. Realismus und Romantik, Gestalt und Kolorit, die Sinne und das Sinnbild begegnen sich und machen die „Serenaden" des alten Apothekers zu bedeutenden Aussagen der Kunst. Ja, gelegentlich besitzt ihre Nachtmusik dunkle Töne oder gar Dissonanzen, die uns erlauben, sie als Ouvertüre zur Moderne aufzufassen.

Herkunft und Reisen

Simon Spitzweg aus Unterpfaffenhofen, der Vater des Künstlers, — Gründer der „Tuch-, Wollen-, Baumwollen-, Seiden- und Spezereiwaren, Kommission und Spedition" — war ein nüchterner Geschäftsmann, für den es von vornherein feststand, daß von den drei Söhnen der eine Arzt, der andere Apotheker und der dritte Kaufmann zu werden hatte. Der am 5. Februar

[2] Katalog der Ausstellung der Städtischen Galerie München Carl Spitzweg vom 5. Februar bis 4. Mai 1958. Mit einem Vorwort von Hans Konrad Röthel, einer Einführung von Eberhard Hanfstaengel und dem Werkverzeichnis von Max von Wangenheim.

[3] *Richard Braungart*, Spitzwegs bürgerlicher Humor. Mit Briefen und Anekdoten des Künstlers. München 1922.

1808 geborene Carl bestand 1832 im Gehorsam gegen die Eltern das pharmazeutische Abschlußexamen mit Auszeichnung. Doch den frischgebackenen Provisor befiel im Frühjahr 1833 ein Nervenfieber, das ihn zwang, die Kuranstalt des Dr. Zeuß in Bad Sulz am Peißenberg aufzusuchen. Dieser Arzt richtete zur Therapie und zur Unterhaltung seiner Patienten kleine Wettbewerbe im Zeichnen nach der Natur ein. Einen dieser Wettbewerbe gewann der neue Patient unter dem einhelligen Beifall aller Bewerber. Er hatte das Porträt eines alten Kachelofens zu Papier gebracht. Das Urteil des Hamburger Malers Christian Hansonn aus der benachbarten Künstlerkolonie Polling über die ersten Zeichnungen und Malereien des jungen Mannes tat ein übriges. Carl Spitzweg folgte seiner Neigung und wurde Maler.

Als Künstler besuchte Spitzweg keine Schule. Er hat keinen Versuch unternommen, auf der Akademie zugelassen zu werden. Er hat sich auch nicht einem der sogenannten Fachmaler angeschlossen, die unabhängig von der Akademie das Landschafts- oder Sittenbild pflegten. Spitzweg blieb ein Dilettant und dachte von sich und seiner Kunst sehr bescheiden. Jedoch unternahm er manche Reise. Und auf diesen Reisen hat der Künstler scharf beobachtet und viel gelernt.

Schon der junge Provisor hatte Italien besucht. Der Maler wanderte durch Schwaben, Franken, Altbayern und Tirol. In diesen Landschaften hat er eine Fülle von Motiven festgehalten. Im Süden führten ihn seine Fahrten bis nach Dalmatien, von wo er orientalische Eindrücke mit heimbrachte: „Türkisches Caféhaus", „Bazar" und „türkische Nachtmusik" sind Bildthemen, die an den Balkan erinnern. Einen Sommer lebte er in Schloß Pommersfelden und kopierte Rembrandt und Ostade. Den Vorstoß in die Moderne brachte das Jahr 1851 mit einer Reise nach Paris. Dort bewegten Spitzweg vor allem Delacroix, Courbet, Diaz und Daumier, die Schulen von Fontainebleau und Barbizon; aber auch die Maler des 18. Jahrhunderts mit ihren intimen Parkszenen haben auf ihn eingewirkt.

Die stärkste Anregung hat jedoch der Münchener in seiner Vaterstadt empfangen. Und es mag zur 800. Jahresfeier des Bestehens der Stadt erlaubt sein, auf das alte München des 19. Jahrhunderts — die künstlerische Umwelt Spitzwegs — näher einzugehen.

München: Spitzwegs künstlerische Umgebung

Die Stadt München besaß schon im 19. Jahrhundert eine künstlerische Vergangenheit: St. Peter und die Frauenkirche sind Zeugen des mittelalterlichen Kunstschaffens, St. Michael vertritt die deutsche Renaissance, und eine Fülle von Bauwerken kennzeichnen München als Stadt des bayerischen Barocks. Seinen Namen als Kunststadt — man nannte es humorvoll „Isar-Athen" — erhielt München jedoch erst in der Zeit Spitzwegs.

Als König Ludwig von überall die Künstler und Gelehrten hierher berief, vollzog sich — nicht ohne das gute bayerische Bier — jene Verbindung zwi-

schen Bürgerstolz und Künstlertum, die München seinen Charme gab und die Künstler von ganz Deutschland anzog. Der Hamburger Maler Friedrich Wasmann schildert uns 1829 diese Umwelt: „Die Kunst hatte erst angefangen, ihre verschönernde Hand an die Hauptstadt zu legen. Die meisten Straßen trugen noch das schlichte Äußere des alten Bürgertums, und über den Türen der Handwerkshäuser las man auf den Schildern das unvermeidliche ‚bürgerlich' dem Lebzelter, Salzstößler usw. vorangesetzt. Sprache und Sitte waren damit in Einklang, auch die Einfachheit und Wohlfeilheit der Lebensmittel. Treffliches Bier verlangte der Taglöhner ebenso unverfälscht zu trinken wie der Bankier, da es mit einem Stück guten Brotes oft die einzige Nahrung der ärmeren, schwer arbeitenden Volksklasse ausmachte, und diese Gleichheit der notwendigsten Bedürfnisse gab der ganzen Masse der Bevölkerung einen Anschein von Behäbigkeit und ließ den Unterschied der Stände nicht so grell hervortreten. Man sah in den Bräuhäusern Studenten, Soldaten, reiche Bürger, Handwerksburschen und elegante Herren gemütlich nebeneinander sitzen. Gutes Bier war die Losung, und München war damals auch wegen seiner Naturwüchsigkeit und Wohlfeilheit ganz besonders das Dorado der Künstlerwelt... Es war die schönste Zeit meines Lebens, und ich fühlte mich von dem Strom der Ideen gleichsam gehoben und getragen. Selbst diejenigen, welche sich nur mit Darstellungen von Naturgegenständen beschäftigten, wußten einen gewissen Adel und Würde in ihre Arbeiten zu legen, wie die kleinen, anspruchslosen, aber exakt durchgeführten Bilder von Peter Heß und Heideger noch jetzt wie Edelsteine unter den Genrebildern glänzen. Der Troß der krassen Naturalisten, welche die Natur sozusagen auf die Leinwand klebten, hielt sich in bescheidener Entfernung. Mittelmäßigkeit und technische Bravour gehörten noch nicht zur Tagesordnung, solange Cornelius und seine Schüler als Autoritäten galten."[4]

In dieser kunstbegeisterten Stadt konnte man bald verschiedene künstlerische Gruppen beobachten: Hochoffiziell waren der Klassizismus und Historizismus. Peter von Cornelius — seit 1819 Leiter der Akademie — bestimmte die Richtung: Figurenmalerei, Mythologie, christliche Motive und Themen der Geschichte wurden bevorzugt. Die Landschaftsklasse in der Akademie dagegen schaffte Cornelius ab. Julius Schnorr von Carolsfeld schuf damals die Nibelungenfresken in der Residenz, und Rottmann malte seine Italienbilder unter den Arkaden des Hofgartens. Dazu kam die Märchenwelt auf den Tafelbildern Schwinds, der allerdings erst 1847 an die Akademie berufen wurde. Die Landschafts- und Genremalerei, und damit eine realistisch ausgerichtete Kunst vertraten Wagenbauer, von Kobell, Adam und Quaglio, eben jene Fachmaler, die von den Akademikern weniger geachtet waren.

In der Architektur machte sich Leo von Klenze einen Namen. Seine Glyptothek und Alte Pinakothek erhoben sich in einsamer Monumentalität in der

[4] *Eugen Kalkschmidt*, a.a.O. S. 34.

„Wüstenei" geplanter Vorstädte. Friedrich von Gärtner baute Ludwigskirche, Feldherrnhalle und Universität; er war seit 1841 Cornelius in der Leitung der Akademie gefolgt. Alle Künstler und Richtungen wurden vom Bürgertum des Biedermeier und dem Lebensgefühl der Romantik getragen.

Besonderes Leben kam in das malende, bildende und bauende München durch den Kunstverein, der 1824 mit Erlaubnis der Krone ins Leben trat. Gegründet als Unternehmen der freien Künstlerschaft gegen die Akademie, um Ausstellungen, Verkauf und Verlosung der Kunstwerke und ein gesellschaftliches Leben zu ermöglichen, wurde der Verein, nachdem der König und selbst Peter von Cornelius beigetreten waren, zum Sammelplatz aller Kunstbeflissenen.

Spitzweg hatte zur Akademie kein Verhältnis. Erst durch seinen Freund Schwind erhielt er einige Beziehungen dorthin. Am gesellschaftlichen Leben der Künstler jedoch nahm der ehemalige Apotheker, der durch seinen gepflegten Anzug bekannt war, gerne und aktiv teil. In der Wirtschaft Stubenvoll trafen sich die Freunde unter dem Namen „moralische Mördergrube" und ereiferten sich über Zeit- und Kunstfragen. „Beim Bockbier" heißt eine Zeichnung Spitzwegs, die uns die Stimmung des Biedermeierzechers illustriert. Höhepunkt des gesellschaftlichen Lebens waren die Künstlerfeste, die nur einen Teil der Feiern dieser Stadt ausmachten; denn München verstand es zu feiern. Die alten Märkte wie die Auer Dult mit ihrem Kasperletheater zogen alt und jung an. Da gab es Schäfflertanz und Metzgersprung. Die Fülle aller Volksbelustigungen aber bot das 1810 erstmals abgehaltene Oktoberfest. Die religiöse Seite dieses Lebens zeigten Kirchweih und Prozession.

Durch die Künstlerfeste bekamen Münchens Feiern einen neuen Zug: ein Stand — die Künstler — gab der Stadt eine besondere Bedeutung und prägte in ihr neue Formen des gesellschaftlichen Lebens. 1835 fand der erste Maskenzug unter der Devise „Wallensteins Lager" statt. 1840 feierte man das große Dürerfest, bei dem Spitzweg in der Maske eines Nürnberger Ratsschreibers auftrat. Sein Bild in diesem Kostüm hat Neureuther in einer Skizze überliefert. Im Mai 1843 erhob sich das Künstlervolk zum „Sturm" auf die Burg Schwaneck bei Pullach im Isartal — den Sommersitz Schwanthalers. Alle diese Feste, ihre Namen, ihre altdeutschen Masken und Kostüme verraten eine rückwärtsgewandte Sehnsucht. Man träumte sich gern in Vergangenheit und Geschichte zurück. Man suchte die alte, die gute Zeit.

Die Unruhen des Vormärz weckten die Stadt aus ihrem Dornröschenschlaf. Ein Windstoß fuhr in die historischen Kostüme und riß manche Maske und Fassade ab. Mit dem „Münchener Künstler-Freikorps" zog auch Spitzweg aus, um die böse Lola Montez zu vertreiben. In den „Fliegenden Blättern" finden wir Zeichnungen von der Hand Spitzwegs, die uns das „Schreckliche" einer solchen Bürgerwehr zur Bewußtsein bringen. Es sind zum großen Teil Darstellungen voller Humor, die uns die Harmlosigkeit einer Biedermeier-Revolution schildern. Spitzweg verwendet aber in seinen

Karikaturen auch eine schärfere Waffe: die Ironie. Diese schärfere Waffe wurde damals für neue Kriege geschmiedet, für die politischen, sozialen und kulturellen Kämpfe der Moderne.

Das alte München lebt noch in den Karikaturen und Bildern des Malers fort, aber es war am Untergehen. Neue, dunkle und unfaßbare Mächte forderten ihr Recht. Beides — das Alte und das Neue — fand sich in den Bildern Spitzwegs zur Einheit des Kunstwerks zusammen.

Die beiden Welten des Malers

Die Möglichkeit zu dem, was Spitzweg geschaffen hat, war gegeben: Der Widerspruch zwischen dem allzu äußerlichen Pathos des Klassizismus und Historizismus und der Gemütlichkeit des Biedermeiers drängte zu Karikatur, Ironie und Satire. Die Begabung des Malers und der Zeit für die ungeschminkte Wirklichkeit (Realismus) und die Sehnsucht nach einer besonnten Vergangenheit (Romantik) boten einen weiteren Gegensatz. Das München, das seine alten Gräber und Wälle einebnete und sich mit einer ersten Eisenbahn und Gaslaternen modernisierte, warf neue Fragen auf.

Zwei Themenkreise können den zwielichtigen und dissonanten Charakter Spitzwegs und seiner Zeit veranschaulichen: Das Motiv des Gelehrten, der um Wissen und Wahrheit ringt, und das Bild des Menschen, dem Liebe und Leben zur Frage wird.

Als Beispiel für den ersten Themenkreis sei zunächst das Bild des Bibliothekars herangezogen: Ein schrulliger, alter Gelehrter steht auf einer Staffelei und nimmt Bücher aus den Regalen. Eines hebt die Rechte offen ans Gesicht, eines läßt die Linke aufgeschlagen nach unten sinken. Ein anderes hält er unter dem Arm, ein weiteres zwischen den Beinen. Das Schnupftuch hängt ihm aus dem Rockschoß. Die ganze Gestalt scheint wie eine Witzfigur, ein Bild voller Humor. Blicken wir jedoch nach oben, so sehen wir im Medaillon des Regals groß das Wort, „Metaphysik" geschrieben. Die Metaphysik, das Absolute erhält hier — wohl das erste Mal in der Kunstgeschichte — die Attitüde der Ironie. Im Barock — bei Tiepolo zum Beispiel — öffnete sich noch der Himmel. Bei dem Realisten Courbet war nur das Sichtbare darstellungswürdig. Für Kant und die deutschen Idealisten — also die Philosophen, die das 19. Jahrhundert weithin bestimmten — gab es keine metaphysisch notwendige Erkenntnis eines persönlichen Gottes mehr. Das angestrengte und doch vergebliche Suchen der Zeit nach einem geistigen Halt scheint in dem Bild des Bibliothekars ironisiert. Nicht aus festen kosmischen und sozialen Gefügen heraus mühte sich der Mensch damals, in das Absolute vorzustoßen, isoliert, vergraben in Bibliotheken und Folianten suchte er — wie Spitzweg ihn darstellte — als Sonderling eine andere Welt. Die Großaufnahme des Kopfes dieses Bibliothekars von Hans Roth zeigt ein hartes, erschütterndes Gesicht.

Ein Vergleich aus der modernen Kunst bietet sich an: Die Darstellung des

„Großen Metaphysikers" von Chirico, einem italienischen Surrealisten. Eine Pyramide aus Gerümpel, deren Kopf von einer antiken Büste gebildet wird, will in diesem Werk des Italieners das Porträt oder besser das Grabmal einer für den Menschen grundlegenden Wissenschaft, nämlich der Metaphysik, sein. Was bei Spitzweg humorvolle und ernste Mahnung war, ist bei dem Modernen sarkastische Resignation.

Der Maler des Biedermeiers wiederholt ähnliche Themen wie den Bibliothekar oft: So sehen wir einen studierenden Alten, der von seinen Büchern aufschaut. Durch das offene Fenster fällt das Licht, und auf der Fensterbank sitzt eine Amsel. Vogel und Mensch schauen einander an. „Der gefiederte Störenfried" nennt Spitzweg das Bild. Nahezu surrealistisch dagegen wirkt die Darstellung eines Gelehrten, den beim Studium ausgestopfte Tiere und Skelette umgeben. Eine Mumie steht denkmalhaft im Hintergrund. „Das ist meine Welt" lautet der Titel des Bildes.

Die Formengesetze — der Stil — sprechen noch deutlicher als die Bildinhalte. Dafür einige Hinweise: Besonders auffällig ist der Wechsel von Licht und Schatten, der die Kontraste verstärkt. Plötzlich tauchen die Dinge im Dunkel unter, jäh fällt die Sonne auf Bauwerke und Menschen. Lichter werden unerwartet aufgesetzt. Der Pinselstrich verrät eine entschlossene Hand. Gelegentlich wirken die Dinge durch diese Malweise sogar gespensterhaft. Die Farbe verweist in einzelnen Bildern in ihren hellen Tönen und reinen Werten auf den Impressionismus.

Man darf allerdings bei diesen Hinweisen nicht außer acht lassen, daß die Elemente in jener Zuständlichkeit bürgerlichen Wohlbehagens auftreten, die wir Idylle nennen. Dieser Biedermeierhintergrund der Bilder hebt die Eigenheiten hervor, verstärkt aber auch die Dissonanz. Bedeutsam für den Stil der Werke scheint vor allem die Wiedergabe des Blicks. Die meisten Figuren schauen bei Spitzweg konventionell, neugierig oder humorvoll. Dann aber beobachten wir seltsam erstarrte Pupillen. Am erschütterndsten jedoch sind die blinden Augengläser einer Reihe von Typen, die deutlich und schreckhaft jenes Vorbeisehen zum Ausdruck bringen, vor dem auch die Thematik seiner Bilder warnt.

Diese Beispiele und Beobachtungen machen eine Struktur des Werkes Spitzwegs sichtbar, sie offenbaren aber auch den Zwiespalt der Epoche: Das 19. Jahrhundert ging im Klassizismus und Historizismus weithin am Leben vorbei. Im Realismus und Impressionismus wandte es sich nahezu ausschließlich den Eindrücken des Lebens zu. Auf einer tieferen Stufe bedeutet dieser Zwiespalt den Gegensatz von musealer Schablone und Sinnengenuß.

Der gleiche Widerspruch zeigt sich bei der zweiten Themengruppe, dem Motivkreis menschlicher Zuneigung und Liebe. Das Bild vom „Antiquar" mag dazu überleiten: Angestrengt schaut dort der Bibliophile in sein Buch, während zwei Biedermeierdamen ungesehen über eine nahe Treppe schreiten. Das Vorbeischauen am Leben charakterisiert auch dieses Werk. Das

schnelle Vorbeigehen des Lebens am Menschen dagegen hat das Bild vom „Witwer" zum Thema: ein eleganter älterer Herr des Biedermeiers schaut von einer Bank zwei jungen Schönheiten nach, die lautlos im Park verschwinden. In solchen Werken kommt die Tiefe des Meisters zum Ausdruck: Der Sinn des Lebens wird sichtbar, die Flüchtigkeit von Schönheit und Zeit.

In vielen Motiven hat Spitzweg darüber hinaus die Fragen des Lebens und der Liebe beantwortet: Vom „Liebesbrief" bis zum „Verliebten Provisor", und vom „Nymphenbad" bis zum „Ewigen Hochzeiter".

Nur auf zwei Werke soll hier noch eingegangen werden, weil sie — wenn auch in sich verschieden — das gleiche, aufschlußreiche Thema behandeln, das Thema der Balance, des Gleichgewichts. Drastisch schildert zunächst die Zeichnung „Schwierige Passage" einen älteren Herrn, der, mit Handschuhen, Stock und Zylinder, dem Witwer gleicht, wie er vorsichtig über den Steg eines Baches balanciert, während im Hintergrund zwei junge Mädchen zuschauen. „Auf dem Heimweg zur Alm" sehen wir ein junges Mädchen im Licht, das frei und sicher einen verdeckten Korb auf dem Kopf trägt. Die Schluchten und Dunkelheiten des Hochgebirges umgeben sie. Im Schatten steht der Förster und schaut ihr nach.

Wir gehen kaum fehl, wenn wir in den Bildern die Haltung des Menschen in seiner erotischen Not (Witwer) oder in der Kraft seiner Reinheit (Sennerin) sehen.[5] Spitzweg selbst hat diese Not durchlebt. Klara Lechner — die Frau des Webermeisters Raab — nahm ihn so für sich ein, daß er die Geliebte durch eine Ehescheidung für sich gewinnen wollte. Der plötzliche Tod der Frau aber gab dem Konflikt sein tragisches Ende.

Seitdem lebte Spitzweg für sich und für seine Kunst. Im Jahr 1863 bezieht er ein Dachquartier am Heumarkt. Dort schrieb er bis zu seinem Tod am 23. September 1885 auf seine kleinen, hochformatigen Tafeln — humorvoll und ironisch — das Lied des Lebens, die kleine Nachtmusik seiner Zeit.

Eines seiner einfachen Lieder, das ähnlich den Bildern Licht und Dunkel, Harmonie und Dissonanz in sich vereint, mag unsere Betrachtung über die kleine Nachtmusik des Malers ausklingen lassen:

Lebens-Alpenfahrt!

Stets wandeln wir dem Abgrund dicht,
Wo Tief und Dunkel schrecken,
Aus dem ein Tod und letzt Gericht
Die Drachenhälse recken!

[5] Die Vorliebe für Attribute, die den Bildinhalt erläutern oder ironisieren, finden wir in vielen seiner Werke. Man achte besonders auf Firmenschilder und Denkmäler. So schreitet das Mädchen im Bild vom „verliebten Provisor" mit dem Korb auf dem Kopf an der Apotheke vorbei, die als Firmenzeichen einen Storch trägt. Auf der anderen Seite sehen wir den Brunnen mit dem Denkmal des heiligen Nepomuk, der das Martyrium erlitt, weil er die ihm in der Beicht anvertrauten Geheimnisse der Ehe der böhmischen Königin für sich behielt.

Wir wandeln, ahnen nicht Gefahr,
So sorglos hin wie Kinder...
Da strauchelst du und gleitest gar
Und gleitest ab geschwinder!

Jetzt gilt's! Ist keine Latsche da,
An der du dich kannst halten?
Umfassen nicht, dem Sturze nah,
Dich rettende Gestalten?...

Humor, so heißt die Latsche schlicht,
Gleich Göttern hochgeboren —
Erhascht du sie im Gleiten nicht,
Dann, Freund, bist du verloren![6]

Die Lage des katholischen Buchhandels heute

HEINZ BAUER

Bei kritischen Betrachtungen über die geistig-kulturelle Lage des deutschen Katholizismus wird immer wieder als ein besonderes Positivum vermerkt, daß heute die alte Behauptung „catholica non leguntur" nicht mehr gilt. Der deutsche Katholizismus hat seit der Jahrhundertwende seinen „Weg aus dem Ghetto" angetreten; ein schwerer und steiniger Weg gewiß, auf dem es zahllose Schwierigkeiten und Hindernisse sowohl im innerkirchlichen Bereich wie auch in einer dem Katholizismus ablehnend und feindlich gegenüberstehenden Welt zu überwinden galt. Bekannt ist noch das vielumstrittene Wort von der „Inferiorität" der Katholiken, womit nicht nur der mangelnde politische und wirtschaftliche Einfluß des katholischen Volksteils im 19. Jahrhundert gemeint war, sondern mehr noch die Tatsache, daß sich das geistig-kulturelle Leben unserer Nation fast unter Ausschluß der Katholiken vollzog. Während im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich seit der Jahrhundertmitte die Katholiken zu wachsendem Einfluß gelangten, ja zum „mitbestimmenden Faktor des nationalen Lebens wurden, blieb ihr kultureller Einfluß zunächst noch bedeutungslos", wie Robert Grosche in seinem Aufsatz „Der Weg aus dem Ghetto" (Verlag J. P. Bachem, Köln 1955) feststellt. „Die Katholiken lebten, abgetrennt von der Kultur der Nation ihr eigenes Leben. Sie lebten in Deutschland in einer geistig ihnen fremden Welt... Aber das Verhängnisvollste war, daß man aus dieser Not eine Tugend machte, sich mit Ressentiments gegen die Kulturwerte erfüllte, die

[6] Katalog, S. 11.

klassische Dichtung als heidnisch, unreligiös, unsittlich ablehnte und in pharisäischer Selbstgenügsamkeit die im Bestande der Bildungsgüter entstandene Lücke mit unzulänglichen Surrogaten ausfüllte... Man war zufrieden in dieser Abgeschlossenheit, in diesem Ghetto, das die Katholiken vor jedem gefährlichen Hauch der Außenwelt bewahrte" (ebd. S. 15, 16).

Dieses „Ghetto" ist, wenn man diese vielumstrittene Kennzeichnung der damaligen Lage einmal beibehalten will, heute weithin überwunden. Von einer „Abgeschlossenheit" des katholischen Volksteils vom geistigen und kulturellen Leben der Nation kann keine Rede mehr sein. Im Gegenteil, heute sind katholische Dichter, Künstler, Wissenschaftler, Publizisten, Politiker und Wirtschaftler in der breitesten Öffentlichkeit in einem Maß engagiert, wie es früher völlig undenkbar gewesen wäre. Dementsprechend finden ihre Arbeiten auch heute im nichtkatholischen Raume allgemeine Beachtung und Anerkennung.

Es wäre sehr aufschlußreich und auch notwendig, einmal näher zu untersuchen, in welchem Maß der katholische Buchhandel, Verlag und Sortiment, an dieser Leistung beteiligt ist. Dabei wäre auf zahlreiche Veröffentlichungen hinzuweisen, Bücher, Schriftenreihen, wissenschaftliche Standardwerke, Lexika u. a. m., die von wagemutigen und weitblickenden Verlegern — nicht selten unter äußerster Anspannung ihrer finanziellen Kräfte — veröffentlicht und vom katholischen Sortiment in zäher Kleinarbeit verbreitet wurden. Auch die außerordentlich bedeutsame Rolle verschiedener Zeitschriften müßte in diesem Zusammenhang beleuchtet werden. Doch können hier Autorennamen, Buch- und Zeitschriftentitel oder Verlagsnamen nicht eigens genannt werden, da eine derartige Aufzählung und Würdigung den Rahmen dieses Aufsatzes völlig überschreitet. Immerhin: allein die Tatsache, daß heute verschiedene katholische Verlage zu den führenden Verlagshäusern des deutschen Sprachgebietes zählen und ihre Veröffentlichungen in unserem geistig-kulturellen Leben einen unbestrittenen Platz einnehmen, ist ein Zeichen für die Leistung, die durch den Buchhandel vollbracht wurde. (Am Rand sei auch erwähnt, daß in den letzten Jahren regelmäßig Veröffentlichungen katholischer Verlage in der Liste der „Schönsten Bücher" und auch unter den von einer Fachkommission preisgekrönten Jugendbüchern zu finden waren.) Beim katholischen Sortiment hat sich die Situation in ähnlicher Weise geändert. Auch hier konnte in zäher, geduldiger und zielbewußter Arbeit die frühere Isolierung überwunden werden. Heute zählen katholische Firmen vielfach zu den führenden Buchhandlungen der betreffenden Städte. Sie zeigen in der Ausgestaltung ihrer Verkaufsräume und Schaufenster einen Stil, vor allem aber in ihrem Bücherangebot eine geistige Spannweite und ein Niveau, das hohen und höchsten Ansprüchen genügt und keineswegs nur auf „katholische Bedürfnisse" zugeschnitten ist, sondern dem Leben in seiner ganzen Breite und Vielfalt dient.

Die buchhändlerische und verlegerische Arbeit, die sowohl für die innerkirchliche Erneuerung als auch für den Vorstoß der Katholiken in das gei-

stig-kulturelle Leben der Gesamt-Nation so bedeutsam war und ist, wurde und wird in erster Linie von *Laien* geleistet. Das darf nicht übersehen werden, insbesondere angesichts der Neigung mancher kirchlicher Stellen und Organisationen, selbst verlegerisch tätig zu sein oder um vordergründiger, scheinbarer Vorteile willen den Buchhandel auszuschalten. Mit dieser Feststellung sollen keineswegs die Verdienste des Klerus (man denke nur an die großen Leistungen vieler Priester als Autoren oder Herausgeber !) oder bestimmter kirchlicher Stellen und Organisationen geschmälert werden. Doch ist es wichtig, einmal mit aller Deutlichkeit zu sehen, daß es sich bei der buchhändlerischen Arbeit um eine echte, nicht von einem anderen Stand zu leistende *Weltaufgabe des Laien* handelt. Die Erfahrung bestätigt auch, daß bei dem eingangs skizzierten Vorstoß und Wirken in eine breite Öffentlichkeit hinein gerade solchen buchhändlerischen Unternehmen eine maßgebliche Rolle zukommt, die entweder in der Hand von Laien sind oder von Laien geleitet werden.

Nachwirkungen alter Vorurteile und überholter Vorstellungen

Wenn sich auch die geistig-kulturelle Situation der deutschen Katholiken innerhalb der letzten Jahrzehnte unter maßgeblicher Beteiligung des katholischen Buchhandels so grundlegend geändert hat (und dieser sich selbst natürlich auch !), so darf doch nicht übersehen werden, daß die Folgen der früheren Abschließung und Isolierung auch heute noch stark spürbar sind. Überkommene, jedoch längst überholte Vorstellungen, ja nicht selten auch alte Vorurteile beherrschen noch vielfach das Bild, das man sich vom katholischen Buchhandel macht. Man braucht nur einmal zu fragen, was sich Nichtkatholiken und auch viele Katholiken gemeinhin unter einer katholischen Buchhandlung oder einem katholischen Verlag vorstellen, so wird die Antwort wahrscheinlich lauten: ein Unternehmen, das vorwiegend Gesangbücher, Bibeln und Katechismen, sonstige religiöse Bücher, „gute" — d. h. moralisch einwandfreie — Unterhaltungsliteratur, die mehr nach ihrer guten „Absicht" als nach ihrer geistigen oder künstlerischen Qualität beurteilt wird, religiös-pädagogisch ausgerichtete Jugendbücher und ähnliche Werke verkauft oder produziert. Ist diese landläufige Vorstellung noch etwas differenzierter, so rechnet man ebenfalls noch wissenschaftlich-theologische Werke, bestimmte Lexika, Bücher für die Arbeit des Klerus oder für den Dienst in der Kirche dazu, außerdem natürlich Devotionalien und religiöse Kunst. Das Typische liegt darin, daß auch heute vielfach noch die Meinung herrscht, der katholische Buchhandel diene mehr oder weniger ausschließlich der Versorgung des Klerus und der gläubigen, praktizierenden Katholiken mit Büchern religiöser Art oder einem Unterhaltungsschrifttum im eben gekennzeichneten Sinn. Ob und wieweit das heute noch zutrifft oder nicht, soll zunächst offen gelassen werden; es steht jedoch außer Zweifel, daß die Lage in früheren Jahrzehnten weithin so war. Das entsprach durchaus der Gesamt-Situation, in der sich der Katholizismus in Deutschland befand.

Wenn — wie eingangs erwähnt — die Katholiken mehr oder weniger abgesondert von der Kultur der Nation lange Zeit ihr eigenes Leben lebten, so ist es durchaus verständlich, daß der katholische Buchhandel auch weithin nur diesem eigenen Leben und seinen besonderen Bedürfnissen diente. Niemand wird die Notwendigkeit und Wichtigkeit eines solchen Dienstes bezweifeln, doch die Folgen dieser Abgeschlossenheit sind noch heute deutlich spürbar, sowohl hinsichtlich der äußeren als auch der inneren Lage des katholischen Buchhandels.

Wann kann man von einer katholischen Buchhandlung oder einem katholischen Verlag sprechen?

Bevor man auf die Frage nach der Stärke des katholischen Buchhandels innerhalb des Gesamt-Buchhandels eine Antwort geben kann, stellt sich die andere Frage: welche Unternehmen sind überhaupt zum katholischen Buchhandel zu rechnen? Hinsichtlich der Verlage ist die Antwort verhältnismäßig leicht zu geben, da deren Produktion überschaubar und ihre Grundorientierung in der Regel eindeutig erkennbar ist. Wie steht es aber beim Sortiment? Kann man etwa nur dann von einer katholischen Buchhandlung sprechen — wie man durchweg meint —, wenn *überwiegend* das religiöse Buch gepflegt, oder noch deutlicher ausgedrückt, verkauft wird? Dann wäre also die Höhe des Umsatzes an religiösen Büchern ein Kriterium dafür, ob es sich um eine katholische Buchhandlung handelt oder nicht! Man muß jedoch sofort die weitere Frage stellen: wie verhält es sich dann mit den Unternehmen, deren Inhaber oder Leiter praktizierende Katholiken sind, bei denen jedoch infolge der örtlichen Verhältnisse, durch den Kundenkreis oder sonstige Umstände bedingt, das religiöse Buch nur eine untergeordnete Rolle spielt, so daß die Buchhandlung einen mehr allgemeinen Charakter hat? Bei dieser Frage wird schon deutlich, daß das unterscheidende Merkmal zwischen einer katholischen und einer nichtkatholischen Buchhandlung nicht darin gesehen werden kann, ob *vorwiegend* religiöse Bücher oder (im weiteren Sinn) Veröffentlichungen katholischer Verlage verkauft werden oder nicht. Man kann auch nicht von der Frage ausgehen, ob der Inhaber bzw. Leiter praktizierender Katholik ist oder wie weit seine Anteilnahme am kirchlichen Leben geht. Hier handelt es sich zwar um eine wesentliche Voraussetzung für eine katholische Buchhandlung, aber ihre Erfüllung allein genügt noch nicht. Sonst müßte man z. B. auch bei einem reinen Fachsortiment, etwa für technische und naturwissenschaftliche Literatur, dessen Leiter aktiver Katholik ist, von einer katholischen Buchhandlung sprechen. Auch die Tatsache, daß eine Firma in den üblichen buchhändlerischen Adressenlisten, wie sie z. B. vom Börsenverein zur Verfügung gestellt werden, als katholische Buchhandlung bezeichnet wird, bzw. daß von ihr gesagt wird, daß sie Katholika pflegt, genügt nicht. Jeder Kenner der Verhältnisse weiß, daß es sich hier um Angaben für die Werbung handelt, deren gute Absicht nicht bezweifelt werden soll,

daß damit aber noch wenig über den tatsächlichen Charakter des betreffenden Sortimentes ausgesagt ist. So erklärt es sich, daß die Zahl der katholischen Buchhandlungen in dem Adressenmaterial des Börsenvereins ganz erheblich höher liegt, als sie in Wirklichkeit ist.

Entscheidend für die Frage, ob es sich um eine katholische Buchhandlung handelt oder nicht, ist die Feststellung, ob in ihr das katholische Buch *bewußt gepflegt,* oder sagen wir noch deutlicher: *gefördert* wird. In welchem Umfang das nun tatsächlich gelingt oder überhaupt möglich ist, ist von untergeordneter Bedeutung. Diese Behauptung mag zunächst überraschen, da sie wenig mit dem herkömmlichen Bild der katholischen Buchhandlung übereinstimmt. Doch wird niemand bezweifeln, daß ein Sortiment in einer Stadt mit nur geringer katholischer Bevölkerung trotz intensiver Werbung u. U. nur in bescheidenem Umfang Katholika verkaufen, geschweige denn damit ausreichende Geschäftserträge erarbeiten kann, während für ein Sortiment gleicher Größe in einer vorwiegend katholischen Stadt die Situation völlig anders ist. Beide sind aber zweifellos als katholische Buchhandlungen anzusprechen, sofern das katholische Buch — bzw. im weiteren Sinn die Produktion katholischer Verlage — nach besten Kräften und im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten verbreitet wird.

Natürlich sind hier auch noch eine Reihe wichtiger negativer Kriterien anzuführen. Daß man von einer katholischen Buchhandlung erwarten muß, daß sie keine Bücher verbreitet, die gegen Glaube und Sitte gerichtet sind, braucht nicht eigens betont zu werden. Schwieriger aber wird das Problem, wenn man die Frage stellt, wie sich eine katholische Buchhandlung gegenüber einer seichten, die Grenze des Fragwürdigen mehr oder weniger deutlich streifenden Literatur verhalten soll. Dabei können die örtlichen Verhältnisse durchaus so liegen, daß der Verkauf derartiger Veröffentlichungen für den wirtschaftlichen Ertrag, ja für die Existenz der betreffenden Firma eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Mit dem Verkauf von religiösen Büchern, Schul- und Fachbüchern und sonstiger „seriöser" Literatur ist u. U. in einer kleineren Stadt wirklich kein ausreichender Geschäftsertrag zu erzielen. Hier muß dennoch, wenn man von einer katholischen Buchhandlung oder analog von einem katholischen Verlag sprechen will, eine klare, saubere Haltung gefordert werden, frei von geistiger oder künstlerischer Enge, nicht kleinlich und ängstlich in der Beurteilung von Grenzfällen, jedoch entschieden und bewußt in der Ablehnung fragwürdiger Veröffentlichungen. Der Einwand, daß je nach den örtlichen Verhältnissen eine katholische Buchhandlung auf den Verkauf derartiger Veröffentlichungen nicht verzichten könne, ist nicht stichhaltig. Wo solche Schwierigkeiten vorliegen, kann in der Regel durch die Hinzunahme von geeigneten anderen Artikeln, z. B. durch eine Schreibwaren-Abteilung, durch den Verkauf von Büromaschinen u. a. m., eine Sicherung der wirtschaftlichen Grundlage erreicht werden. Dieser Weg wird längst von vielen kleineren katholischen Buchhandlungen mit gutem Erfolg beschritten.

Buchhandlungen und Verlage, die in dem hier gekennzeichneten Sinn als katholische Firmen anzusprechen sind, haben sich in der „Vereinigung des katholischen Buchhandels", die im Jahre 1956 ihr 50jähriges Bestehen feiern konnte, zusammengeschlossen. Bei der Frage nach der Zahl der katholischen Buchhandelsunternehmen kann man von der Mitgliederzahl der „Vereinigung" ausgehen. Die Erfahrung bestätigt, daß bis auf wenige Ausnahmen alle katholischen Verlage und von den Sortimentsbuchhandlungen alle die, welche das katholische Buch bewußt pflegen, auch Mitglieder der „Vereinigung" sind. Dabei handelt es sich jeweils um die Mitgliedschaft der betreffenden Firma in der Verleger- oder Sortimenterkammer, bzw. in beiden Kammern, wenn die Firma sowohl den Verlags- als auch den Sortimentsbuchhandel betreibt.

Eine kleine Gruppe innerhalb des Gesamt-Buchhandels

Von der Mitgliederzahl der „Vereinigung" ausgehend ist festzustellen, daß zur Zeit in der Bundesrepublik nur 5,3% aller Verlage, die Mitglieder des Börsenvereins sind, und nur 6,2% aller Sortimente als katholische Buchhandelsunternehmen anzusprechen sind. Dieses ohnehin schon erschreckend ungünstige Bild verändert sich aber noch erheblich, wenn man die Gesamtzahl der im Adreßbuch des deutschsprachigen Buchhandels (Ausgabe 1956) registrierten Firmen, also auch die kleinen Verlage, Buchverkaufsstellen, Bahnhofsbuchhandlungen usw., die nicht Mitglieder des Börsenvereins sind, zu Grunde legt. Beim Verlag sind dann nur noch 4,5% und beim Sortiment nur noch 2,9% als katholische Unternehmen anzusprechen. Das heißt: nur insgesamt 3,2% aller Firmen gehören zum katholischen Buchhandel.

Während für den Verlag die genannten Prozentzahlen eindeutig zu ermitteln sind, muß für das Sortiment allerdings sofort eine Einschränkung gemacht werden. Es wurde schon erwähnt, daß im Adressenmaterial des Börsenvereins eine erheblich größere Zahl von Firmen — auf Grund eigener Angaben — als katholische Buchhandlungen bezeichnet werden. Auch die Kundenkarteien katholischer Verlage bestätigen, daß es über den Kreis der Mitglieder der „Vereinigung" hinaus noch eine erhebliche Anzahl von Sortimenten gibt, bei denen die Produktion katholischer Verlage mehr oder weniger stark verkauft, ja z. T. auch bewußt gepflegt wird. Man mag daher gern noch einen Teil dieser Firmen zum katholischen Sortimentsbuchhandel hinzurechnen, wodurch sich zwar die angegebenen Prozentzahlen erhöhen, sich jedoch die geschilderte Gesamt-Situation nicht grundsätzlich verändert. Nach aller Erfahrung dürften kaum mehr als 5% aller Buchhandelsunternehmen (Verlage, Vollbuchhandlungen, Buchverkaufsstellen, Bahnhofsbuchhandlungen) zum katholischen Buchhandel zu rechnen sein. Bemerkenswert ist, daß die Situation des evangelischen Buchhandels fast die gleiche ist. Die Prozentzahlen sind annähernd dieselben.

Die Bedeutung dieser Lage vermag man erst richtig einzuschätzen, wenn man dabei auch das erschreckende Mißverhältnis zwischen der Zahl der katholischen Buchhandlungen und der Größe des katholischen Bevölkerungsanteils bedenkt. Nach dem offiziellen Handbuch für kirchliche Statistik betrug im Jahr 1950 der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung des Bundesgebietes 45,2%. Nach dem gleichen Handbuch lag die Zahl der Kirchenbesucher bei rund 50% der Katholiken. Man kann dementsprechend etwa 20% der Bevölkerung der Bundesrepublik als praktizierende Katholiken (im weitesten Sinn!) bezeichnen. Das geradezu bestürzende Mißverhältnis zwischen der Größe des katholischen Bevölkerungsanteils und der Zahl der katholischen Buchhandelsunternehmen offenbart folgenden Sachverhalt:

1. Nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der katholischen Bevölkerung gehört offensichtlich zum normalen Kundenkreis des katholischen Buchhandels und kann dementsprechend durch ihn bewußt mit dem katholischen Buch bekannt gemacht und versorgt werden. Wäre das anders, so müßte die relativ kleine Zahl katholischer Buchhandlungen entweder einen ganz ungewöhnlich großen Kundenkreis haben — was bekanntlich in der Regel nicht der Fall ist — oder die katholischen Verlage würden ihre Produktion zum großen Teil durch nichtkatholische Firmen oder auf andern Wegen absetzen — was ebenfalls nicht zutrifft — oder es käme zwangsläufig zur Gründung einer merklich größeren Zahl katholischer Buchhandlungen — was auch nicht möglich erscheint, da viele katholische Buchhandlungen wirtschaftlich schwer zu ringen haben.
2. Ein großer Teil auch der praktizierenden Katholiken tätigt offensichtlich normalerweise seine Bücherkäufe im nichtkatholischen Sortiment. Das hat zunächst zur Folge, daß ihm allenfalls nur ein kleiner Ausschnitt aus der Produktion katholischer Verlage, insbesondere der religiösen Bücher angeboten wird, daß ihm jedoch nicht selten ein völlig liberales, ja mitunter höchst bedenkliches Bücherangebot begegnet und er dann aus diesem Angebot auch seine Auswahl trifft.
3. Weiter ist natürlich zu fragen, ob nicht im gläubigen katholischen Volksteil ein merklich geringeres Interesse für das Buch vorhanden ist als in anderen Bevölkerungsgruppen. Wird hier etwa weniger gelesen oder interessiert sich nur eine kleine Schicht für das religiöse Buch? Eine Antwort auf diese sehr wichtige Frage kann hier nicht gegeben werden. Ausreichende Erhebungen, Leseranalysen usw. gibt es bislang leider noch nicht.

Für die richtige Einschätzung dieser ganzen Situation ist letzten Endes jedoch die Tatsache entscheidend, daß wir heute in einer völlig säkularisierten Welt leben und daß — trotz einer gewissen Konjunktur des Christlichen, trotz Überwindung des „Ghettos" im eingangs skizzierten Sinn — das geistige und kulturelle Leben breitester Volksschichten, heute vielleicht noch mehr als früher, von einem liberalen, achristlichen, z. T. sogar christentums-

feindlichen Geist beherrscht wird. Der Einfluß dieses Zeitgeistes reicht weit in den katholischen Bevölkerungsteil hinein, zumal auch in die Schicht, die durch soziale Stellung, Beruf, Bildung usw. vor allem zum Kundenkreis des Buchhandels gehört. Hier aber ist weder eine spürbare Aufgeschlossenheit für den katholischen Buchhandel und seine Arbeit festzustellen noch auch die Bereitschaft, alte, längst überholte Vorurteile oder Gewohnheiten zu überprüfen und aufzugeben.

So ist es z. B. nicht gerade selten zu beobachten, daß Katholiken ihre Einkäufe an schöngeistiger Literatur, die für den wirtschaftlichen Ertrag einer Buchhandlung von sehr großer Bedeutung ist, bevorzugt in neutralen Firmen tätigen. Warum geschieht das? Steckt dahinter noch die Vorstellung, daß man in einer katholischen Buchhandlung nur „fromme" Bücher oder eine schöngeistige Literatur mehr oder weniger brav-erbaulicher, jedoch geistig-künstlerisch anspruchsloser Art kaufen könne oder allenfalls noch die Werke christlicher Dichter, die sich inzwischen allgemein durchgesetzt haben? Glauben etwa diese Kreise befürchten zu müssen, sie würden in einer katholischen Buchhandlung nicht mit den neuesten Romanen bekannt gemacht, auch wenn diese von nichtchristlichen Autoren stammen? Nicht selten ist auch in bestimmten katholischen Kreisen eine merkwürdige Urteilslosigkeit und falsch verstandene Großzügigkeit gegenüber allem zu beobachten, was aus dem liberalen Raum kommt. Man will ja doch in den Augen der „andern" unbedingt als „großzügig" und „vorurteilslos" gelten, als frei von jeglicher geistiger Beeinflussung; man hält es für „standesgemäß", sich vor allem in religiösen und sittlichen Dingen als besonders frei und aufgeschlossen zu geben, auch wenn es nur um einer bestimmten Wirkung nach außen hin geschieht! Da gilt dann der Büchereinkauf im liberalen Sortiment als ein Beweis für eine so verstandene geistige Weite, gilt sozusagen als ein Alibi für weltläufige „Bildung". Auffassungen und Vorurteile dieser und ähnlicher Art dürften vielfach eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Natürlich soll auch nicht übersehen werden, daß gelegentliche schlechte Erfahrungen mit einer katholischen Buchhandlung, die nichts leistet und in ihrem Bücherangebot nicht auf der Höhe ist, derartigen Auffassungen und Vorurteilen Vorschub leisten.

Bevorzugter Einkauf im katholischen Sortiment oder nicht?

Hier könnte die Frage gestellt werden, ob es überhaupt wünschenswert sei, daß der Katholik in der Regel seine Bücher in einem katholischen Sortiment einkauft. Führte das nicht zu einer neuen Abschließung vom geistig-kulturellen Leben des gesamten Volkes oder hätte das nicht mindestens zur Folge, daß das nichtkatholische Sortiment dann kaum noch ein religiöses Buch führt? In Wahrheit liegen die Dinge umgekehrt. Während eine gut geführte katholische Buchhandlung in der Regel eine reiche Auswahl aus der gesamten Buchproduktion bereithält, wird erfahrungsgemäß im sogenannten neu-

tralen Sortiment zwar die allgemeine Buchproduktion angeboten, die Titel katholischer Verlage hingegen werden trotz der katholischen Kunden nur zum geringen Teil vorrätig gehalten. Von dem breiten und z. T. hochqualifizierten Buchschaffen katholischer Verlage ist da wenig oder gar nichts zu sehen. Es kann beim bevorzugten Einkauf in einer katholischen Buchhandlung darum von einer Abschließung vom allgemeinen geistigen und kulturellen Leben niemals die Rede sein, weil sich auch der katholische Buchhändler niemals ein Zensurrecht gegenüber seinem Kunden anmaßen wird. Er wird natürlich Bücher, die offensichtlich gegen Glaube und Sitte verstoßen, nicht anbieten; er wird — wie im übrigen ein gutes neutrales Sortiment auch — eine bestimmte, seichte, wertlose und inhaltlich fragwürdige Unterhaltungsliteratur nicht führen; er wird seinem Kunden aber jedes geistig oder künstlerisch ernstzunehmende Buch, das er verlangt, vorlegen, auch dann, wenn er selbst es aus Gewissensgründen ablehnt; und er wird dieses Werk, falls er es nicht auf Lager hat, beschaffen, nötigenfalls auch zur Ansicht. Ebenso wird er den Kunden über alle Neuerscheinungen, die ihn irgendwie interessieren, unterrichten. Der Buchhändler wäre ein schlechter Geschäftsmann, wenn er durch einseitige oder unzulängliche Unterrichtung seines Kunden seine Verkaufsmöglichkeiten von vornherein derart einschränkte. Hinzukommt, daß der Kunde vom Buchhändler in der Regel nicht nur reine Information erwartet, sondern auch kenntnisreiche und sorgfältige Beratung. Daß diese Beratung durch einen katholischen Buchhändler unter Umständen durchaus anders ausfällt, als durch einen nichtkatholischen, liegt auf der Hand.

Der bevorzugte Einkauf von sogenannter „Schöner Literatur" (vom Roman bis hin zum teuren Kunstbuch) im neutralen Sortiment hat, wie schon erwähnt, für die wirtschaftliche Lage des katholischen Buchhandels schwerwiegende Folgen. Die Umschlagsmöglichkeit von Werken aus der Sparte Religion/Theologie ist nach allgemeiner Erfahrung merklich kleiner als die von Werken schöngeistiger Art, vielfach auch noch die Rabattierung. Zudem spielt gerade das schöngeistige Buch im Weihnachtsgeschäft als Geschenkbuch eine bevorzugte Rolle. So ergibt sich die Tatsache, daß das katholische Sortiment zumeist eine merklich kleinere Ertragsspanne aufzuweisen hat als ein anderes Sortiment, in dem die „Schöne Literatur" eine größere Rolle spielt. Auch darf nicht unerwähnt bleiben, daß bestimmte religiöse Gebrauchsbücher, die gerade beim katholischen Sortiment einen wichtigen Teil seines Umsatzes ausmachen, (z. B. Gesangbücher, Katechismen, Bibeln, Schulbücher) ohnehin schon eine erheblich niedrigere Verdienstspanne haben. Wenn dann noch die zahlreichen ungerechtfertigten, aber leider so eingerissenen Rabattforderungen der Kunden hinzukommen, wird die wirtschaftliche Grundlage des katholischen Sortimentes schon sehr schmal. Die Ertragslage des Buchhandels ist, verglichen mit anderen Geschäftszweigen, ohnehin ungünstig. Um so weniger kann der katholische Sortimentsbuchhandel noch auf diejenigen Kunden verzichten, die an sich zu seinem nor-

malen Kundenkreis gehören, aber aus Gewohnheit, überkommenen Vorurteilen oder sonstigen schwer zu erfassenden Gründen ihre schöngeistige Literatur anderwärts einkaufen.

Wenn der katholische Buchhandel erfahrungsgemäß schon nicht einmal voll auf die Katholiken als seine Kunden zählen kann, so braucht es nicht weiter zu verwundern, daß nichtkatholische Kreise für ihn als Kunden weitgehend ausfallen. Das unterscheidet seine geschäftliche Situation ja wesentlich von der anderer Branchen, wo die Leistung allein entscheidend ist und nicht derartige weltanschauliche Gesichtspunkte mithineinspielen. Eine Buchhandlung braucht nach außen hin keineswegs ein „katholisches Gesicht" zu tragen (was je nach den örtlichen Verhältnissen oft weder klug noch wünschenswert ist), allein die Tatsache, daß in ihr unter vielen anderen Büchern religiös-theologische Werke in mehr oder weniger großem Umfang auf Lager gehalten, ausgelegt und bewußt angeboten werden, daß der Buchhändler seine Arbeit aus katholischer Verantwortung heraus tut, genügt in der Regel schon, um eine erhebliche Erschwerung, ja nicht selten fühlbare Nachteile zur Folge zu haben. Es bedarf einer sehr klugen, zielbewußten und geduldigen Arbeit, um eine größere nichtkatholische Kundschaft davon zu überzeugen, daß sie hier ein mindestens ebenso reichhaltiges und qualitativ hochwertiges Buchangebot vorfindet wie in einem guten nichtkatholischen Sortiment gleicher Größe und daß die bewußte Pflege des religiösen Buches keine Einengung des geistigen Horizontes zur Folge hat, sondern umgekehrt eine Ausweitung. Daß es sich hier keineswegs um Wunschträume, sondern um durchaus erreichbare Ziele handelt, geht daraus hervor, daß es z. B. in typischen Diasporastädten katholische Buchhandlungen von einem derartigen Niveau gibt, daß sie einen großen nichtkatholischen Kundenkreis offensichtlich mit gutem Erfolg zu betreuen vermögen. Das allerdings ist — abgesehen von einer soliden und klugen wirtschaftlichen Fundierung eines solchen Unternehmens, denn das Lager an Katholika hat hier ja nur geringe Verkaufsmöglichkeiten — entscheidend eine Persönlichkeitsfrage.

Die Marktsituation des katholischen Verlages

Die geschilderte Lage des katholischen Sortimentsbuchhandels ist auch von folgenschwerer Bedeutung für den katholischen Verlag, von dem bisher noch nicht ausdrücklich die Rede war. Die Tätigkeit des katholischen Verlages stützt sich im wesentlichen auf die relativ kleine Zahl katholischer Sortimente. Die Erfahrung zeigt immer wieder, daß ein wirksamer Einsatz für den Verkauf der Produktion katholischer Verlage fast nur vom katholischen Buchhandel geleistet wird. Das gilt nicht nur für Bücher aus den Sachgebieten Religion/Theologie, sondern trifft auch für Werke aus der allgemeinen Produktion katholischer Verlage, etwa für Romane und Jugendbücher zu. Das neutrale Sortiment nimmt, wie schon ausgeführt, in der Regel die Produktion katholischer Verlage nicht oder nur in geringem Umfang

auf Lager und bietet sie auch nicht an; ebensowenig setzt sich das neutrale Sortiment in nennenswertem Umfang in seiner Kundenwerbung für derartige Werke ein, bestenfalls hier und da für bestimmte gängige und geschäftlich interessante Standardwerke oder Bücher, die in die allgemeine Diskussion geraten sind. Es leistet hinsichtlich der Produktion katholischer Verlage überwiegend nur Besorgungsdienste, d. h. es besorgt dem Kunden die Bücher, die er verlangt. Daß das aber für den katholischen Verlag nicht im entferntesten ausreicht, läßt die Tatsache erkennen, daß der persönliche Einsatz des Buchhändlers in hohem Maß für den Absatz des Buches, also für seinen „Erfolg", bestimmend ist.

Man könnte den Einwand machen, daß der Buchhändler sich in seinem Angebot doch weitgehend nach den Interessen seiner Kunden richtet; da also offenbar im neutralen Sortiment die Kunden nur in geringem Umfang die Veröffentlichungen katholischer Verlage verlangen, bzw. sich für diese Werke überhaupt interessieren, kann es sie auch nicht auf Lager halten. Der Einwand mag zum Teil gelten. Jedoch darf hier die Bedeutung der Werbung, des Angebotes in der Buchhandlung durch den Buchhändler und die Ausstellung im Schaufenster nicht unterschätzt werden. Schon hier geschieht eben im neutralen Sortiment nichts oder nur sehr wenig für die Produktion katholischer Verlage. Deren Vertriebsleiter und Vertreter wissen hinreichend davon zu berichten, wie schwer es nach wie vor ist, über die relativ kleine Zahl katholischer Sortimente hinaus in diesen „neutralen" Bereich vorzudringen. Was da für einzelne bedeutende Werke, ja vielleicht auch für einzelne katholische Verlage bisher erreicht werden konnte, gilt noch lange nicht für die Breite des katholischen Schrifttums. Für die wirtschaftliche Stabilität des Verlages indes, für seine Leistungsfähigkeit und nicht zuletzt für die Preisgestaltung seiner Bücher spielt die Breite des Absatzmarktes eine ganz erhebliche Rolle. Der Verleger kann entsprechend größere Auflagen herstellen, kann infolgedessen günstigere Verkaufspreise festsetzen und kann — was aufs Ganze gesehen von entscheidender Bedeutung ist — wichtige Werke, die oft einen hohen Kapitaleinsatz erfordern, wagen und mit einem (heute zumeist leider notwendigen!) entsprechend hohen Werbeaufwand durchsetzen. Die Tatsache, daß im katholischen Verlagsschaffen die bekannten preiswerten Volksausgaben zumeist fehlen, daß z. B. auch erst in jüngster Zeit katholische Taschenbücher gewagt werden konnten, hat nicht zuletzt in dieser Marktsituation ihren Grund.

Warum katholische Autoren im nichtkatholischen Verlag?

In diesem Zusammenhang muß auch noch ein anderer Umstand erwähnt werden, der irgendwie symptomatisch ist. Bekanntlich sind zahlreiche Werke bedeutender katholischer Dichter und Wissenschaftler in nichtkatholischen Verlagen erschienen, ein Vorgang, der vor einigen Jahrzehnten noch undenkbar gewesen wäre. Man darf das zweifellos als ein erfreuliches Zeichen

für einen wachsenden Einfluß katholischer Autoren auf unser gesamtes geistig-kulturelles Leben werten und muß erfreut eine spürbare Aufgeschlossenheit für derartige Arbeiten in nichtkatholischen Verlagen feststellen. Es bleibt aber die Frage — und jeder katholische Buchhändler hört sie oft genug — warum derartige Bücher nicht in einem katholischen Verlag erschienen sind, bzw. erscheinen? Die Frage stellt sich erst recht, wenn bekannte katholische Dichter ihre Arbeiten zunächst in einem katholischen Verlag herausbringen und dann später in einen neutralen Verlag hinüberwechseln, obschon die katholische Grundhaltung des Autors nicht minder deutlich erkennbar bleibt. Im einzelnen Fall mögen da gewiß persönliche Gründe eine Rolle spielen, vielleicht hier und da auch einmal mangelnde Aufgeschlossenheit oder fehlender Wagemut eines katholischen Verlegers, besonders wenn das Werk seine besonderen Schwierigkeiten hat. Doch diese Gründe dürften nicht so wichtig sein angesichts der Tatsache, daß viele kühne, gewagte Werke in katholischen Verlagen erschienen sind, bzw. erscheinen. Aufs Ganze gesehen dürfte entscheidend sein, daß diese Autoren in einem neutralen Verlag ein breiteres Publikum erreichen als in einem katholischen Verlag. Sie können bei der Veröffentlichung in einem neutralen Verlag darauf rechnen, daß sich das nichtkatholische wie auch das katholische Sortiment für sie einsetzt, während das im umgekehrten Fall nicht oder nur z. T. geschieht. So ist z. B. in jüngster Zeit auch die deutsche Ausgabe eines wichtigen Werkes, dessen Verfasser und Übersetzer katholische Theologen sind, in einem bekannten nichtkatholischen Verlag erschienen, der zwar eine besondere evangelisch-theologische Abteilung hat, jedoch durch seine sehr breite allgemeine Verlagsproduktion über einen außergewöhnlich großen Absatzmarkt verfügt. Dieser Gesichtspunkt habe, wie von unterrichteter Seite verlautete, bei der Vergabe der Lizenzrechte für die deutsche Ausgabe eine maßgebliche Rolle gespielt. So sei von vornherein sichergestellt, daß sich neben dem katholischen auch der *nicht*katholische Buchhandel für die Verbreitung des Werkes wirksam einsetzen würde, was bei einer Veröffentlichung im katholischen Verlag nicht in diesem Maße der Fall wäre. Dementsprechend hätte der nichtkatholische Verlag dem Lizenzgeber sofort eine hohe Erst-Auflage der deutschen Ausgabe zusichern können. Man setzt hier also offensichtlich voraus, daß beim katholischen Buchhandel eine größere Aufgeschlossenheit für die Veröffentlichungen nichtkatholischer Verlage vorhanden ist als umgekehrt. Ein schönes Zeugnis für die Aufgeschlossenheit des katholischen Sortimentes gewiß, für den katholischen Verleger jedoch eine weniger erfreuliche Erfahrung!

Daß gelegentlich auch der umgekehrte Vorgang zu beobachten ist, daß ein eingeführter nichtkatholischer Autor von einem katholischen Verlag betreut wird oder gar noch später in ihn hinüberwechselt — durchaus ohne Katholik geworden zu sein —, ändert nichts an der eben gekennzeichneten Grundsituation. Vor allem das schöngeistige Buch erscheint nach wie vor in Deutschland im nichtkatholischen Verlag.

Die Personalfrage — eine Schicksalsfrage des katholischen Buchhandels

Besondere Sorgen bereitet im Buchhandel heute allgemein die Personalfrage. Die Anforderungen, die gestellt werden müssen, sind gegenüber früher erheblich gestiegen. Neben einer einwandfreien Erledigung der üblichen buchhändlerischen Arbeiten (angefangen von den Routinearbeiten praktischer und kaufmännischer Art bis hin zu moderner, zugkräftiger Schaufenstergestaltung und Werbung) müssen heute besonders gute und ausgedehnte Literaturkenntnisse gefordert werden. Das setzt nicht nur eine große Belesenheit voraus, sondern erfordert ebenso eine dauernde intensive Beschäftigung mit zahllosen Neuerscheinungen. Daß für die Lektüre zumeist nur die Freizeit übrig bleibt, d. h. die Abende, Sonn- und Feiertage und die üblichen freien Nachmittage, ist zwar kein Idealzustand, aber durchaus verständlich. Denn bei der allgemeinen Personalknappheit ist die normale Geschäftszeit mit der Bedienung der Kunden und den üblichen buchhändlerischen Arbeiten mehr als reichlich ausgefüllt. Zu dem kommt noch ein psychologisches Moment hinzu: der Kunde liebt es nicht, beim Eintritt in den Laden einen lesenden Buchhändler anzutreffen, wie die Erfahrung immer wieder bestätigt. Der Buchhändler, insbesondere natürlich der junge Buchhändler, sieht sich also vor die Notwendigkeit gestellt, regelmäßig einen ganz erheblichen Teil seiner Freizeit für die Lektüre zu „opfern", während gleichzeitig in anderen Wirtschaftszweigen die Entwicklung auf eine Ausweitung der Freizeit hindrängt. Dabei sind infolge der schwierigen Ertragslage die Gehälter im Buchhandel im Durchschnitt nicht höher als sonst im Einzelhandel, obschon Kenntnisse und Leistungen verlangt werden müssen, die vergleichbar sind mit denen von Berufen, für die heute eine Fachschul-, Akademie- oder (bei leitenden Stellungen) Hochschulbildung selbstverständlich ist. Auch sind insbesondere im Sortiment die Aufstiegsmöglichkeiten nur gering; bei den meisten Firmen handelt es sich um Familienunternehmen, die von den Inhabern oder von den Familienangehörigen selbst geleitet werden. Nur in größeren Firmen kann daher zumeist ein Angestellter in Stellungen aufrücken, die vor allem dem Mann ein Einkommen sichern, das in etwa dem der soeben erwähnten Berufe entspricht. So kommt es, daß der Beruf des Buchhändlers in den letzten Jahren zu einem ausgesprochenen Frauenberuf geworden ist, wie der außerordentlich hohe Anteil der weiblichen Lehrlinge Jahr für Jahr zeigt.

Neben diesen Personalsorgen allgemeiner Art steht der katholische Buchhandel indes noch vor besonderen Problemen. Einmal muß der katholische Buchhändler selbst ein persönliches Verhältnis zum religiösen Buch haben, er muß selbstverständlich aktiv am Leben der Kirche, am geistigen Leben des Gesamt-Katholizismus teilnehmen; zum zweiten aber muß von ihm neben ausgedehnten allgemeinen Literaturkenntnissen eine besonders gründliche Kenntnis der spezifisch katholischen Literatur gefordert werden. Natürlich gibt es dabei auch gewisse Schwerpunkte, die von Sortiment zu Sor-

timent verschieden liegen, sei es, daß z. B. das ausgesprochen wissenschaftlich-theologische Buch, das religiöse Buch für breitere Schichten, das katholische Jugendbuch oder welches Gebiet immer, besonders gepflegt wird. Man kann von niemandem erwarten, daß er sich überall gleich gut auskennt. Doch liegt das Wesentliche darin, daß beim katholischen Buchhändler die Kenntnis der katholischen Literatur *neben* entsprechenden Literaturkenntnissen allgemeiner Art gefordert werden muß. Denn eine katholische Buchhandlung kann und darf ja nicht eine „Fachbuchhandlung für religiöses Schrifttum" sein, sondern muß — wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden und die berechtigten Erwartungen ihrer Kunden erfüllen will und wenn sie (wie ausführlich dargelegt) auch wirtschaftlich eine breite und sichere Basis haben will — große geistige Weite und Aufgeschlossenheit zeigen. Dazu erwartet der Kunde vom katholischen Buchhändler nicht nur solide Kenntnisse, sondern auch ein fundiertes Urteil und gewissenhafte Beratung nach katholischen Grundsätzen. Es wurde schon ausdrücklich betont, daß damit nicht im geringsten einer geistigen Bevormundung des Kunden das Wort geredet werden soll; im Gegenteil, der Respekt vor der geistigen Freiheit des anderen fordert geradezu eine buchhändlerische Beratung, die nicht auf mehr oder weniger oberflächlichen Kenntnissen beruht oder auf eine geschickte Überredung zum Kauf hinausläuft, sondern ihre Grundlage und ihre Legitimation aus einem Wissen um hohe und höchste Maßstäbe herleitet. Ein Buchhändler, der sein Urteil und seine Empfehlung auf derartige Maßstäbe gründet, wird es auch niemals an der nötigen Diskretion gegenüber dem Kunden, an der Achtung seiner persönlichen Überzeugung und an der nötigen geistigen Weite fehlen lassen.

Man wird vielleicht einwenden, daß hier allzu hohe Forderungen gestellt werden, daß zumindest — wie die Erfahrung ja auch zeigt — derartige Forderungen nur von einer kleineren Zahl erfüllt werden können. Doch hier zeigt sich deutlich, daß das Gesicht und geistige Niveau einer Buchhandlung entscheidend von der Person des Buchhändlers und seiner Mitarbeiter bestimmt wird, so entscheidend wie wohl bei keinem anderen Wirtschaftszweig. Das zu sehen ist ungemein tröstlich in einer Zeit, wo Versand, Selbstbedienung und ähnliche Verkaufsformen mehr und mehr die lebendigen Beziehungen von Mensch zu Mensch einengen und verkümmern lassen.

Hier wird aber auch deutlich, welches Gewicht die Nachwuchsfrage für den katholischen Buchhandel hat. Für seine Zukunft kommt es sehr darauf an, eine Generation von jungen Buchhändlern heranzubilden, die in der Lage ist, nicht nur den gegenwärtigen Leistungsstand zu halten, sondern ihn zu verbreitern und zu verbessern. Daher muß der Lehrlingsausbildung in den einzelnen Firmen größte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Darüber hinaus ist noch eine planvolle Förderung im Rahmen besonderer Kurse und Wochen dringend erforderlich. Entsprechende Bemühungen von seiten einiger großer Verlage gibt es schon seit geraumer Zeit. Desgleichen versucht die „Vereinigung des katholischen Buchhandels", mit der Durchführung jährlicher

Freizeiten durch ein eigenes Referat für Berufserziehung auf breiterer Basis hier Abhilfe zu schaffen. Die Erfahrungen haben erfreulicherweise gezeigt, welche Aufgeschlossenheit und Anteilnahme bei vielen jungen Buchhändlern zu finden ist, bis hin zu der Bereitschaft, für solche zusätzliche Ausbildung und Berufsförderung spürbare materielle und zeitliche Opfer zu bringen. Es hat sich indes auch gezeigt, daß hier noch eine viel bewußtere Ausrichtung auf die besonderen Erfordernisse und Schwierigkeiten des Buchhändler-Berufes, vor die sich die jungen Leute gestellt sehen, notwendig ist. Es ist mit Tagungen üblicher Art, im Stil von Akademien usw., mit geistvollen und hochgespannten Themen und Tagungsprogrammen — mögen sie noch so interessant, mögen die Namen der Referenten noch so anziehend sein! — wenig zu erreichen. Was hier auf die Dauer nur zählt, was allein dem jungen Buchhändler eine spürbare Förderung und Hilfe für die Erfüllung seiner Berufsaufgabe und nicht zuletzt auch eine Hilfe in seinen Lebensfragen bringen kann, ist eine planvolle, von den Erfordernissen seiner Alltagsarbeit ausgehende und auf die wesentlichen Aufgaben seines Berufes hingerichtete Aus- und Weiterbildung. Daß man dabei nicht im Handwerklichen, nicht bei der Vermittlung von Wissen und Kenntnissen (so notwendig und wichtig dies alles auch ist) stehenbleiben darf, daß die Pflege eines spezifischen Berufsethos wesentlich dazu gehört, daß schließlich Persönlichkeitsbildung im eigentlichen und vollen Sinn erwartet wird, braucht hier wohl nicht eigens betont zu werden.

Doch damit sind schon Aufgaben, Wünsche und Notwendigkeiten gekennzeichnet, deren Erörterung den Rahmen dieses Aufsatzes überschreitet. Abschließend seien vielmehr die Einsichten und Konsequenzen, die sich aus der vorstehenden kritischen Betrachtung ergeben und die gesamte katholische Öffentlichkeit angehen, noch einmal zusammengefaßt:

1. Das Bild, das von der Gesamt-Situation des katholischen Buchhandels gezeichnet wurde, mag manchem Leser vielleicht zu ungünstig und einseitig erscheinen. Man wird einwenden, daß der katholische Buchhandel gegenwärtig so hohe Leistungen aufzuweisen hat, wie vielleicht nie zuvor. Diesen Leistungen entspricht auch mit Recht das hohe Ansehen, das er durchweg in der Öffentlichkeit genießt. Doch große Leistung und schwierige Lage schließen einander keineswegs aus. Im Gegenteil: daß diese Leistungen trotz der ungünstigen Situation, trotz der mannigfachen Hindernisse und Erschwerungen, denen sich der katholische Sortimenter und Verleger gegenübersieht, erreicht werden konnten, ist ein überzeugender Beweis für die Richtigkeit des bisherigen Weges, für die Lebenskraft und geistige Spannweite des katholischen Verlages und Sortimentes, nicht zuletzt auch für seine Bereitschaft zum wirtschaftlichen Wagnis.
2. Welche besonderen Aufgaben sich für die Zukunft stellen, wurde schon mehrfach angedeutet. Man könnte sie zusammenfassen in dem Stichwort:

weiteres Vordringen in den Raum der breiteren Öffentlichkeit. Das erfordert große geistige Weite, ein hohes Niveau der buchhändlerischen Arbeit auf breiterer Basis und nicht zuletzt einen Arbeitsstil, der den Erfordernissen der heutigen Gesellschafts- und Wirtschaftssituation in vollem Maß angemessen ist. Das sind Aufgaben, die zwar zunächst den katholischen Buchhandel selbst angehen, deren Lösung jedoch vorzüglich auch davon abhängt, ob er dabei von der gesamten katholischen Öffentlichkeit bewußt gefördert und unterstützt wird. Daß eine achristliche und christentumsfeindliche Umwelt in Zukunft dem katholischen Buchhandel aufgeschlossener und aufnahmebereiter gegenüberstehen wird als bisher, ist nicht zu erwarten. Daß aber im katholischen Volksteil selbst, vor allem im innerkirchlichen Raum bei Klerus und Laien, bei Behörden und Organisationen, und nicht zuletzt in unseren Familien der Arbeit des katholischen Buchhändlers mehr Beachtung und bewußtere Förderung zuteil wird, ist ein dringendes Gebot der Stunde. Der katholische Buchhändler und Verleger bildet ja zusammen mit allen verantwortungsbewußten Katholiken gleichsam eine geistige Front gegenüber einer liberalen oder christentumsfeindlichen Umwelt, und es muß für einen jeden Katholiken eine Selbstverständlichkeit sein, die eigenen Reihen zu stärken, wo immer es geht. Hier muß lebendiger und wirksamer noch als bisher das Bewußtsein echter Solidarität die Haltung des Katholiken gegenüber dem katholischen Buchhandel bestimmen.

3. Schließlich muß bei der Berufswahl junger Katholiken der Beruf des Buchhändlers noch stärker und bewußter beachtet werden. Hier ist ein Beruf, der neben entsprechender schulischer Vorbildung, guter geistiger und natürlich auch kaufmännischer Begabung, neben einer echten Liebe, ja Leidenschaft für das Buch eine geradezu missionarische Einsatzfreudigkeit des Laien in der Welt erfordert. Hier findet der junge Katholik eine Lebensaufgabe, die in dem fortwährenden Umgang mit dem Menschen, in dem einfachen, schlichten täglichen Dienst für sein geistiges und religiöses Leben auch ihm selber echte Lebenserfüllung zu schenken vermag. Der katholische Buchhandel braucht solche junge Menschen, und es ist wichtig, daß Eltern, Lehrer und Priester in ihrer Beratung bei der Berufswahl gerade die Besten immer wieder darauf hinweisen.

Von welcher Bedeutung die Arbeit des katholischen Buchhandels für uns alle ist, für unser geistiges und religiöses Leben, hat P. Hubert Becher SJ in einem Vortrag vor jungen Buchhändlern einmal mit folgenden Worten, die zugleich die Überlegungen dieses Aufsatzes abschließen mögen, sehr treffend gekennzeichnet: „Als katholische Buchhändler sind wir letztlich unmittelbar in die Arbeit des Apostolates hineingestellt, in die Sorgen um die Erlösung. Wir haben es mit Menschen zu tun, die zur Erlösung berufen sind, die geheilt werden müssen. Und das Buch soll ihnen eine Hilfe dazu sein. Der Buchhändler trifft seinen Mitmenschen auf dem Wege zu den Dingen, die ihn geistig anregen, und er hat dann die Aufgabe, dem andern mit einem Buch den Weg zu weisen."

ZEITBERICHT

Das Zauberwort Gipfelkonferenz – Übersetzungen in der UdSSR – Übersetzungen in Deutschland – Der Kommunismus in Frankreich – Die Lage der Juden in der Sowjetunion – Religionszugehörigkeit der Neger in USA – Politische Meinungsbildung

Das Zauberwort Gipfelkonferenz

Daß die Politik der Regierungen unter der Kontrolle der öffentlichen Meinung steht, macht einen wesentlichen Teil der Demokratie aus. Nach den furchtbaren Erfahrungen, die wir mit der Diktatur gemacht haben, schätzen wir diesen Umstand besonders. Leider ist es nun aber so, daß es keine schlechthin vollkommene Form der politischen Gesellschaft gibt. Auch die Weisheit der Griechen wußte das schon. Die öffentliche Meinung kann nämlich unter agitatorischem Einfluß mißleitet werden und dann die Staatsmänner zu Schritten und Maßnahmen zwingen, von deren Zweckmäßigkeit sie nicht überzeugt sind und nicht überzeugt sein können. So hat der bekannte amerikanische Publizist und politische Kommentator Walter Lippmann darauf hingewiesen, daß der Druck der öffentlichen Meinung verantwortlich ist für einige der großen Mißgriffe, die in unserer Zeit gemacht worden sind.

Heute erregt die Menschen im Westen, vor allem in England, das Zauberwort Gipfelkonferenz. Was uns Deutsche angeht (und eigentlich geht es ganz Europa an), so haben wir mit „Konferenzen auf höchster Ebene" in unserer jüngsten Vergangenheit ziemlich schlechte Erfahrungen gemacht. Teheran, Jalta und Potsdam und dann Genf waren solche Konferenzen. Trotzdem wäre es falsch, sie grundsätzlich abzulehnen. Nur müssen sie, wie schon John Foster Dulles hervorhob, sorgfältig vorbereitet werden. Und eben hier wirkt sich die Ungeduld der öffentlichen Meinung nachteilig aus. Unter der Suggestion vor allem einer gewissen Presse ist für viele „die Gipfelkonferenz" zu einem magischen Schlagwort geworden. Man hat genug von der seelischen Anspannung des kalten Krieges. Man will endlich seine Ruhe, will endlich ungestört seinem Erwerb und den Dingen des Friedens und seinem Vergnügen nachgehen. Man will es nicht wahrhaben, daß eine planlos veranstaltete Parade der Regierungschefs nur die prächtige Kulisse für die sowjetische Propaganda abgeben und dem Westen nichts einbringen wird als Enttäuschung.

Es scheint, daß es Moskau auf eben diese sich immer wiederholenden Enttäuschungen abgesehen hat, um die Menschen zu zermürben, sie kleinmütig und ungeduldig zu machen. Moskau wendet sich in kurzen Abständen mit biederklingenden Einladungen immer wieder an den Westen und appeliert an das anständige Gewissen der westlichen Bürger und Staatsmänner, einen neuen Versuch zur friedlichen Koexistenz und Zusammenarbeit mit dem Bolschewismus zu wagen, und stellt in allgemeinen Redensarten Erfolge in Aussicht, während es gleichzeitig mit Drohungen seiner militärischen Stärke, mit Atomrüstung und dem Lärm um die Sputniks die Phantasie erschreckt.

Es besteht große Gefahr, daß, um den Alpdruck und die andauernde Spannung

loszuwerden, der Bürger im Westen seine Regierung dazu zwingt, den Sowjets nachzugeben, selbst wenn sie keine Gewähr für einen wirklichen Ausgleich oder auch nur den Anfang eines Ausgleichs bieten. Eine amerikanische Zeitschrift spricht davon, daß die Widerstandsmoral abbröckle, und hat damit zunächst Großbritannien im Auge, fügt aber hinzu, daß das gleiche auch in den USA geschehen könne. Der irrationale britische Schrei nach der Gipfelkonferenz um jeden Preis beweise, daß auch ein Volk, das in den Feinheiten der Weltpolitik erfahren ist, nicht gefeit ist gegen jene Art von Versuchung, die sich hinter den roten Friedensbotschaften verbirgt. Die Fachleute können in den Mitteilungen der moskowitischen Biedermänner nichts entdecken, was den Ansatz für eine neue Politik böte. Aber im einfachen Volk stiften sie Verwirrung, die unglückliche Folgen haben kann – nicht in den Ostblockstaaten, wo das Volk keinen Einfluß auf die Staatsgeschäfte besitzt – wohl aber im Westen. Die freien Länder können dieser Gefahr nur begegnen, indem sie die Massen aufklären und immer wieder aufklären, auch wenn dies im Kampfe gegen eine gewisse einheimische, wenig verantwortungsbewußte Koexistenzpresse geschehen muß. *(Vgl. „America" 1. Februar 1958, 503.)*

Übersetzungen in der UdSSR

Der von der UNESCO herausgegebene und in seiner 9. Nummer im Frühjahr 1958 erschienene *Index translationum* zählt für das Jahr 1956 insgesamt 27617 Übersetzungen von Büchern in 47 Ländern der Welt.

Davon entfallen 4648 auf die Sowjetunion. Sieht man bei dieser Zahl jedoch genauer zu, so stellt man fest, daß es sich meist um Übersetzungen aus dem Russischen in eine der Sprachen des Vielvölkerstaates der Sowjetunion handelt, so etwa ins Estnische, ins Lettische, ins Georgische oder in eine andere Sprache, die irgendwo von Bialystok bis Wladiwostok gesprochen wird. So handelt es sich bei den im Index angegebenen 16 Übersetzungen von Werken allgemeinen Charakters um Übersetzungen innerhalb der Sowjetunion. Von 62 philosophischen Werken wurden 5 aus dem Deutschen übertragen, wobei drei Übersetzungen von Schriften Engels in eine Volksgruppensprache den Weg über das Russische nahmen. Dagegen wurden Hegels „Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften" und die Schrift von Karl Marx und Engels über „Die heilige Familie" direkt aus dem Deutschen übersetzt.

Aus dem Französischen wurden von Descartes die „Méditation métaphysique" und ausgewählte Werke von Montesquieu übertragen; aus dem Englischen zwei Schriften, eine über den Dialektischen Materialismus, die andere über den Imperialismus, außerdem ein Werk des Inders Radhakrishnan über indische Philosophie. Werke moderner Philosophen werden für die angegebene Zeit so wenig wie früher genannt.

Bei den unter der Rubrik Religion und Theologie aufgezählten Übersetzungen findet sich eine vom Moskauer Patriarchat herausgegebene Bibel, 14 Schriften von Lenin, die in verschiedene Sprachen übertragen wurden. Von deutschen Autoren finden sich Engels, „Bruno Bauer und das Urchristentum", sowie eine Übersetzung von Feuerbachs „Wesen des Christentums" aus dem Russischen ins Georgische.

Mit 1147 Nummern ist die Gruppe der Sozialwissenschaften mit Einschluß der Pädagogik die zweitstärkste nach der Literatur (2165). Auch hier handelt es sich meist um Übertragungen marxistischer, in russischer Sprache abgefaßter Schriften in die Sprachen der verschiedenen Volksgruppen. So wurde Bulganins Bericht über die Richtlinien des XX. Parteitags in nicht weniger als 84 Sprachen übersetzt. Ähnlich verhält es sich mit den Reden und Reiseberichten Chruschtschews; diese

Liste umfaßt 78 Nummern. Stalins Schriften dagegen wurden nur 17mal übertragen.

An philologischen Werken werden aus dem Deutschen Adolf Bach, Die Geschichte der deutschen Sprache (Heidelberg 1953) und Karl Brunner, Die englische Sprache, ihre geschichtliche Entwicklung (Halle 1951) unter 7 Übersetzungen überhaupt genannt.

Auffällig hoch ist die Zahl der Übersetzungen aus dem Englischen in den Naturwissenschaften, in die auch die Medizin eingerechnet ist. Von 235 Übersetzungen auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet mehr theoretischer Natur stammen 58 aus dem westlichen Ausland, also fast $^1/_4$; die meisten davon aus dem Englischen – deutsche Titel treten nur ganz ausnahmsweise hervor. Bedeutend weniger sind es bei den angewandten Naturwissenschaften, wo von 474 Übersetzungen 48, also nur $^1/_{10}$, aus dem Ausland stammen.

Weit an erster Stelle stehen die Übersetzungen auf dem Gebiet der Literatur (2165). Auch hier handelt es sich meist um Übertragungen innerhalb des sowjetrussischen Staatsgebiets. Aus dem Bereich der westlichen Kultur – dabei ist das englische Commonwealth eingeschlossen, nicht dagegen die Satellitenstaaten, so daß Adam Mickiewicz nicht berücksichtigt ist – sind 472 Übersetzungen angefertigt worden, wobei ein und dasselbe Werk oft in mehrere Sprachen der Sowjetunion übertragen wurde, etwa Goethes Faust ins Russische, ins Weißrussische und ins Ukrainische. Grimms Märchen werden nicht nur in Moskau gelesen, sondern auch in Baku und in Archangelsk. Andersens Märchen wurden nicht weniger als 19mal übersetzt, nicht nur ins Russische, sondern auch ins Armenische. Sie werden von den Udmurten in Izevsk und von den Usbeken in Taschkent gelesen. Man findet in der Liste der Übersetzungen die meisten großen Autoren der Weltliteratur. Aufs Ganze gesehen, gewiß keine allzusehr von der Ideologie bestimmte Auswahl.

Versucht man, sich auf Grund dieses Überblicks ein Bild vom geistigen Leben Rußlands zu machen, so fällt der geringe Anteil der geisteswissenschaftlichen Literatur auf, ganz zu schweigen von Werken der Theologie. Verhältnismäßig günstig schneidet die Literatur ab, wo unter den übersetzten Autoren offenbar unabhängig von der Ideologie viele große und in der ganzen Welt anerkannte Autoren zu finden sind. Lediglich Dante vermißt man. Weiter fällt auf, welche Rolle das eigentliche Rußland bei der Vermittlung westlichen Geistesgutes an die übrigen Völker der Sowjetunion spielt. Die meisten Werke werden erst ins Russische und von dort in eine der anderen Sprachen übertragen. Dieser Einfluß reicht ungeheuer weit, bis in die entlegensten Volksrepubliken hinter dem Ural und in die Steppen. Man sollte diesen Einfluß nicht unterschätzen, da es die Mittel der modernen Technik gestatten, auch riesige Gebiete, wie das der Sowjetunion, mehr und mehr einem einheitlichen Willen dienstbar zu machen. Leider gehen in einem totalitären System Machtpolitik und kultureller Einfluß Hand in Hand. Trotzdem sollte man nicht vergessen, daß auch dort drüben Menschen leben, Kinder, die sich an Andersens und Grimms Märchen ebenso freuen wie unsere Kinder; überall werden diese Märchen Freude wecken, in Kopenhagen und in Wladiwostok, im Schwabenland und in Usbekistan, und über die Bremer Stadtmusikanten werden die Kinder in Moskau nicht weniger entzückt sein als unsere Kinder in Bremen.

Übersetzungen in Deutschland

In Deutschland (Gesamtdeutschland) wurden nach der Sowjetunion im Jahr 1956 die meisten Bücher übersetzt, 2152. Mit Abstand folgen Italien (1428), Frankreich (1399), die Tschechoslowakei (1386), die Türkei (1365) und Japan (1336). Der

deutsche Büchermarkt wird jedoch außerdem noch von der Schweiz (565) und Österreich (189) beliefert, so daß für den deutschsprachigen Raum insgesamt 2806 Übersetzungen zur Verfügung stehen.

In Deutschland selbst zeigt sich ein beträchtliches Überwiegen von Westdeutschland, während Ostdeutschland auf bestimmten Gebieten das Einfallstor bolschewistisch-marxistischer Literatur in den Westen bleibt. Beispielsweise sind von 85 Übersetzungen philosophischer Werke 8 in Ostberlin erschienen, die ausnahmslos materialistische Philosophie verbreiten. Umgekehrt gibt es in der Sowjetzone kaum Übersetzungen theologischer Werke, da man die „Nikomachische Ethik" des Aristoteles und des Diogenes „Leben und Meinungen berühmter Philosophen" nicht als Theologie wird bezeichnen können, wie es im *Index translationum* geschieht. So bleiben nur ein Auszug aus Kierkegaards Briefen und Tagebüchern und die „Täglichen Andachten" von Spurgeon, also ganze 2 Titel unter 186 Nummern theologischer Literatur. Der Rest der 182 Titel ist in Westdeutschland übersetzt worden.

Der Einbruch marxistisch-bolschewistischer Literatur geschieht vor allem auf dem Gebiet der Rechts- und Sozialwissenschaften sowie in der Pädagogik. Von insgesamt 214 in ganz Deutschland übersetzten Werken dieser Art sind 116 allein in der Ostzone, meist in Ostberlin erschienen. Nicht anders verhält es sich auf dem Gebiet der theoretischen und angewandten Naturwissenschaften, wo von 270 Übersetzungen insgesamt 155 allein in der Sowjetzone herauskamen, während die Zahl in der Literatur wieder stark abfällt, wo von 1146 Übersetzungen 161 in ostdeutschen Verlagen erschienen, unter denen sich überdies noch viele Werke nichtrussischer Literatur befinden. Stärker ist der Anteil Ostdeutschlands in der Geschichte; Von 181 Übersetzungen wurden 38 in der Sowjetzone veröffentlicht; Allerdings ist zu bemerken, daß dort einige Verlage (z. B. Böhlau) schon seit Jahrzehnten mittelalterliche Quellen herausgeben.

Ein Vergleich der Übersetzungen in Deutschland und Rußland zeigt eindeutig, daß es dem Kommunismus vor allem darauf ankommt, auf dem sozialen und naturwissenschaftlichen Gebiet Einfluß zu gewinnen. Während jedoch der Großteil der Übersetzungen auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Lebens nur die kommunistische Ideologie verbreiten will, bemüht man sich in den Naturwissenschaften, wenigstens in der Sowjetunion, jene Werke zu übersetzen, durch die die Forschung vorangetrieben wird. So sind vor allem Bücher aus dem Gebiet der Atomphysik und der Geologie übersetzt. Etwas anders verhält es sich mit der Sowjetzone, wo man vor allem biologische Werke der Sowjetrussen zu verbreiten sucht.

In keinem andern Land außerhalb der Sowjetunion und vor dem Eisernen Vorhang werden so viele Bücher sowjetrussischer Herkunft übersetzt wie in Deutschland. Man sieht, daß es den Russen offenbar sehr daran gelegen ist, hier starken Einfluß zu gewinnen. Deutschland bleibt nach wie vor eines der wichtigsten Länder in der Auseinandersetzung der freien Welt mit dem Bolschewismus.

Der Kommunismus in Frankreich

Die starke Verbreitung des Kommunismus in Italien kann man leichter auf gewisse wirtschaftliche Notstände zurückführen als die gleiche Erscheinung in Frankreich. Gewiß gibt es auch in Frankreich Gebiete, die von französischen Wirtschaftsstatistikern und Politikern als rückständig bezeichnet werden, aber im ganzen lebt man in Frankreich nicht schlecht. Es gibt sogar Publizisten, die behaupten, daß der Durchschnittsfranzose besser lebe als der Durchschnittsdeutsche. Woher also die Erscheinung, daß fast ein Viertel des Parlamentes aus Kommunisten besteht und rund 5 Millionen Franzosen kommunistisch wählen? Darüber

gibt eine sehr lehrreiche französische Studie Auskunft, die inzwischen auch deutsch erschienen ist (Professor François Goguel: „Das französische Regierungssystem", deutsch von Gilbert Ziebura, 1. Buch: Leitfaden, 2. Buch: Quellen, Köln und Opladen 1957).

„Im ganzen scheint in Frankreich die Stimmabgabe für den Kommunismus etwa von den gleichen Absichten bestimmt zu sein wie in Großbritannien die Stimmabgabe für den Sozialismus der Richtung Aneurin Bevan. Viele Franzosen stimmen zum großen Teil deshalb für die Kommunistische Partei, weil es an einer sich eher um konkrete Reformen als um eine überholte Ideologie kümmernden authentischen sozialistischen Arbeiterpartei fehlt, die sie unterstützen könnten. Sicherlich steckt in dieser Haltung auch viel von der Tradition des verbalen Extremismus und der systematischen Unterstützung der Opposition. Vielleicht ist hier der Grund dafür zu suchen, daß selbst in der Arbeiterklasse die Frauen weniger zahlreich für den Kommunismus stimmen als die Männer, daß er aber, im Gegensatz dazu, mehr junge Menschen hinter sich hat als die anderen französischen Parteien" (Lf. 90).

„Fünf Millionen Franzosen wählen die KPF wesentlich deshalb, weil sie einen ständigen und energischen Verteidiger suchen, der ihnen hilft, ihr materielles Schicksal zu verbessern. Die ‚reine Politik' interessiert sie nicht. Die Sowjet-Union berührt sie trotz einer vagen Sympathie ein wenig unangenehm. Sie sind schlecht informiert über das, was in der Welt geschieht. Sie sind voll Glauben, aber ziemlich tolerant. Sie sind Neutralisten; eine Mehrheit unter ihnen legt Wert auf parlamentarische Institutionen und auf demokratische Freiheiten. Sie sind ziemlich antiamerikanisch. Kurz, es sind ‚Travaillistes' der Bevan-Tendenz, und die Partei, die sie wählen, stellt in ihren Augen, ohne daß sie es wissen, das dar, was für den britischen Arbeiter die englische, auf die trade-unions gestützte Arbeiterpartei darstellt" (Quellen 172).

Diese Millionen, die sich bei Wahlen um das Banner von Hammer und Sichel scharen, sind also ihrer Mehrheit nach nicht für Diktatur und Gewalt, sondern für Freiheit, ein demokratisches Gemeinwesen und eine parlamentarische Regierungsform. Was sie mit den Bolschewiken gemeinsam haben, ist eigentlich nur die amerikafeindliche Gesinnung. Sie reden nicht gerne über das, was in Rußland geschehen ist und geschieht – sie wissen auch nicht allzuviel davon und wollen es nicht wissen, weil es peinlich wäre. Für sie ist die KP der Rammbock gegen eine wirtschaftliche und soziale Welt, mit der sie unzufrieden sind, der einzige radikale und harte Rammbock – unbelastet von den Enttäuschungen, welche die Wähler mit den übrigen Parteien erlebt haben.

Wenn nun aber jemand meinte, unter diesen Umständen wäre die KPF ein harmloses Gebilde, irrte er sehr. Der Irrtum käme wohl daher, daß er die Eigenart und den Aufbau der KP nicht kennt, die keineswegs demokratisch im westlichen Sinn sind. Auch in Rußland ist sie nur an die Macht gekommen mit der Hilfe von Massen, denen weder ihr Wesen noch ihre Ziele bewußt waren. Nach dem Willen ihrer Schöpfer, besonders Lenins, ist die kommunistische Organisation ein Auslesesystem, eine neue und zwar sehr despotische Aristokratie. Selbst die Statuten der französischen KP verraten uns das: „Gemäß der freiwillig von allen Kommunisten akzeptierten Disziplin, welche die Kraft ihrer Partei ausmacht, müssen alle Beschlüsse, die von übergeordneten Organismen gefaßt werden, obligatorisch angenommen werden. Jede Organisation, die ihre Aktivität in einem bestimmten Bereich entfaltet, ist derjenigen Organisation übergeordnet, die ihre Aktivität nur auf einen Teil dieses Bereiches beschränkt. Diskussionen über Fragen, die die Partei betreffen, werden vom Gesamt der Partei nur so lange geführt, bis die zuständigen Versammlungen und Komitees eine für alle gültige Entschließung gefaßt haben. Die Entschließungen, die vom Kongreß der Partei oder von

den leitenden Gremien der Partei gefaßt werden, müssen absolut durchgeführt werden, selbst in dem Fall, daß ein Teil der Mitglieder oder Organisationen sie nicht billigt..." (Quellen 113).

Es ist die Partei, die über die Zukunft entscheidet, nicht die Wählerschaft. Und um dieser Zukunft willen wirbt die KP nicht nur um jeden, der mit der bestehenden Ordnung unzufrieden ist, sondern erzeugt auch künstlich Unzufriedenheit, – bis sie selber an der Macht ist. Dann ist es für das harmlose „Stimmvieh" zu spät; es wird zur Schlachtbank geführt. Deswegen darf man weder in Frankreich noch in Italien die kommunistische Gefahr unterschätzen.

Sehr aufschlußreich ist die Zusammensetzung der kommunistischen Partei Frankreichs: „Außer Arbeitern und Landbevölkerung (in den Gebieten mit kleinem Grundbesitz) gehören Angestellte (häufiger aus dem staatlichen als aus dem privaten Sektor) und Beamte (besonders aus dem Unterrichtswesen) zur Kommunistischen Partei Frankreichs. Die am wenigsten vertretenen sozialen Kategorien sind die freien Berufe und die Arbeitgeberschaft in Handel und Industrie. Einige Handwerker und einige Ladeninhaber sind der KPF im Augenblick der Befreiung beigetreten" (Quellen 120).

„Die kommunistische Fraktion in der 1946 gewählten Nationalversammlung (die vom Blickpunkt der sozialen Zusammensetzung bezeichnender ist als die von 1951 wegen des Wahlgesetzes der Listenverbindungen) umfaßte 168 Mitglieder; darunter befanden sich 61 Arbeiter, 36 Beamte (davon 24 Volksschullehrer), 18 Bauern usw. Der Anteil an Arbeitern in der kommunistischen Fraktion beläuft sich also nur auf 36%, während derjenige der Volksschullehrer vergleichsweise sehr hoch ist (21%) im Hinblick auf die Zahl der Volksschullehrer, die Mitglieder der Partei sind. Die soziale Zusammensetzung der parlamentarischen Fraktion ist derjenigen der Landeskomitees und des Zentralkomitees sehr ähnlich" (Quellen 121).

Die Lage der Juden in der Sowjetunion

Die Zahl der in Rußland lebenden Juden war gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch die Annexion polnischen Gebietes auf 5 bis 6 Millionen angewachsen. Aus den Dörfern vertrieben, führten diese russischen Juden in ziemlich geschlossenen Gruppen in den Städten sehr bewußt ihr religiöses und kulturelles Eigenleben, sie pflegten Jiddisch und Hebräisch und besaßen ihre eigenen Schulen und Zeitungen. Das russische Judentum gehörte zu den lebendigsten Zweigen des Judentums überhaupt. Die meisten geistigen Strömungen im heutigen Judentum stammen daher.

Die Politik der Zaren den Juden gegenüber war schwankend. Bald suchte man diese „Fremden" zu russifizieren, bald mußten sie als Sündenbock herhalten und besonders die Armen unter ihnen furchtbare Pogrome über sich ergehen lassen. Von einer Emanzipation wie in den andern europäischen Ländern war nicht die Rede.

Kein Wunder, daß Juden, zumal jüdische Intellektuelle, an der Revolution z. T. führenden Anteil hatten (Trotzki war Jude). Sie erhofften sich die ersehnte Gleichberechtigung. Weniger weiß man, daß die Oktoberrevolution besonders in der Ukraine zugleich von blutigen Judenpogromen begleitet war und das religiöse Judentum in Rußland niemals kommunistisch sein wollte.

Wie ist heute ihre Lage in Sowjetrußland? Zwar kennt die Verfassung der Sowjetunion Rechtsgleichheit aller Rassen und Nationen und gilt der Antisemitismus als Vergehen; aber das steht auf dem Papier. Es war vorauszusehen, daß es die Judenschaft, die nach offiziellen russischen Angaben 1939 immerhin noch 3 Mil-

lionen zählte, mit ihrem religiös-kulturellen Eigenleben unter dem sowjetischen Totalitarismus nicht leicht haben würde.

Da ist zunächst das Judentum als Religion. Dem marxistischen Materialismus gilt jede Religion als Feind, den er höchstens toleriert. Wenn diese Toleranz der orthodoxen Kirche gegenüber aus politischer Berechnung am größten ist, dann ist sie gegenüber Juden und Katholiken am geringsten. Ein schwerer Schlag für das religiöse Judentum, das so stark an das Hebräische gebunden ist, war das Verbot jüdischer Schulen und jüdischen Unterrichts. Viele jüdische Gebräuche (die Beschneidung, das Schächten) stoßen auf Schwierigkeiten. So kann sich das religiöse Leben nicht entfalten.

Doch die Judenfrage ist für die Sowjets vor allem ein rassisch-nationales Problem. Im Gefolge Lenins hat es Stalin in folgende 4 Sätze zusammengefaßt:

1. Die Juden sind keine Nation.
2. Folglich können ihre nationalen Ansprüche nur reaktionär und der Arbeiterklasse schädlich sein.
3. Der Zionismus ist eine reaktionäre, kleinbürgerliche Konzeption und kommt für die Lösung der jüdischen Frage nicht in Betracht.
4. Die einzige Lösung liegt in einer völligen Assimilierung der Juden durch die Nationen, in deren Mitte sie leben.

Aber die Assimilierung brauchte, wenn sie bei einer ethnisch und geistig so geprägten Minderheit überhaupt realisierbar war, lange Zeiträume. So ging man in totalitaristischer Ungeduld an eine andere Lösung: die Schaffung eines „autonomen jüdischen Territoriums". Es wurde 1934 verkündet und sollte im fernsten Osten der Sowjetrepubliken im Distrikt von Biro-Bidjan erstehen. Es gab dort unter einer Bevölkerung von 61000 Einwohner 14000 Juden. Aber der Versuch schlug fehl. Man schätzt, daß dort heute höchstens noch 8–10000 Juden leben, meist wohl neuere Zuwanderer; die andern dürften die Härte des dortigen Lebens kaum überstanden haben.

Als im zweiten Weltkrieg viele Juden vor der deutschen Invasion ins Innere des Landes flohen, kam es zu einem neuen Aufflammen des Antisemitismus. Ferner trug die Proklamation des Staates Israel 1948 nicht wenig zur Verschärfung der Spannungen bei. Die Sowjets sehen in ihm eine Manifestation des angelsächsischen Imperialismus und haben sich bis heute der Emigration nach Israel widersetzt. Daß der Wind gegenüber den Juden sich gedreht hat, sieht man unter anderm deutlich an den verschiedenen Auflagen der Sowjet-Enzyklopädie. In der 1. Auflage (1932) waren dem Stichwort „Jude" 75 Seiten gewidmet, die fast von Sympathie zeugten. In der neuen Auflage von 1953 sind es nur mehr 2 Seiten mit ein paar dürftigen Angaben und z. T. harten Worten.

Heute leben 2 Millionen Juden in der Sowjetunion. Zwischen der inneren Unmöglichkeit, sich voll zu assimilieren, und der äußeren zu emigrieren, sehen sie sich bald schärferen, bald vorsichtigeren Maßnahmen des Regimes ausgeliefert. Erst 1955 erfuhr der Westen, daß vier Jahre zuvor im Zuge der gewaltsamen „Assimilierung" nicht weniger als 26 Schriftsteller des Jiddischen hingerichtet worden waren, andere waren deportiert, die jiddischen Theater und Zeitungen (mit einer Ausnahme) aufgehoben worden. Antijüdische Prozesse, wie der bekannte von 1953 gegen jüdische Ärzte, wurden aufgezogen und propagandistisch ausgeschlachtet. Auffallend häufig tragen Verbrecher in Pressemeldungen jüdische Namen. Den Juden wird zionistische Spionage vorgeworfen usw. Daneben wird der Vorwurf des „talmudischen" Kosmopolitismus erhoben. Die in der Sowjetunion lebenden Juden sollen am jüdischen Leben im Ausland und gar in Israel keinen Anteil nehmen und sich nicht als Teil des Weltjudentums fühlen. Sie sollen Sowjetrussen werden.

Wenn man die jüdischen Blätter der freien Welt liest, fällt auf, welchen Raum bedrückende Nachrichten aus Sowjetrußland einnehmen und welche Sorgen sich die Juden um ihre dortigen Glaubensbrüder machen. Man ist intensiv bemüht, von den Sowjets zu erreichen, daß sie die Emigration nach Israel freigeben, wie dies bereits einige Satellitenstaaten getan haben. Auch das christliche Gewissen kann nicht achtlos an der Not dieser Millionen bedrängter Juden vorübergehen. *(D. Donath in: Etudes, Februar 1958, 221–230.)*

Religionszugehörigkeit der Neger in USA

Unter den etwa 16 Millionen Neger der Vereinigten Staaten bekennen sich 7½ Millionen zu den verschiedenen protestantischen Kirchen, etwa 7 Millionen gehören zu keiner Kirche. Die Zahl der Katholiken hat sich in 25 Jahren um das Doppelte erhöht und beträgt jetzt etwa eine halbe Million. 428 Kirchen sind nur für Negergemeinden bestimmt. 72544 besuchen die 367 Schulen, nur für Neger gegründete und andere Schulen. 664 Priester und 1891 Ordensfrauen arbeiten unter der schwarzen Bevölkerung.

Politische Meinungsbildung

Die Affäre Dreyfus erschütterte vor 60 Jahren das französische Volk und den Staat bis auf ihre Wurzeln. In ihr standen Antisemitismus, Militarismus und Nationalismus gegen die Vorkämpfer von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit. Es ist auffällig, wie in der Gegenwart der von seinen militärischen Vorgesetzten verfolgte Jude Dreyfus in das Gesichtsfeld der Deutschen tritt. Das 1932 von Wilhelm Herzog veröffentlichte Buch „Der Kampf einer Republik" wird eben von der Europäischen Verlagsanstalt Frankfurt/M. verkürzt wieder herausgegeben. Siegfried Thalheimer läßt gerade sein geistvolles Buch „Macht und Gerechtigkeit", Ein Beitrag zur Geschichte des Falles Dreyfus (823 S., München 1958, C. H. Beck. DM 48,–) erscheinen. Die Münchener Kammerspiele führten in dieser Spielzeit das 1929 zum erstenmal gespielte Schauspiel „Die Affäre Dreyfus" auf, das Hans Rehfisch in Zusammenarbeit mit dem eben genannten W. Herzog geschrieben hatte. Es ist eine hervorragende Leistung, bis auf die Schlußszene, in der der Autor die beiden Vertreter von brutal-äußerer Macht und der verfolgten, aber von dem inneren Sieg überzeugten Gerechtigkeit auftreten läßt. Nach den großen Massenszenen fiel die letzte ab, da es den Spielern nicht gelang, die Größe und Wucht ihrer Weltbilder persönlich ganz zu verkörpern.

Dem kritischen Besucher wird es aufgefallen sein, daß das Publikum außer dem reichen Beifall an den Bildschlüssen auf offener Szene klatschte und sich äußerte, wenn ein Wort fiel, das man gegen die gegenwärtige deutsche Regierung und das Heer auslegen konnte. Man wurde lebhaft an eine Nachricht aus Ungarn erinnert, die vor einigen Wochen durch die europäische Presse ging: Bei Gelegenheit einer Aufführung der „Maria Stuart" sei es zu Beifallskundgebungen gekommen, „krankhaften Erscheinungen", die auf die Anwesenheit der „sturen und beschränkten Reaktion" schließen lasse. „Heutzutage treffen wir auf eine einzigartige Sorte von Theaterbesuchern, die ‚Allegoriejäger'. Inmitten donnernden Applauses sitzen sie unberührt da. Nicht das Spiel interessiert sie, sondern nur einzelne Worte. Wenn etwa das Wort ‚Ungar' oder ‚Vaterland' oder ‚Nation' oder ‚Freiheit' ausgesprochen wird, dann klatschen sie aus vollen Kräften." Nun wird man in der äußeren Ähnlichkeit dieser Erscheinungen nicht den wesentlichen Unterschied übersehen

dürfen. Wir selbst haben es in Jahren der Unterdrückung erfahren, wie der gesunde Volkssinn es ist, der sich auf diese Weise seine Zustimmung äußert und seinen angestauten Gefühlen Luft macht. Anders wird es sein, wenn ein Volk inmitten des Wohlstandes und des sogar üppigen Lebens sich äußert. Die Geschichte bestätigt, daß sich dann Parteiungen entwickeln können, die verschiedenen Wertauffassungen entspringen, die aber keineswegs den Charakter letzter Überzeugungen haben, die es erlaubten, von der „Stimme des Volkes als der Stimme Gottes" zu sprechen. Es kann im Parteiengegensatz zu einer Vereinseitigung des Fühlens und einer Verfinsterung des Geistes kommen, die unüberwindbar zu sein scheinen. Auf dieser Tatsache beruht dann jene Skepsis und jene Verachtung, die große Männer immer gegenüber den schwankenden Leidenschaften der Völker gehabt haben. Allerdings heilen sie dadurch nicht die Not, die in der Seelenlage einer Zeit sich entwickelt.

Hier kann das geistesstarke Buch von Thalheimer wegweisend wirken. Er nennt das Werk von Herzog einfachhin unkritisch (13). Man wird auch das von ihm beeinflußte Drama so bezeichnen müssen. Thalheimer beweist schlüssig, daß sowohl die Dreyfusisten wie ihre Gegner weithin Unrecht hatten und alle an der politischen Unordnung mitschuldig waren. Die Dreyfusistische Legende sei kein heldenhafter Kampf der Demokratie gegen ihre Feinde gewesen (14). Zwar hatten sie recht, gegen diejenigen aufzutreten, nach denen die Macht bestimmen sollte, was das Volk zu wissen und zu glauben habe. Die Nationalisten und Militaristen suchten gegenüber dem Schwinden der moralischen und geistigen Autoritäten den Ersatz in der mechanischen Disziplin. Dagegen erstrebten die Dreyfusisten für sich auch nur die Macht. Sie huldigten der alten materialistischen Utopie (292) mit ihren vielen begleitenden Vollkommenheiten wie dem ewigen Frieden, Waffenlosigkeit und Völkerverbrüderung. Um diese Machtstellung zu erringen, suchten sie die Straße zu mobilisieren. Die Erfahrungen der Dreyfusaffäre, die in Frankreich damals tatsächlich einen kalten Bürgerkrieg entfesselte, des Faschismus und des Nationalsozialismus usw. gewähren Thalheimer die Einsicht von den Gefährdungen der Demokratie nach rechts und nach links: die Ausnutzung der Macht, den Totalitarismus des einzelnen oder den der Masse. Er übersieht dabei auch nicht die Versuchungen, die denjenigen anfallen, der auf Grund überlieferter Prinzipien, selbst wenn sie in der Religion begründet sind, handeln wollen. Macht und Gerechtigkeit müssen zum Ausgleich kommen. Ohne Macht wird man die Gerechtigkeit auf unserer gestörten Erde nicht zum Siege führen können; aber auch die Macht wird nicht gesund und zum Wohl des Ganzen sein, wenn sie sich nicht in den Dienst der Wahrheit und Gerechtigkeit stellt. Weil Thalheimer dieses alles mit den solche Bewegungen immer begleitenden Irreführungen, Beschönigungen, die innere Biederkeit beteuernden Herzensergießungen an einem wahren Schulbeispiel darstellt, hat er ein höchst zeitgemäßes und aufrüttelndes Buch geschrieben. Wir erkennen an ihm offenbare und unterirdisch wirkende Tendenzen der Gegenwart. Das stärkt die Kraft der Unterscheidung und des Widerstandes gegen die Schübe von Krankheitsbazillen, die im Körper unseres Volkes Verheerungen anrichten können.

Soziale Marktwirtschaft[1]

Von der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft liegt eine Neufassung des Aktionsprogramms vor (März 1958). Auf den ersten Blick läßt sich ein bemerkenswerter Fortschritt erkennen. Während ältere Fassungen und andere Verlautbarungen sich in den Widerspruch verwickelten, an einer Stelle die „Soziale Marktwirtschaft" (hinfort: SM) als bereits verwirklicht hinzustellen, an anderer Stelle ihre Verwirklichung als ein anzustrebendes Ziel, manchmal mußte man den Eindruck gewinnen: als Fernziel, zu bezeichnen, wird jetzt eindeutig gesagt, daß die SM ein *Programm* ist, das in Teilen bereits verwirklicht, im Ganzen jedoch noch der Verwirklichung harrt. Darüber hinaus wird offen beklagt, manche gesetzgeberische Maßnahmen des 2. Bundestags stellten Rückschritte dar, die uns von einer echten SM wieder weiter entfernt haben. Dieser Feststellung wird man unbedenklich zustimmen können.

Das Aktionsprogramm ist so aufgebaut, daß nach einer ziemlich ausführlichen Präambel in Abschnitt I „Fundamente einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsverfassung", in Abschnitt II ein „Wirtschaftspolitisches Sofortprogramm", in Abschnitt III ein „Sozialpolitisches Sofortprogramm" vorgelegt werden. Den Abschluß bilden 2 Seiten offenbar grundsätzlich gemeinter Ausführungen unter der Überschrift: *„Was ist Soziale Marktwirtschaft?"* Auf diesen Teil wird sich daher das Interesse an erster Stelle konzentrieren. Wer allerdings dort eine Begriffsbestimmung der SM zu finden erwartet, wird enttäuscht.

Ziff. I beginnt damit, der SM die Überlegenheit über jeden öffentlichen oder privaten Dirigismus zuzuschreiben. Anschließend wird der Unterschied vom herkömmlichen Kapitalismus „paläoliberaler Doktrin", dessen Unzulänglichkeit durchaus zutreffend gekennzeichnet wird, sowie vom Interventionismus als ungeeignetem Weg zur Überwindung dieser Mängel nachdrücklich betont. Als wesentliche Merkmale der SM werden jedoch nur angegeben: 1) sie erwerbe „ihr Prädikat ‚Sozial' *nicht* dadurch, daß sie einem im übrigen unveränderten kapitalistischen System künstlich ... einige sozial scheinende Elemente aufpfropft"; 2) die neoliberale SM weise „vielmehr eine wesentlich veränderte *innere* Ordnung auf, die von ihren *Grundlagen* her auf natürlichem Wege selbsttätig eine Übereinstimmung des wirtschaftlich und des sozial Erstrebenswerten herbeiführt".

Das erste Merkmal ist ausschließlich negativ; das zweite hat zwar positiven Gehalt, sagt jedoch noch nichts darüber aus, worin die im Verhältnis zum herkömmlichen Kapitalismus „wesentlich veränderte innere Ordnung" besteht und auf welchen „Grundlagen" sie ruht.

Ziff. II stellt zunächst nur Forderungen an den Staat, vorzugsweise, wenn auch nicht allein, an dessen Wirtschaftspolitik, auf. Soweit diese Forderungen negativen Inhalt haben, d. i. besagen, was der Staat unterlassen soll, sind sie bestimmt und eindeutig, erfahren allerdings an anderer Stelle (in den Sofortprogrammen) gewisse, zum Teil schlechterdings unumgängliche, zum andern Teil mindestens sehr vernünftige Einschränkungen. Positiv wird vom Staat gefordert, durch „Bildung eines echten Gemeinschaftsbewußtseins", ... „durch Beispiel und Aufklärung darauf hinzuwirken, daß die dem wirtschaftlichen Geschehen überzuordnenden Ziel-

[1] Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft E.V., Heidelberg: *Aktionsprogramm*. Vogel-Verlag Würzburg, März 1958.

vorstellungen, Wertungen und moralischen Normen in einer gesunden Weise weiterentwickelt und im Bewußtsein der Bevölkerung verankert werden". Das ist gewiß sehr schön, aber ebenso allgemein und unbestimmt; einem Vertreter der christlichen (katholischen) Soziallehre würde es kaum verziehen werden, wenn er sich in solchen, noch ganz und gar der konkreten Ausfüllung bedürfenden Redewendungen erginge. Etwas bestimmter, aber immer noch sehr allgemein ist die Forderung an den Staat, „den rechtlichen Rahmen für das wirtschaftliche Geschehen, insbesondere auf dem Gebiet des Wettbewerbsrechts ... so zu formen, daß die in der Marktwirtschaft wirksamen überpersönlichen Ordnungskräfte zu größtmöglicher Wirksamkeit gelangen können". Auch hier fragt man: welcher Art soll dieser rechtliche Rahmen sein? Was ist unter „überpersönlichen Ordnungskräften" zu verstehen; soll hier etwa die paläoliberale „unsichtbare Hand" durch einen neoliberalen Automatismus oder ein Aggregat von Automatismen ersetzt werden, sozusagen eine „Entmythologisierung" der Adam Smith'schen „Subtheologie" (A. Rüstow, G. Briefs)?

Vieles von dem, was im einzelnen (II. 1–4) ausgeführt wird, kann auf allgemeine Zustimmung rechnen. Wenn allerdings der SM zugeschrieben wird, „durch Stabilisierung des Geldwertes einerseits und eines hohen Beschäftigungsgrades anderseits" verhindere sie „die Aushöhlung von Löhnen, Renten, Ersparnissen ...", so wird gewiß jedermann die SM beglückwünschen, wenn es ihr gelingt, Geldwert und hohen Beschäftigungsgrad gleichzeitig zu stabilisieren, worum so viele sich mit unzulänglichem Erfolg bemühen. Nach der Ansicht einer sehr anspruchsvoll auftretenden, ausgesprochen paläoliberalen Zeitschrift zeugt die Meinung, beides lasse sich zugleich verwirklichen, von nationalökonomischer Ignoranz. Mit der Aktionsgemeinschaft SM teilen wir durchaus die gegenteilige Meinung. Da aber theoretische Einsicht und praktische Erfahrung lehren, wie ungeheuer *schwierig* diese Aufgabe ist, möchten wir brennend gerne wissen, *wie* die SM diese Schwierigkeit meistert. Im „Wirtschaftspolitischen Sofortprogramm" findet sich unter dem Stichwort „Lohnpolitik" (Ziff. 2) eine Andeutung: es sei „unerläßlich, ... das Lohn*niveau* ... an wissenschaftlich festgestellten gesamtwirtschaftlichen Daten zu orientieren". Aber auch hier sucht man vergeblich eine Antwort auf die Frage, *wie* denn diese wissenschaftlich fundierte gesamtwirtschaftliche Orientierung an die Stelle der überforderten „Einsicht und Verantwortung der Sozialpartner der einzelnen Wirtschaftszweige" gesetzt werden könne oder solle. Über wissenschaftlich festgestellte gesamtwirtschaftliche Daten verfügen die Sozialpartner ohnehin in reicher Fülle. Darf man den Satz im Sinne einer Befürwortung der mindestens bis vor kurzem in liberalen Kreisen wenig geschätzten volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung verstehen? Das wäre ein zu begrüßender Fortschritt. Mit Hilfe volkswirtschaftlicher Gesamtrechnungen könnte man den Sozialpartnern die „wissenschaftlich festgestellten gesamtwirtschaftlichen Daten" so vor die Augen stellen, daß sie ein sehr klares Bild gewännen, zu welchen Folgen unter den gegebenen oder unter bestimmten angenommenen Bedingungen diese oder jene lohnpolitischen Maßnahmen unausweichlich führen. Auf diese Weise können wir ihr Gewissen schärfen; nichtsdestoweniger bleibt die Wahrung des Gesamtinteresses nach wie vor davon abhängig, „welches Maß an Einsicht und Verantwortung die Sozialpartner aufbringen". Daran etwas ändern bedeutet, die Autonomie nicht nur der Sozialpartner der einzelnen Wirtschaftszweige, sondern die *Autonomie der Sozialpartner schlechthin aufheben.* Man kann Gründe haben, um dies für notwendig zu halten. Will man aber darauf hinaus, dann sage man es klar und deutlich und sei sich bewußt, daß dies nicht eine Ziffer unter zwölfen eines „Wirtschaftspolitischen Sofortprogramms" ist, sondern eine grundstürzende Änderung

unserer verfassungsmäßigen politischen und sozialen Ordnung. So im Nebenbei und in einem Aufwischen erledigt sich das nicht!

Ziff. III läßt die SM „im Vergleich zum herkömmlichen Kapitalismus vor allem (durch) vier zusätzliche Bauelemente" gekennzeichnet sein; gemeint sind die Ziffern 1–4 von Teil II. Schlägt man zurück, so fällt auf, daß diese Ziffern folgendermaßen beginnen: Ziff. 1: „Die Grundlage der SM... *muß*... sein"; Ziff. 2: „Die SM beruht auf dem Wettbewerb, der... sein *muß*... und nicht... *darf*"; Ziff. 3: „Die SM *erfordert*..."; Ziff. 4: „Die SM *bedarf*..." (Unterstreichungen von mir). Mit oder nach all dem weiß man nun zwar sehr wohl, was anders sein oder werden *soll* als im „herkömmlichen Kapitalismus". Aber auch bei aller Bereitwilligkeit, die vorgesteckten Ziele zu billigen und die aufgestellten Forderungen zu unterstützen, sind das eben doch keine „Bauelemente". Man kommt also nicht umhin, weiter zu fragen: welches sind die *Institutionen* oder die *strukturellen Maßnahmen*, mittelst derer die SM die vorgesteckten Ziele zu erreichen gedenkt?

Erschreckend ist die Unbefangenheit, mit der in Ziff. 2 der abgedroschene Gemeinplatz „eine gute Wirtschaftspolitik ist die beste Sozialpolitik" zu einem „Grundsatz" der SM erhoben wird. Gelegentlich wurde mit einer gewissen Bitterkeit darauf reagiert, wenn ich der Besorgnis Ausdruck verlieh, es sehe so aus, als ob nach der Konzeption der SM der soziale Effekt als Neben-, um nicht zu sagen: als Abfallprodukt der wirtschaftlichen Prosperität anfallen solle. Nicht wenige Stellen des Wirtschaftspolitischen und Sozialpolitischen Sofortprogramms bestärken diese Besorgnis: der wachsende Wohlstand soll, abgesehen von „verbleibenden Fällen (sic!), in denen sich wirklich Bedürftige nicht selbst zu helfen vermögen", jedermann in die Lage versetzen, aus eigener Kraft für Alter, Invalidität usw. vorzusorgen; Kindergeld und andere Maßnahmen des Familienlastenausgleichs werden überflüssig; wenn die steuerliche Berücksichtigung des Familienstandes beibehalten werden soll, so nur im Sinne einer Anpassung der Steuerlast an die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit. Keine Andeutung davon, daß Sozialpolitik noch etwas mehr beinhaltet als materielle Armenhilfe! Nur an einer versteckten Stelle entdeckt man die *Rüstow*'sche *Vitalpolitik*, die in diesem Sozialpolitischen Sofortprogramm unter Ziff. 7 mit 4 kümmerlichen Zeilen bedacht wird. Wenn ich Alexander Rüstow richtig verstanden habe, dann ist das, was er „Vitalpolitik" nennt und der Sache nach weitgehend mit den Forderungen der christlichen (katholischen) Soziallehre übereinstimmt, für ihn das Wesentliche und Umfassende, und soll die SM in eine die Vitalpolitik realisierende Gesamtordnung als eines von deren „Bauelementen" eingesetzt werden. Hier aber heißt es umgekehrt, die zu einer umfassenden (sic!) Vitalpolitik auszubauende Sozialpolitik solle in die SM „harmonisch eingeführt" werden. Das heißt doch, die Dinge regelrecht auf den Kopf stellen!

Daß ebendort in Ziff. 10 der *Wohlfahrtsstaat* kategorisch als mit der SM unverträglich erklärt wird, sei nicht tragisch genommen, da es sich offenbar um den sehr verbreiteten falschen Zungenschlag handelt, der Wohlfahrtsstaat sagt, aber den Versorgungsstaat meint. Immerhin: auch solche falschen Zungenschläge kommen nicht von ungefähr!

Befremdend ist auch die Behauptung Ziff. III. 6, die SM „schaffe und erhalte eine gesunde soziale Struktur". Von kompetentester Seite konnte man früher umgekehrt vernehmen, die SM habe eine „gesunde", d. h. von übermäßiger Vermachtung, Verhärtung der Klassenlage usw. freie soziale Struktur zur Voraussetzung. Das heißt doch, daß sie sie nicht schaffen kann, sondern sie *für sie* geschaffen werden muß. Zutreffend ist, daß die ein Kernstück der SM bildende Ordnung des Wettbewerbs – vorausgesetzt, daß sie gelingt und funktioniert – sehr erheblich dazu *beiträgt*, eine be-

stehende gesunde Sozialstruktur zu erhalten.

Ziff. IV setzt die SM scharf ab sowohl vom herkömmlichen Kapitalismus, dessen Baufehler sie mit freiheitlichen Mitteln überwinde, als auch von einer freiheitsfeindlichen staatlichen Befehlswirtschaft, die diese Baufehler nur verschärfe und vermehre. Nun geht aber ein lebhafter Streit gerade um die Frage, ob die SM, um ihr unbedingt zu begrüßendes Ziel, die Ordnung und Freiheit des Wettbewerbs zu erreichen, nicht in den Fehler verfalle, die wirtschaftenden Menschen zur Freiheit zu *zwingen*. Um die Frage „Was ist SM?" zu beantworten, genügt es nicht, die der SM zugeschriebenen segensreichen Wirkungen zu beschreiben; zum mindesten möchte man wissen, ob die zur Sicherung eines freien und geordneten Wettbewerbs vorgesehenen Maßnahmen nicht bloß eine andere Form des Dirigismus sind oder doch die ernstzunehmende Gefahr in sich bergen, in einen – von den Urhebern der SM zweifellos mit Abscheu zurückgewiesenen – Dirigismus umzuschlagen. Die Verfechter einer „Berufsständischen Ordnung" müssen sich dieser Frage stellen; auch die Vorkämpfer der SM dürfen sich ihr nicht entziehen.

Im einzelnen enthalten sowohl das Wirtschaftspolitische als auch das Sozialpolitische Sofortprogramm eine Menge treffender Bemerkungen und beherzigenswerter Vorschläge, wogegen zahlreiche andere entweder unannehmbar sind oder doch weit über das überhaupt oder erst gar im Rahmen eines Sofortprogramms Realisierbare hinausschießen. Wenn zur *Lohnpolitik* (II. 2) gesagt wird: „Die volkswirtschaftlichen Investitionsnotwendigkeiten ziehen Lohnerhöhungen zu Lasten der Unternehmergewinne ... eine Grenze, solange der Arbeiter sich nicht selbst stärker an der Investitionsfinanzierung beteiligt", so trifft das den Nagel auf den Kopf. Auch die Bemerkungen über den Zusammenhang von Sparen und Vermögensbildung in Arbeiterhand (II. 3) enthalten – ungeachtet einiger Übertreibungen – viel Richtiges. Ein wichtiges Glied der Gedankenkette oder vielleicht richtiger: des Sachzusammenhanges fehlt jedoch: „Lohnerhöhungen zu Lasten der Unternehmergewinne", soweit die letztgenannten sich heute in Investitionen niederschlagen, *haben* nicht nur *zur* Voraussetzung, daß der Arbeiter insoweit an Stelle der bisherigen Investoren in die Investitionsfinanzierung einspringt, sondern *sind* ebenso selbst wieder *die* Voraussetzung dafür, daß der Arbeiter Sparentschlüsse fassen und die gemachten Ersparnisse der Investition zuführen kann, ohne daß dies verheerende kontraktive (deflatorische) Wirkungen auslöst. Kurz und gut: wir haben nur die Wahl, entweder die Unternehmergewinne gewaltig zugunsten der Vermögensbildung in Arbeiterhand zu beschneiden und so allmählich zu der gesunden Sozialstruktur zu gelangen, deren die SM zu ihrem Funktionieren bedarf, oder die SM bleibt ein *Programm*, von dessen Verwirklichung wir uns ungeachtet zahlreicher punktueller Maßnahmen, mit denen wir uns ihr zu nähern scheinen, auf die Dauer mehr und mehr entfernen.

Zum Schluß noch eine Frage an die SM. Unsere Gesellschaft ist ausgesprochenermaßen „kommerzialisierte Gesellschaft".[2] „Kommerzialisierte Gesellschaft", in der nur die Marktaktiven zählen, die Marktpassiven dagegen eine massa damnata sind, und *Familie*, die nur als Gemeinschaft von Marktaktiven und Marktpassiven vollziehbar ist, stehen in einem unerträglichen Spannungsverhältnis zueinander. Für die „kommerzialisierte Gesellschaft" existiert die Familie nicht; sie ist ex definitione familienfeindlich. *Übersieht* die SM, die sich – im vorliegenden Aktionsprogramm allerdings befremdlich schwach; siehe oben! – zur *Vitalpolitik* bekennt, diese fundamentale Problematik der „kommerzialisierten Gesellschaft", die doch *gerade für sie* im Zentrum aller Überlegungen stehen müßte?

[2] Vgl. vom Verf., diese Zeitschrift 158 (1955/56) 32.

Auf der Titelseite dieses Aktionsprogramms erscheint dreimal der *Name* Alexander Rüstow. Warum verspürt man drinnen so wenig von seinem *Geist?*

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Strahlengefährdung

Mit der zunehmenden Zahl von Kernreaktoren zur energetischen Ausnutzung der Atomkräfte ist die Gefährdung des einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit durch Strahlen zu einer wichtigen Lebensfrage geworden. Bei einer Betrachtung der zukünftigen Situation müssen wir zunächst feststellen, daß die Entwicklung unabwendbar weitergeht. Die Erschließung und Anwendung der Möglichkeiten, die sich aus den wachsenden Erkenntnissen der Wissenschaft ergeben, ist heute nicht mehr aufzuhalten.

Unter den einzelnen Gefahrenquellen nehmen die Schädigungsmöglichkeiten durch die ständig auftretenden Strahlungen den größten Raum ein. Daneben treten Gefährdungen durch Licht (-Blitz), Hitze und Explosionsluftdruck nur bei Unglücksfällen und Atomwaffeneinsatz im Kriegsfall ein. Beim Kernzerfall entstehen je nach dem Ausgangselement und den jeweiligen Bedingungen verschiedene Arten von Strahlen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Korpuskular-Strahlen, die aus schnell bewegten Elementarteilchen (Korpuskeln) bestehen und den elektromagnetischen Schwingungen verschiedener Wellenlängen. Zu den ersten gehören die alpha-Strahlen, die aus elektrisch positiv geladenen Heliumatom-Kernen mit sehr großer Energie, aber geringer Reichweite bestehen. Die beta-Strahlen sind energiereiche Elektronen, also Elementarteilchen mit negativer elektrischer Ladung und etwa den Kathoden-Strahlen vergleichbar. Die gamma-Strahlen sind elektromagnetische Schwingungen wie die Strahlen des sichtbaren Lichtes, nur mit kürzerer Wellenlänge und größerer Energie. Außer den genannten Strahlenarten zählen noch einige andere, im allgemeinen weniger bedeutsame zu diesen energiereichen oder auch sogenannten ionisierenden Strahlen. Die enge Verwandtschaft zwischen den Röntgen-Strahlen und den gamma-Strahlen berechtigt, auch die Röntgen-Strahlen in die Betrachtung mit einzubeziehen, um so mehr, als sie nicht nur in ihrer Art den gamma-Strahlen weitgehend entsprechen, sondern auch ihre Wirkungen und die durch sie möglichen Schäden gleichartig sind. Alle genannten Strahlenarten können ungeachtet ihrer verschiedenen Art und physikochemischen Eigenschaften in ihrer biologischen Wirkung miteinander verglichen werden und summieren sich auch. Als biologisches Maß der Röntgen-Strahlen dient die Einheit 1 rem, während man die anderen Strahlen hinsichtlich ihrer biologischen Wirksamkeit umrechnen muß und dann in Röntgen-Äquivalenten ausdrücken kann. Die gleichzeitige Berücksichtigung der Röntgen-Strahlen ist auch deswegen berechtigt, weil die Anwendung der Röntgen-Strahlen in den letzten Jahren ein Ausmaß erreicht hat, das Grund genug zu einer kritischen Betrachtung gibt, und darüber hinaus, weil die meisten unserer heutigen Kenntnisse über die Wirkungen ionisierender Strahlen gerade durch Versuche mit Röntgen-Strahlen an Bakterien, Pflanzen und niederen Tieren gewonnen worden sind.

Die berechtigte Frage, ob die Ergebnisse von Untersuchungen an Tieren und Pflanzen auf den Menschen übertragen werden dürfen, kann man bejahen. Bei aller äußeren Unterschiedlichkeit zwischen dem Menschen einerseits und dem Tier- und Pflanzenreich anderseits unterliegen die Reaktionen in der einzelnen Zelle denselben biologischen Grundgesetzen, auch gleichen sich insbesonders die Vorgänge bei der Übertragung der Erbmerkmale. Und so, wie diese beim normalen Ablauf gleichartig sind, sind sie auch durch dieselben Eingriffe in derselben Weise zu beeinflussen. Daher ist es berechtigt, von experimentellen Untersuchungen an niederen Organismen Rückschlüsse auf die Folgen

gleichartiger Einwirkungen beim Menschen zu ziehen.

Bevor man eine mögliche Strahlengefährdung durch die Errichtung von Kernkraftanlagen, die ausgedehnte Anwendung von radioaktiven Elementen in der Medizin und Technik oder durch die Verbreitung von radioaktivem Staub nach Atombomben-Explosionen erörtern kann, ist es erforderlich, einen Überblick über diejenige Strahlenbelastung eines Menschen zu geben, der er auch bisher ohne Kernreaktoren und Atombomben-Versuche ausgesetzt gewesen ist. Bei einer Feststellung der Strahlengefährdung muß man dabei zwischen der Gefährdung des einzelnen Menschen in der Gesamtbevölkerung und der besonderen Gefährdung spezieller Personenkreise unterscheiden. Da sich die Strahlenschäden in Geweben und Organen summieren, ist stets die Strahlenbelastung während des ganzen Lebens zugrunde zu legen. Für das Auftreten genetischer Schäden ist dabei jeweils die Strahlenmenge zu berücksichtigen, die der Mensch von der Zeit der Geburt bis zur Zeugung der nächsten Generation – also innerhalb einer Generationsdauer, die beim Menschen mit 30 Jahren angenommen wird – erhält.

Die Strahlenmenge aus natürlichen Quellen beträgt ohne Berücksichtigung örtlicher Besonderheiten 3 bis 5 rem/30 Jahre. Sie setzt sich zusammen aus der kosmischen oder Ultra-Strahlung (ca. 25%), der Umgebungs-Strahlung (ca. 60%) und der Körpereigen-Strahlung (ca. 15%). Die kosmische Strahlung hat ihren Ursprung in den überall im Weltraum stattfindenden Kernreaktionen und nimmt mit steigender Höhe infolge Fortfall der Schutzwirkung der Lufthülle zu. Die Umgebungs- und Körpereigen-Strahlung entsteht durch die in allen Stoffen und auch im Körper in Spuren vorkommenden radioaktiven Elemente. Hinzu kommt im Verlauf einer Generationsdauer durch künstliche Strahlenquellen, zum Beispiel bei Röntgen-Untersuchungen (ca. 90%!), Durchleuchtungsgeräte in Schuhgeschäften, durch Leuchtzifferblätter auf Uhren und Meßinstrumenten und Fernsehen abermals eine Dosis von 3 bis 4 rem. Wenn eine Stunde Fernsehen direkt am Bildschirm auch nur eine Strahlenmenge von 0,0005 rem ergibt, so würde aber doch bei regelmäßiger Benutzung von zwei Stunden am Tag innerhalb einer Generationsdauer von 30 Jahren die recht bedenkliche Strahlenmenge von ca. 10 rem erreicht. In den oben genannten 3 bis 4 rem ist auch die Strahlenmenge von radioaktiven Staubteilchen aus der Luft nach Atombomben-Explosionen enthalten. Diese ist zur Zeit noch gering und beträgt nur 0,1 rem/Generationsdauer. Sie wird jedoch infolge einer Aufenthaltszeit der strahlenden Atombombenreste in der Atmosphäre von 5 bis 15 Jahren bei Fortsetzung der Atomwaffen-Versuche in dem gleichen Ausmaß steigen, wie die Anzahl der Versuche zunimmt. Diese Zahlen stellen Durchschnittswerte, bezogen auf die Gesamtbevölkerung dar und betragen ein Vielfaches bei Personen, die in besonders gefährdeten Betrieben arbeiten.

Direkte Strahlenschäden sind in der allgemeinen Bevölkerung durch diese „Normal"-Strahlenbelastung nie verursacht worden. Von Bedeutung sind aber ihre Auswirkungen in erbbiologischer Hinsicht. Hier gibt es keine kleinste Strahlenmenge, bei der mit Sicherheit eine Schädigung vermeidbar ist. Schon kleinste Strahlenmengen können erbbiologische Wirkungen haben. Steigert man die Strahlendosis um einen bestimmten Prozentsatz, so erhöht sich die Zahl der folgenden Erbschäden um genau den gleichen Prozentsatz, so daß auch geringfügige Erhöhungen über die normale Strahlenbelastung hinaus bereits als bedenklich angesehen werden müssen. Hinzu kommt, daß es für das Erbgut eine Erholung, wie wir sie bei Geweben und Organen beobachten können, nicht gibt. Nicht nur eine Einzelbestrahlung kann hier Mutationen (Erbsprünge) auslösen, diese können auch durch Summation zustande kommen. Dabei ist es sogar gleichgültig, ob die Schädigungen in einer Keimzelle

stattfinden oder bei einer Vereinigung von Ei- und Samenzelle zusammentreffen. Die erworbenen nachteiligen Anlagen brauchen dabei noch gar nicht in der ersten Folgegeneration in Erscheinung zu treten; sie zeigen sich vielmehr in einem Teil der Fälle erst in späteren Generationen, wenn durch die weitergehende Fortpflanzung diese verborgenen Erbanlagen mit gleichsinnig wirkenden Veränderungen im Erbgut des andern Elternteils zusammentreffen.

Aus diesen Erkenntnissen heraus ist die Empfehlung zuständiger Stellen in England zu verstehen, die nahelegen, daß Angehörige besonders strahlengefährdeter Betriebe untereinander nicht heiraten sollen. Noch einen Schritt weiter geht die amerikanische Atomenergiekommission, die Eheschließungen zwischen Betriebsangehörigen, die in Atomenergieanlagen arbeiten, als unerwünscht ablehnt. Bei dieser Sachlage ist es nicht besonders beruhigend, daß amerikanische und japanische Wissenschaftler bei ihren unlängst durchgeführten Untersuchungen an 80000 Kindern aus den Jahren 1946 bis 1953 der bei den Atombomben-Explosionen über Hiroshima und Nagasaki strahlengefährdeten Frauen eine wesentliche Steigerung der Zahl von Fehlgeburten oder Mißbildungen nicht auffinden konnten. Diese können noch kommen. Eine endgültige Aussage über das Ausmaß und die Schwere der Spätfolgen werden erst fortlaufende Untersuchungen ergeben können, die sich über die zukünftigen Generationen erstrecken müssen. Zu dieser vorsichtigen und zurückhaltenden Bewertung zwingen vor allem die Ergebnisse der zahlreich durchgeführten erbbiologischen Untersuchungen mit Röntgen-Strahlen an niederen Tieren, und wir haben, wie einleitend herausgestellt wurde, allen Grund und gutes Recht, diese Beobachtungen auf den Menschen zu beziehen und als gültig anzuerkennen.

Unsere heutigen Kenntnisse über die Wirkung der ionisierenden Strahlen auf den Organismus und das Erbgut können wir dahingehend zusammenfassen, daß eine Gefährdung durch die heutige Strahlenbelastung für den einzelnen Menschen in der Gesamtbevölkerung nicht gegeben ist. Mit jeder weiteren Zunahme der Strahlung aus künstlichen Strahlenquellen wird aber die Nachkommenschaft mehr und mehr gefährdet. Die als Folge der Schädigung der Erbanlagen auftretenden Veränderungen sind für die folgenden Generationen stets nachteilig und bewirken je nach dem Ausmaß der Schädigung unter den Nachkommen eine körperliche oder geistige Fehlentwicklung, eine verminderte Fortpflanzungsfähigkeit oder eine verkürzte Lebensdauer. Sie sind deshalb unerwünscht und sollten, soweit wie möglich, vermieden werden. Es ergibt sich die Folgerung, daß auch die kleinste Zunahme der Strahlenmenge im Verlauf der Generationszeit als unerwünscht angesehen werden muß.

Erörterungen, welche Zunahme der Strahlenbelastung als vertretbar angesehen werden kann, sind nur von bedingtem Wert. Anderseits ist aber nur in der Form überhaupt eine konkrete Fragestellung möglich, daß man die heute vorhandenen Schädigungen ermittelt und dann die Frage stellt, bei welcher Strahlenmenge diese zum Beispiel doppelt so häufig auftreten werden. Unter diesen Voraussetzungen kann man die Ergebnisse der experimentellen Vererbungsforschung heranziehen und zu einer hinreichend gesicherten Aussage kommen. Nimmt man nun, um bei dem Beispiel der Verdoppelung zu bleiben, bei einer derzeitigen „normalen" Strahlenbelastung von etwa 10 rem für derartige Leiden eine durchschnittliche Häufigkeit von 3 auf 100000 – berechnet für 17 verschiedene vererbbare Leiden – an, so würde es bedeuten, daß bei einer zusätzlichen Strahlenbelastung von 10 rem anstelle von 3 nunmehr 6 Erkrankungen auf 100000 der Bevölkerung kommen würden. Es wird also eine Verdoppelung der bisherigen Schädigungen auftreten. Eine Zunahme der Folgen von Strahlenschäden ist aber in jedem Fall bedenklich und darf nicht ohne weiteres in ihrer Bedeutung unter-

schätzt werden. Wenn deshalb heute in Amerika angenommen wird, daß eine zusätzliche Strahlenbelastung von 10 rem hingenommen werden könne, da bei dieser Voraussetzung nur eine Verdoppelung der heutigen Zahl von Erbsprüngen eintreten würde, und daß diese noch tragbar sei, so muß man dieser Betrachtungsweise eine gewisse Willkürlichkeit zusprechen und diese Auffassung als Arzt und Sozial-Hygieniker ablehnen.

Personen, die einer höheren Strahlenbelastung ausgesetzt sind, sind die Röntgen-Ärzte sowie das in Röntgen-Laboratorien, Kernkraftanlagen und der mit radioaktivem Material arbeitenden Industrie und Forschung tätige Personal. Daß kleinere, aber dafür sich ständig wiederholende Bestrahlungen für den einzelnen Organismus nicht ohne Auswirkungen bleiben, geht aus einer amerikanischen Statistik über das durchschnittliche Lebensalter der Röntgen-Ärzte hervor, die während der gesamten Ausübung ihres Berufes einer zusätzlichen Strahlung ausgesetzt sind. Ihre Lebenserwartung liegt um fünf Jahre unter derjenigen der Durchschnittsbevölkerung. Darüber hinaus soll sich unter den Kindern von Röntgen-Ärzten eine Häufung von Mißbildungen feststellen lassen. Auch Gewebs- und Organschäden können eintreten. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Empfindlichkeit der einzelnen Organe sehr unterschiedlich ist. Am stärksten werden immer diejenigen Zellen und Organe betroffen werden, die eine rege Tätigkeit aufweisen oder sich in der Entwicklung befinden. So finden wir zum Beispiel besonders ausgeprägte Schädigungen der blutbildenden Zellen im Knochenmark oder bei Frühstadien der Entwicklung während der Schwangerschaft. Etwas werden die Gewebs- und Organschäden durch eine mögliche Erholung gemildert.

Größere Strahlenmengen treffen im allgemeinen nur die Angestellten in besonders strahlengefährdeten Betrieben bei Unfällen oder einmal eine größere Anzahl von Menschen beim Atomwaffeneinsatz. Eine einmalige Bestrahlung bis zu 25 rem wird normalerweise ohne sichtbare Schädigung vertragen und erst bei einem Vierfachen dieser Dosis treten die ersten Anzeichen der Strahlenkrankheit auf, die in Einzelfällen schon einmal zum Tod führen kann. Bei einer Steigerung auf 400 rem tritt die Strahlenkrankheit in ihren schweren Formen in Erscheinung und führt bei der Hälfte der Betroffenen mehr oder weniger schnell zum Tod. Mit 700 rem ist die fast sicher tödliche Strahlenmenge erreicht. Nicht so ausgeprägt sind die Wirkungen der aufgeführten Strahlenmengen, wenn sie in kleineren Einzelbestrahlungen über einen längeren Zeitraum verteilt den Körper treffen.

Überblicken wir nun die gesamte Situation, so ergibt sich, daß zur Zeit eine wesentliche Steigerung der normalen, nicht vermeidbaren Gesamt-Strahlenmenge durch Kernkraftanlagen, Verwendung von radioaktiven Elementen und Versuche mit Kernwaffen nicht erfolgt. Somit kann eine erhöhte Gefährdung verneint werden. Wir müssen aber innerhalb der abgesteckten Grenzen mit den Strahlenmengen haushalten, wenn wir mit einem Minimum an Gefährdung ein Höchstmaß an Vorteilen gewinnen wollen. Das gilt nicht nur für die Errichtung von Kernkraftanlagen und die Verwendung von radioaktiven Stoffen in der Biologie, Medizin und Industrie, sondern in gleicher Weise auch für die Anwendung von Röntgen-Strahlen. Dabei muß es das Ziel der Technik sein, derartige Schutzvorrichtungen zu entwickeln, daß eine unkontrollierbare Gefährdung nicht eintreten kann. Darüber hinaus ist es Aufgabe des Gesetzgebers, durch entsprechende Sicherheitsvorschriften zu gewährleisten, daß, unter Berücksichtigung der jeweiligen Kenntnisse der Wissenschaft, die Gefährdung das Maß des Vertretbaren nicht überschreitet. Von dem Verantwortungsgefühl eines jeden einzelnen aber, der mit Strahlen oder strahlenden Materialien arbeitet, wird es abhängen, die Gefahr gering zu halten, damit der mögliche Gewinn zum Nutzen aller gereicht.

Günter Witt

BESPRECHUNGEN

Geschichte der Jesuiten

González Hernández, Louis SJ: El primer tiempo de elección según San Ignacio. (237 S.) Madrid 1956, Studium. 50 Pts.

Die Exerzitien des heiligen Ignatius wollen dem Menschen helfen, sich von allen ungeordneten Neigungen zu befreien, um Gottes Willen klar zu erkennen. Die eigentliche Überlegung nennt Ignatius „die Wahl". Er unterscheidet drei verschiedene „Zeiten" oder Seelenverfassungen, in denen der Exerzitand den Willen Gottes erkennt. Die erste ist die einer besonderen Gnadenwirkung, kraft deren der Mensch, ohne irgendwie zweifeln zu können, erfaßt, was Gott von ihm wünscht, und in der er sich hingezogen fühlt, der Erleuchtung zu folgen. Wegen der Eindeutigkeit dieser „Zeit" ist nicht sehr viel über sie geschrieben worden, und auch L. González bringt nicht eigentlich Neues. Dennoch hat er ein außerordentlich wertvolles Buch geschrieben. Aus der umfassenden Kenntnis des Exerzitienbuches, des Lebens des heiligen Ignatius, seiner Briefe und Konstitutionen, der Erklärungen und Kommentare des Exerzitienbuches seit der frühesten Zeit, der Darlegungen der Theologen, der Väter, der aszetischen und mystischen Schriftsteller bis zur Gegenwart prüft er die psychologischen Vorgänge in der Seele und in allen ihren Fähigkeiten und vergleicht dann die Gnade dieser „Zeit" mit anderen ordentlichen und außerordentlichen Gnaden und religiösen Akten. Klar, nüchtern und umsichtig grenzt er die einzelnen Vorgänge voneinander ab. So ist ein Buch geistlicher Seelenführung entstanden, das hilft, sich selbst und andere vor Täuschungen zu bewahren.

H. Becher SJ

Böhmer, Heinrich: Die Jesuiten. Auf Grund der Vorarbeiten von Hans Leube neu hrsg. von Kurt Dietrich Schmidt. (278 Seiten) Stuttgart 1957, K. F. Köhler. DM 9,80.

Als der Verlag Köhler 1941 und dann wieder 1951 in dritter Auflage die Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu von Heinrich Böhmer unter dem Titel „Ignatius von Loyola" herausbrachte, konnte man diese Ausgabe nur begrüßen, auch wenn das Bekanntwerden neuer Quellen und die sie benutzende Literatur manches noch klarer sehen lassen und vieles zurechtrücken, was der zweifellos um die Wahrheit bemühte Verf. verzeichnet hatte (vgl. diese Zs. 148 [1951] 393f.). Nun ist auch der Überblick über die Geschichte der Jesuiten, den Böhmer zuerst 1904 in der Sammlung „Aus Natur und Geisterwelt" veröffentlichte, der 1913 eine dritte „vermehrte und verbesserte" und 1921 eine vierte, „gänzlich neubearbeitete" Auflage erlebte, wieder erschienen. Da die vierte Auflage eine wesentliche Verkürzung brachte, haben Leube und Schmidt die beiden letzten Auflagen zusammengestellt, um so Böhmers Jesuitengeschichte im alten Umfang wieder zugänglich zu machen. Die dritte und auch die vierte Auflage erfuhren bei aller Anerkennung des Bemühens eine scharfe Ablehnung (vgl. diese Zs. 84 [1913] 546—549; 103 [1922] 72—76 und die dort genannten Besprechungen Duhrs und Tacchi-Venturis). Wir wollen das Kriegsbeil nicht wieder ausgraben. Böhmer, der sich bei seiner Darstellung hauptsächlich auf zweite Quellen stützte (wie zuweilen die Schreibweise der Namen verrät) und dabei offenbar jesuitenfeindliche Schriften wie die von Döllinger-Reusch u. a. arglos bevorzugte, der trotz aufrichtigem Willen die Scheuklappen der zweigleisigen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts nicht ganz ablegte und in dem der Historiker und der Theologe miteinander rangen, wäre zweifellos nicht achtlos an der Fülle von Quellenpublikationen, neuen Einzelstudien und Gesamtdarstellungen vorübergegangen, die das Leben des Ordensstifters, der Gesamtkirche, des Ordens, einzelner Mitglieder, der einzelnen Sachgebiete der geschichtlichen Entwicklung zum Gegenstand haben. Um an einem zweitrangigen Beispiel dies zu veranschaulichen, sei die Frage des Reichtums der Jesuiten und ihrer Habgier herausgegriffen. Die Zeugnisse der Geschichte erweisen einmal die Vorwürfe, die man dem Orden (in einzelnen Fällen sicher mit Recht) machte, anderseits jedoch auch die im Lauf des 18. Jahrhunderts immer stärker werdenden Klagen der Ordensobern über die wirtschaftliche Not. Wer die Forschungen über die Wirtschaftsentwicklung und Entwertung von Geld und Besitz kennt, die uns heute zur Verfügung stehen, wird den Widerspruch leicht auflösen, sicher nicht zum Nachteil des Ordens. So gibt es unendlich viele und wesentlichere Dinge, auch weit über das Maß an Jesuitenfabeln hinaus, die Böhmer noch mitschleppte, freilich meist in einer weniger feindseligen Form als in der der Legendendichter und Polemiker. Der Herausgeber hat weder dem Historiker Böhmer, dessen Begrenzung immer wieder offenbar wird (obwohl er wirklich Geschichte schreiben wollte), noch dem deutschen Leserkreis einen Gefallen getan. Zwar können wir es durchaus verstehen und würden es begrüßen, wenn auch aus den Reihen der protestantischen und weltlichen Geschichtsschreiber eine Gesamtdarstellung der Ge-

schichte des Jesuitenordens erschiene (der Verf. müßte allerdings gründlicher arbeiten als H. Rößler), aber auch da wird man die Forderung aufstellen müssen, daß die katholischen Arbeiten nicht von vornherein als befangen in den zweiten Rang verwiesen werden. Die Anmerkung des Herausgebers des Böhmerschen Werkes, der von der Erforschung der mystischen Frömmigkeit des heiligen Ignatius durch die Jesuiten spricht und sagt: „dieser Frage seines Ranges als Mystiker müßte ein nicht-jesuitischer Kenner noch einmal nachgehen" (S. 266) verrät ein Mißtrauen, das doch wohl nicht am Platz ist. Die dem Buch angefügte Bibliographie ist im allgemeinen gut ausgewählt. Aber wenn das Buch von Miguel Mir trotz des Beiwortes „sehr kritisch" noch als ernste historische Arbeit zitiert wird, müssen wir unser Befremden äußern. Alles in allem halten wir die Neuherausgabe für wenig glücklich. In einer Geschichte der Geschichtsschreibung über den Jesuitenorden dagegen müßte das Buch ausführlich behandelt werden. H. Becher SJ

Brodrick, James SJ: Die ersten Jesuiten. (289 S.) Wien 1956, Herold. DM 15.50.

Der englische Titel „Der Ursprung (origin) der Jesuiten" (1945) trifft besser den Inhalt des Buches, das die Geschichte des heiligen Ignatius und die der entstehenden Gesellschaft bis zu seinem Tod erzählt. Vom späteren Leben der ihn überlebenden ersten Freunde wird nur wenig berichtet. Der Verf. liebt kräftige Linien und starke Farben. Die Anekdote, in der sich irgendeine Persönlichkeit, eine Gesinnung, eine Tatsache verdichtet, wird darum wo immer möglich herangezogen. Wie die Quellwasser eines Stromes sich durch unwegsames Gebirge ihren eigenwilligen Weg bahnen und uns dadurch mehr erfreuen als der ruhige gleichmäßige Gang des gesammelten Wassers, so wird auch der Leser durch das Großartige der Liebe und das Ursprüngliche des Wesens der ersten Jesuiten gefesselt, auch wenn manche Feinheiten verlorengehen und das Gemeinsame zurücktritt. H. Becher SJ

Denker

Nigg, Walter: Prophetische Denker. (554 S.) Zürich 1957, Artemis-Verlag. Ln. DM 28,—.

Nach einer Einleitung über „das Prophetische im christlichen Geschichtsraum" bietet das Werk kurze Lebensbeschreibungen von John Henry Newman, Sören Kierkegaard, Fedor Dostojewskij und Friedrich Nietzsche unter besonderer Berücksichtigung des Prophetischen in ihrem Leben und in ihren Werken. Wie in seinen früheren Büchern, so versteht es N. auch hier, dem heutigen Menschen religiöse Phänomene und Werte, die ihm fremd geworden sind, verständlich und lebendig zu machen. Das Prophetische wird als im christlichen Bereich wesentlich und unentbehrlich hingestellt. Wie aber schon die Liste der Namen zeigt, wird es in einem sehr weiten Sinn genommen; beiläufig wird auch Marx einmal zu den prophetischen Denkern gerechnet. Prophetisches scheint da vorzuliegen, wo kommendes Unheil vorausgesehen und vorausgesagt wird, nicht auf Grund einer verstandesmäßigen Betrachtung der gegenwärtigen Zustände, sondern aus einer irrationalen Vorahnung heraus. Andere Stellen lassen mehr an eine religiöse Intuition denken; so wenn die Beschreibung, die Nietzsche von dem Zustandekommen der dichterischen und denkerischen Schau gegeben hat, auch für das Prophetische als gültig angesehen wird (S. 443). Nicht so sehr das Inhaltliche und dessen Wahrheit, als vielmehr die Echtheit sind für den Verf. entscheidend. Aber genügt diese bei dem erbsündigen Menschen, um auch schon Wahrheit zu verbürgen? Das Nietzsche-Kapitel verneint diese Frage doch wohl. Aber da N. verpflichtende Dogmen, ja alle Lehren als im Religiösen und vor allem im Christlichen unwesentlich betrachtet, bleibt ihm wohl kein anderer Maßstab zur Beurteilung. Leider unterscheidet er nicht klar genug zwischen den Dogmen als Formulierung der geoffenbarten Wahrheiten und deren erklärender und systematisierender Behandlung durch die Theologie; auf letztere mag hie und da sein Urteil zutreffen. Zwischen ihr und der existenziellen Aneignung mag auch oft der Gegensatz aufkommen, den N. als zwischen Dogma und solcher Aneignung unvermeidlich ansieht. Man hat den Eindruck, als ob die Erkenntnis, wie dies heute vor allem in protestantischen theologischen Kreisen vielfach der Fall ist, nur Erkenntnis dinghafter Sachverhalte sein könne, wo natürlich von persönlicher Aneignung keine Rede sein kann. Aber Erkenntnis kann sich auch auf Personhaftes beziehen, und da besteht der erwähnte ausschließende Gegensatz nicht, beide Teile fordern sich im Gegenteil. da Personhaftes nur in der Haltung der Anerkennung überhaupt in Sicht kommen kann.

Deutlich wird die Bewertung von Erkenntnis und Wahrheit, wenn der Verf. Newman tadelt, weil er durch seinen Übertritt zur katholischen Kirche eine größere Wirksamkeit geopfert habe, den Schritt aber doch wieder deswegen anerkennt, weil er aus tiefem Empfinden heraus erfolgte und großen Mut erforderte (161ff.). Daß für Newman nur eines ausschlaggebend war, die Wahrheit, und er alles andere, auch seine Wirksamkeit zu opfern bereit war, scheint N. nicht als entscheidend zu betrach-

ten. Seine Berufung auf Solowjew für die Berechtigung eines anderen Verhaltens, ist fehl am Platze; denn dieser ist 1896 formell in die katholische Kirche aufgenommen worden, wenn dieser Schritt wegen der Verhältnisse im damaligen Zarenreich auch nur wenigen bekannt geworden ist. Daß aber der Übertritt „mit der Erwerbung einer andern Staatszugehörigkeit" verglichen und gleichgesetzt wird, darüber hätten sich beide sicher entsetzt. Der Vorwurf, Nietzsche habe das Unheilvolle der Zukunft bereits zu einer Zeit vorausgesehen, „als die Kirchen davon nicht das geringste merkten" (499), läßt sich in dieser Allgemeinheit nicht aufrechthalten; man denke nur an die Warnungen Pius' IX. vor der damals sich anbahnenden Entwicklung. A. Brunner SJ

Diem, Hermann: Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes. (117 S.) Frankfurt/M. 1957, S. Fischer. Br. DM 6,80.

Das aus Vorträgen entstandene Büchlein gibt eine leichtverständliche Darstellung des großen Anliegens, das für K. zur treibenden Kraft seines Lebens und seiner Schriftstellerei geworden war. D. meint, wenn man mit Haecker, der unter dem Einfluß von K. zur katholischen Kirche kam, „der Existenzdialektik mit der objektiv gültigen Lehre aufhelfen" will, „so kehrt man nur dorthin zurück, wovon Kierkegaard ausgegangen ist, und hat also die ganze Auseinandersetzung mit ihm erst noch vor sich" (11). Das heißt doch Dogma und Theologie mit einem geschlossenen und darum die Freiheit des einzelnen ausschließenden System wie dem Hegels, gegen das K. ankämpfte, verwechseln. Zudem hat die Auseinandersetzung mit K. zu einem großen Teil nur auf Grund protestantischer Voraussetzungen einen Sinn. A. Brunner SJ

Karl Jaspers (Philosophen des 20. Jahrhunderts). Hrsg. von P. A. Schilpp. (871 Seiten) Stuttgart 1957, W. Kohlhammer. Leinen DM 43,—.

Der verstorbene Philosoph F. C. S. Schiller hat einmal gesagt, das größte Hindernis für eine fruchtbare Diskussion auf dem Gebiet der Philosophie bilde „die seltsame Gewohnheit, mit der man es offensichtlich verhindert, daß man zu Lebzeiten eines Philosophen Fragen nach dessen eigentlicher Meinung stellt". Und er fährt fort: „Die unzähligen Kontroversen, mit denen die Geschichte der Philosophie überladen ist, könnten mit einem Schlage beseitigt werden, wenn man nur wenige orientierende Fragen an die lebenden Philosophen stellte" (S.V.). Die Herausgeber teilen zwar diese Erwartungen nicht ganz, glauben aber doch, daß ein solches Vorgehen von Nutzen sei. Aus diesen Erwägungen ist die vorliegende Reihe entstanden; außer dem Band über Jaspers liegt ein weiterer über Einstein vor. Zuerst gibt J. auf 79 Seiten eine philosophische Autobiographie, philosophisch, weil es ihm dabei vor allem darauf ankommt, die Begegnungen, Ereignisse, Umwelteinflüsse und Studien darzustellen, die zur Bildung seiner philosophischen Ansichten beigetragen haben. Sie ist interessant und trägt ohne Zweifel zum besseren Verständnis seiner Stellung bei. Dann folgen 24 Abhandlungen in- und ausländischer Autoren über die Philosophie von Jaspers; darunter sind nicht wenige seine früheren Schüler. Seine Philosophie wird dabei von den verschiedensten Seiten beleuchtet und es fehlt auch nicht an offener Kritik. Ihre Grundbegriffe werden dargestellt und erörtert, so Philosophie und Wissenschaft, das Umgreifende, die Existenz, Grenzsituationen, das Scheitern, Kommunikation, Philosophie und Religion, die Religionsphilosophie, Transzendenz, der Gottesbegriff. Weitere Abhandlungen sprechen über Jaspers' Verhältnis zu Max Weber, zu Nietzsche, Kierkegard und zum Judentum. Noch eine andere Gruppe beschäftigt sich mit seinen Beiträgen zur Psychologie und Psychopathologie; auch seine Stellung zur Geschichte und zu den Sozialwissenschaften, zur Kunst und sein Einfluß auf die Literaturkritik wird behandelt. Auf weiteren 100 Seiten nimmt J. zu den einzelnen Arbeiten Stellung, zustimmend, ablehnend oder sein Unvermögen bekennend, mit den dargelegten Gedanken mitzugehen. Eine Bibliographie schließt den Band ab; eine stattliche Anzahl gelehrter Arbeiten sind in den fast 50 Jahren schriftstellerischer Tätigkeit aus seiner Feder hervorgegangen.

Es besteht kein Zweifel, daß der Band zur besseren Kenntnis der Philosophie von J. beiträgt. Aber auf die Frage, ob nun größere Einheit in der Auffassung und Beurteilung erzielt sei, kann man wohl kaum mit Ja antworten. Und dies ist auch nicht überraschend. Für Fragenkreise aus dem Gebiet der exakten Wissenschaften hat ein solcher Band einen guten Sinn. Anders ist es in der Philosophie. Ihr Formalobjekt besitzt nicht die Einfachheit und Eindeutigkeit der Mathematik und der Naturwissenschaft. Es zeigt viele Seiten, so viele, wie eben die Wirklichkeit. Und die meisten dieser Seiten entziehen sich entsprechend ihrem Wesen dem Experiment und der Messung. Deswegen sind die philosophischen Fragen nicht zwingend wie mathematische Sätze zu beweisen. so gültig der Aufweis in sich sein mag. Sie sind darum auch nie eigentlich erledigt, wie auch die Fragen des Lebens nie erledigt sind, sondern immer wieder aufs neue beantwortet werden müssen. Der Naturwissenschaftler wird, wenn er die Philosophie an dem ihr wesensfremden Ideal seiner eigenen Wissenschaft mißt, versucht sein, ihr den Titel einer Wissenschaft und einer ech-

ten Erkenntnis abzusprechen, besonders da ja die Philosophen selbst sich nie in einer Frage einigen können. Umgekehrt sieht Jaspers gerade in dieser Seite das Wesen und den Adel der Philosophie, in ihrer Abhängigkeit von der innersten Haltung des einzelnen philosophierenden Menschen, um zu der Schlußfolgerung zu gelangen, daß die Philosophie überhaupt nicht Erkenntnis geben will, sondern durch das Infragestellen den Menschen beunruhigen und ihm so zum Ansporn dazu werden soll, die „maximale Erhellung des Selbstbewußtseins" zu vollziehen und zu sich selbst zu kommen. Dabei spielt der Einfluß Kants, nach dem das eigentlich Geistige in sich unerkennbar ist und nur postuliert werden kann, in seiner Philosophie eine große Rolle. Aber beide Extreme entsprechen nicht der Sachlage. Einerseits liefert, wie J. mit Recht bemerkt, die Philosophie kein sachhaftes Wissen, das dazu beitragen kann, die Welt durch eine Technik planend zu bewältigen. Aber anderseits ergibt gerade die Kommunikation mit anderen Menschen echte Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten; und an ihnen kann die Lebensführung sich ausrichten, nicht im Sinn einer zu übernehmenden Technik, sondern durch Aneignung und Treue. So hoch J. die Kommunikation einschätzt, so ist sie für ihn doch mehr Kampf als liebendes Einverständnis, und sie wird allzu sehr zum Mittel der Selbstwerdung; Hilfe im Wesentlichen kann niemand einem anderen geben, was doch wohl keine allgemeine Erfahrung ist. Natürlich kann man nie für einen andern die Entscheidung vollziehen, aber das macht nicht jede Hilfe dabei unmöglich. Die Selbstbiographie von J. widerspricht in diesem Punkt seiner Philosophie. Wenn aber Kommunikation unter Menschen den andern nicht eigentlich offenbart und jeder einsam in sich selbst beschlossen zu bleiben verurteilt ist, so kann natürlich auch keine Offenbarung von seiten Gottes erfolgen, und die Transzendenz entzieht sich im Lesen der Chiffren ebenso oder noch mehr als sie sich erschließt, genau so wie in der Kommunikation der Mitmensch nur in seiner Unerkennbarkeit erkannt wird.

A. Brunner SJ

Recht und Ethik in der Politik

Sauer, Ernst: Grundlehre des Völkerrechts. Dritte neubearbeitete Auflage. (XVI und 504 S.) Köln-Berlin 1955, Carl Heymanns Verlag KG. Ln. DM 22,—.

Das Werk bietet eine Darstellung „des gegenwärtig geltenden positiven Völkerrechts auf wissenschaftlicher Grundlage". Das erste Buch behandelt die allgemeinen Grundlagen, das zweite die Subjekte des Völkerrechts, das dritte das Friedensrecht, das vierte das Kriegsverhütungsrecht, das fünfte Unrecht, Strafe und Gewaltanwendung. Das Werk zeichnet sich aus durch Vollständigkeit, da es das gesamte Völkerrecht umfaßt, durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, durch eine kurze, aber gut begründende, wissenschaftliche Beweisführung.

Sehr wertvoll ist das Werk vor allem dadurch, daß es den absoluten Charakter des Rechtes herausstellt, der diesem nur zukommen kann, wenn alle Rechte im Naturrecht begründet sind und damit in einer von allem Wandel der irdischen Verhältnisse unabhängigen, über allen Gewalten stehenden höchsten Ordnung, die letztlich auf Gott zurückgeht. Daß dieser absolute Charakter das Recht nicht lebensfremd macht, sondern ihm geradezu Lebensnähe gibt und damit eine echte Entwicklungsfähigkeit und Anpassung an die jeweils neuen Verhältnisse, wird im Sinne des klassischen Naturrechts, etwa eines heiligen Thomas von Aquin, Suarez, Vitoria u. a., eigens unterstrichen. Hier wäre es angebracht gewesen, auf die wesentliche Verschiedenheit hinzuweisen, die zwischen diesem klassischen Naturrecht und dem rationalistischen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts besteht; denn die Abneigung der Juristen gegen das Naturrecht geht für gewöhnlich auf das rationalistische Naturrecht, das begründeterweise als lebensfremd abgelehnt wird; das klassische Naturrecht ist viel zu wenig bekannt.

Die metaphysische Begründung des Rechtes führt den Autor auch wie selbstverständlich zur Auffassung der Verbindung des Rechtes mit der Ethik. Besondere Beachtung verdient hier der Hinweis, daß der Bestand jeder positiven Rechtsordnung nur dann gesichert ist, wenn die jeweils höchste richterliche Instanz sich ethisch verpflichtet hält, den Normen entsprechend zu handeln, weil hier eine innerweltliche Sanktion für etwaiges Unrechttun nicht mehr auferlegt werden kann.

Naturrecht und Ethik auch im Völkerrecht, ja vor allem im Völkerrecht — das ist die Auffassung des Autors. Und das ist wirklich ein Fortschritt in der Völkerrechtslehre, daß eine fachlich vollwertige Darstellung des Völkerrechts jene Grundlagen in allen Fragen zur Geltung kommen läßt und sich dafür einsetzt, daß die Verpflichtung der in der Natur der Sache begründeten Solidarität aller Menschen und Völker immer mehr anerkannt und praktiziert werde.

W. Bertrams SJ

Foerster, Friedrich Wilhelm: Politische Ethik. (344 S.) Recklinghausen 1957, Paulus-Verlag. Ln. DM 19,80.

Politische Ethik befaßt sich mit den Beziehungen zwischen kollektiven Einheiten und Körperschaften sowie mit der Haltung

des Individuums gegenüber jenen Einheiten (17), und zwar soll sie die Ordnung des Sittengesetzes, des naturrechtlichen und des geoffenbarten, auf das staatliche Leben übertragen. Der tragende Gedanke des Buches besteht in der starken Betonung des Gewissens, das der Verf. über alle Staatsräson stellt. Das wahre Wohl des Staates ist nur dann gesichert, wenn die im Gewissen erkannte sittliche Ordnung gewahrt wird. Auch der Staatsmann ist dem Gewissen und seinem Gesetz verpflichtet und darf sich nicht darüber hinwegsetzen. Am ehesten sieht der Verf. die Möglichkeit, diese Grundsätze zu verwirklichen, in der Demokratie gegeben, vor allem in der stark auf naturrechtlichem Denken aufgebauten angelsächsischen Demokratie. Er kennt zwar die Schwächen dieser Staatsform, aber er meint, echte Demokratie, die am ehesten dem naturrechtlichen Grundsatz von der Gleichheit aller Menschen und den christlichen Glaubenswahrheiten entspreche, führe gleichsam von selbst zu einer echten Aristokratie, so daß im Grunde Demokratie nur eine dem Naturrecht und der Offenbarung entsprechende Form aristokratischer Auslese sei.

Diese Grundgedanken kehren allenthalben im Buch wieder, auch in dem, was der Verf. zu aktuellen weltpolitischen Problemen zu sagen weiß: zur Ost-West-Spannung, zu Suez, zu Cypern.

Das Buch verrät einen hochgebildeten, humanistischen Geist, einen Weltmann im besten Sinn des Wortes, einen selbständigen Denker. Die erste Auflage des Buches erschien 1913. Damals war Foerster ein Rufer in der Wüste. Was er damals über die geistige Welt „Neu"-Deutschlands schrieb, über die militärische Machtpolitik des Bismarckstaates, hat bei aller Einseitigkeit — u. E. sieht der Verf. den Panslawismus Rußlands zu wenig als die eigentliche Ursache des 1. Weltkriegs an — eine furchtbare Bestätigung erfahren. Das starre und enge, reinen Machtkategorien verfallene Denken vieler Deutscher, die Macht außerdem als rein äußere Gewalt und nicht als den in den sittlichen Gesetzen fundierten Anspruch des Rechts verstanden, hat sicher, wenn auch nicht allein, den Aufstieg des Nationalsozialismus mit im Gefolge gehabt. Foerster hat die deutsche Krankheit früher als viele andere gesehen und er hat sie auch ungeschminkt beim Namen genannt. Kein Wunder, daß ihn sein Vaterland, von dessen besten Söhnen er einer ist, abgelehnt hat. Aber es wäre eine ehrenvolle Aufgabe für das neue Deutschland, das sich unverbrüchlich zum Recht und zur Freiheit des Menschen bekennt, seinem Sohn eine späte Ehrung zu zollen, indem es die reifen und tiefen Gedanken dieses Buches unserer Jugend zugänglich macht. Für den staatspolitischen Unterricht kann das Buch nur empfohlen werden. O. Simmel SJ

Soziologie

Die Arbeit nach der Lehre der Bibel; eine Grundlegung evangelischer Sozialethik. (XIII u. 452 S.) Evangel. Verlagswerk Stuttgart o. J. (1954), broschiert DM 18,20.

Mit viel Liebe und Sorgfalt hat Verf. das geschriebene Gotteswort durchforscht, um zu erschließen, was es über die Arbeit sagt. Mag diese oder jene Auslegung fragwürdig erscheinen und mindestens eine Einzelheit (Verdienstlichkeit guter Werke) im Widerspruch zu katholischer Glaubenslehre stehen, so ist doch die wertvolle und als gesichert anzusehende Ausbeute überraschend reich. Kennzeichnend für die Grundhaltung des Werkes und im Hinblick auf die heutigen Kämpfe um Sonntagsruhe und gleitende Arbeitswoche bedeutsam ist die nachdrückliche Vorbetonung der Ruhe (in Gott) vor der Arbeit. In diesem Sinne bezeichnet das wirklich schöne Schlußwort (389—408) das biblische Arbeitsethos als „Arbeitsethos der Gebetshaltung" („laborare ex oratione") und faßt die Ergebnisse zusammen in den Formeln: laborare in obedientia ad Dei gloriam, laborare pro victu homini bono (schon für das Alte Testament) und weiter in Anlehnung an die (nach evangelischer Zählung) drei Artikel des Apostolikums: laborare = ministerium ex fide in Deum Patrem; laborare in servitio Christo gratias; laborare in caritate proximo bono; laborare vi et gubernatione Spiritus Sancti; membra Christi laborant Ecclesiae bono; laborare in spe vitae aeternae. — Wenn es heißt, die Arbeit (als solche) besitze *keine* gemeinschaftsbildende Kraft (62), die rechte Sozialordnung lasse sich *nur* aus dem Glauben ableiten (100), so erscheint darin die natürliche Ordnung und Erkenntniskraft zu sehr abgewertet. Das hindert nicht, des vom Verf. entwickelten echt gnadenhaft-übernatürlichen Ethos der Arbeit sich von Herzen zu freuen. O. v. Nell-Breuning SJ

Neunheuser, Karlheinz: Begegnung von Mensch und Beruf. Vier Betrachtungen zur Phänomenologie des Berufes. (175 S.) Düsseldorf 1957, Pädagogischer Verlag Schwann. Ln. DM 9,80.

Die „Frage nach Sein und Sinn des Berufes und der Arbeit im Hinblick auf den Menschen" (7) ist das Anliegen dieses Buches. Jeder pragmatische Ansatz (Berufskunde, -soziologie, -pädagogik, -psychologie) kann immer nur Teilaspekte bieten, die oft eher gefährlich vereinseitigen und verwirren als klären (14). Nicht das Anliegen, wohl aber die Tiefe der philosophischen Fragestellung ist neu (7). Aus der Betrachtung der Berufe und ihrer Ordnung gewinnt N. fünf Wesensmerkmale des Berufes (1. tätiges Verhalten des Menschen, 2. Bildungscharakter des Berufes, 3. „Substanzialität", d. h. seins-

hafte Dauerhaftigkeit, 4. „qualitative Endgültigkeit", 5. Arbeitscharakter), von denen drei in den folgenden Kapiteln einer genauen Analyse unterworfen werden (Beruf und Mensch, Beruf und Bildung, Beruf und Arbeit). Das Buch ist vor allem deswegen wertvoll, weil es den Beruf aus aller Nützlichkeitsbetrachtung herausnimmt, auch wenn sich diese in das Gewand der Berufskunde oder -psychologie oder sonst einer „Berufswissenschaft" kleidet. Daher glaubt der Verf. „in dem antik-christlichen Menschenbild jenes Menschenbild vorzufinden, das allein eine umfassende ontologische und axiologische Deutung des beruflichen Phänomens gestattet, im Gegensatz zu dem genau entgegengesetzten erst in der Neuzeit entstandenen Menschenbild des homo faber" (169), an dessen Ende der geistig oder körperlich perfektionierte Automat steht. Die Betrachtung der Berufswelt ist bislang in der christlichen Philosophie zu kurz gekommen. Hier wird ein beachtlicher Versuch dazu gemacht. Seine Grenze liegt wohl darin, daß sich die Wesensbestimmung des Berufes zu sehr an der Vergangenheit orientiert und auf eine Auseinandersetzung mit der bereits vorhandenen Literatur verzichtet wird. K. Erlinghausen SJ

Jantke, Carl: Bergmann und Zeche. Die sozialen Arbeitsverhältnisse einer Schachtanlage des nördlichen Ruhrgebiets in der Sicht der Bergleute. (253 S.) Tübingen 1953, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Titel verspricht etwas mehr, als die Arbeit zu halten gewillt ist. In 4 Kapiteln behandelt sie: 1. Die Wirkung der Gedingeformen (die besondere Art der Entlohnung der Bergleute), 2. die Vorgesetzten unter Tage: Ortsältester und Steiger, 3. Betriebsrat und Gewerkschaft und 4. endlich: Gefährdung und Versorgung des Bergmanns.

Diese Studie fußt auf empirischen Untersuchungen in der Zeche selbst, wobei nicht so sehr die rechtlichen Verhältnisse als vielmehr das tatsächliche menschliche Funktionieren dieser rechtlichen und organisatorischen Strukturen beachtet werden. Die Einstellung zum Beruf, zum Unternehmen, zu den höheren Vorgesetzten, zur Arbeit usw. wird dagegen nicht oder höchstens am Rand mitbehandelt, wobei der Anhang I „Beruf und Betrieb in der Sicht der Bergmannsfrau" S. 207—213, wenigstens einen interessanten Ansatz zu solchen Betrachtungen bietet. J. David SJ

Schäfer, W.: Industriebetrieb und Öffentlichkeit vor den sozialen Aufgaben der Gegenwart. (179 S.) Suttgart-Düsseldorf 1956, Ring-Verlag. DM 15,80.

Der Verf. wendet seine Aufmerksamkeit den sozialen Zusammenhängen zu. Schäfer ist selbst im Großbetrieb an führender Stelle tätig, als Arbeitsdirektor in einem der größten Hüttenwerke Deutschlands, der Dortmund-Hörder-Hüttenunion. Seine Arbeit ist geeignet, die soziale Problematik, aber auch den Ernst und die umfassende Weitsicht einer modernen Betriebsführung auf sozialem Gebiet dem Fachmann und einem weiteren Leserkreis nahezubringen. Die Arbeit fußt auf einer Reihe von Untersuchungen an Ort und Stelle im Großbetrieb und beweist: Auch der Großbetrieb ist durchaus ein menschlicher und menschenwürdiger Lebensraum, sofern die Unternehmerführung für solche Probleme Sinn und die Belegschaft zur Führung das nötige Verständnis und Vertrauen hat. J. David SJ

Neuloh, Otto: Die deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mitbestimmung. (307 S.) Tübingen 1956, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ln. DM 29,80.

Die vorliegende Schrift bildet den 1. Teil einer dreibändigen Untersuchung über die deutsche Betriebsverfassung, in deren Mitte die schicksalträchtige Eisen- und Stahlindustrie des Ruhrgebietes steht. Sie will wissenschaftliche Einsichten in den sozialgeschichtlichen Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um die Sozialform des deutschen Betriebes, insbesondere des Großbetriebes, wie sie im Zusammenhang mit dem Betriebsverfassungsgesetz und dem Mitbestimmungsgesetz besonders lebhaft aufgeflammt sind, vermitteln. Sie versucht dazu, immer im Hinblick auf den konkreten Betrieb und weniger auf die ideologischen Hintergründe, ein Begriffssystem zu entwickeln, um die historischen Formen einzugliedern und zu durchleuchten. Die Analyse der praktischen Auswirkungen der Mitbestimmung wird dann die Aufgabe des 2. Teiles der Untersuchung sein, der unter dem Titel „Rechtsnormen und Wirklichkeit einer Betriebsverfassung" gesondert veröffentlicht werden soll. Der 3. Teil endlich will in Verbindung mit einer soziologischen Grundlegung der Sozialpolitik im allgemeinen die Frage beantworten, wie die neue Sozialform auf die betriebliche Sozialpolitik und von hier aus auf das innerbetriebliche Geschehen sich auswirkt. Dieser Teil soll daher den Titel tragen „Betriebsverfassung und betriebliche Sozialpolitik".

Der Anlaß zur vorliegenden Studie war ein dreifacher. Zunächst führten verschiedene frühere Studien der Sozialforschungsstelle Dortmund immer wieder zu dem Problem, daß sich gerade im Großbetrieb der einzelne Mensch vor einem anonymen „System" sah, dem gegenüber er bestimmte Befürchtungen und Erwartungen hegte. Es galt nun zu untersuchen, worauf diese Ein-

stellungen im einzelnen beruhten und welche Folgerungen daraus, sei es für die Führung und Organisation dieser Betriebe, sei es für die innerbetriebliche Aufklärung, zu ziehen waren. — Den zweiten Anlaß bildeten Vergleiche der deutschen Betriebsverfassung mit den Erfahrungen in USA, wo man nach anderen Systemen anscheinend mit gutem Erfolg verfuhr, wo aber auch der Arbeiter dem Betrieb gegenüber anders eingestellt ist.

Als dritten Anlaß nennt Neuloh schließlich selbst die innerdeutsche Diskussion um die Betriebsverfassungsgesetze der Jahre 1950—1953, die weder in Deutschland noch darüber hinaus in Europa zur Ruhe gekommen ist.

Nachdem Neuloh sich nun ein für seine Zwecke geeignetes Begriffssystem erarbeitet hat, stellt er in ausführlichen Kapiteln, zum Teil im Anschluß an die bekannten und bahnbrechenden Arbeiten von Goetz Briefs, A. Geck und Ernst Michel die Entwicklung der deutschen Betriebsverfassung von der „einseitigen Betriebsverfassung", bei der alle Führungsgewalt beim Unternehmer lag, zur zwei- und mehrseitigen Verfassung, wo die Führungsgewalt in einem komplizierten System gegenseitiger Kontrolle, Information und gemeinsamer Bestimmung zwischen Kapitalseite und Belegschaftsseite geteilt oder besser in Zusammenarbeit ausgeübt wird. Es scheint uns, daß N. die Entwicklung im ganzen durchaus objektiv und ohne einseitige Stellungnahme, mit Hervorhebung der wesentlichen *sozialen* Gesichtspunkte schildert. Von besonderem Interesse sind dabei die Erfahrungen und Urteile, die von älteren Arbeitern, die selbst von dem einen in das andere System hineingewachsen sind, in einem längeren Anhang wiedergegeben werden. J. David SJ

Beckerath, Herbert v.: Großindustrie und Gesellschaftsordnung. Industrielle und politische Dynamik. (278 S.) Tübingen 1954, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Ln. DM 19,60.

Das Buch geht weniger auf die innerbetrieblichen Verhältnisse ein, als daß es den Großbetrieb in seinen Beziehungen zur gesamten Gesellschaftsordnung sieht. Es untersucht die Entstehung und das Wesen der modernen Großindustrie und ihren Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung. Der Verf., der während vieler Jahrzehnte diese Entwicklung sowohl in den Vereinigten Staaten wie in Europa beobachten und erforschen konnte, ist dazu in besonderer Weise berufen. Das Werk beginnt mit einem Überblick über die Stadien der internationalen großindustriellen Entwicklung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, verbunden mit einer Darstellung der Veränderungen des gesellschaftlichen, insbesondere des politischen und staatswirtschaftlichen Rahmens, innerhalb dessen sich jene Entwicklung vollzog. Es folgt die Erörterung der industriellen Unternehmung und des Betriebs, ferner der gesellschaftlichen Wandlungen, die von deren Wachstumstendenzen in den früheren Industrieländern ausgehen, sowie der Struktur der modernen Märkte, der industriellen Produktionsfaktoren und des industriellen Absatzmarktes in ihrem Einfluß auf die wirtschaftliche Entwicklung. Der letzte Teil schließlich handelt von den Wechselbeziehungen zwischen der dynamischen modernen Industriewirtschaft und den Umwälzungen im Staats- und Gesellschaftsleben der Gegenwart sowie von den Problemen der Aufrechterhaltung einer freien Volks- und Weltwirtschaft im Zeitalter des unvollkommenen Wettbewerbs und des interventionistischen Wohlfahrtsstaates.

Obschon das Buch in erster Linie als Lehrbuch für Studenten gedacht ist, wird es darüber hinaus das Verständnis eines allgemeinen Leserkreises für das moderne Industriewesen und seinen Einfluß auf die neuzeitliche gesellschaftliche Entwicklung fördern. V. Beckerath ist dem Großunternehmen gegenüber im allgemeinen durchaus positiv eingestellt und nimmt es jedenfalls als gegeben und beim heutigen Stand als unausweichlich an. Er vertritt dabei eine freie, soziale Markt- und Weltwirtschaft, ist sich aber der notwendigen Einschränkungen und übergreifenden Planungen durchaus bewußt. J. David SJ

Romane

Döblin, Alfred: Hamlet oder die lange Nacht nimmt ein Ende. (512 S.) München 1956, Langen-Müller. DM 19,80.

Nachdem der Dichter mit seinem Roman „Berlin Alexanderplatz" (1929) so großes Aufsehen erregt hatte, wurde er in der Emigration vergessen. Daß er als Katholik und in französischer Uniform zurückkehrte und kulturpolitisch tätig wurde, war auch nicht dazu angetan, die freundliche und allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken. Die dichterische Leistung seiner Konquistadorenromane (Das Land ohne Tod, Der blaue Tiger, Der neue Urwald) war schwach und zeigte nichts von dem revolutionären Ungestüm, ohne das man nicht an Döblin denken konnte. Fast gleichzeitig mit seinem Tod (28. 6. 1957) kam nun sein letztes Buch heraus. Er hatte es 1945 in Amerika begonnen, 1946 in Deutschland vollendet, fand durch Jahre hindurch keinen Verleger (trotz seiner amtlichen Stellung, die er offenbar nicht ausnutzte) und brachte es schließlich in einem Ostverlag unter (Rütten und Loening). Schließlich kam es dann auch im We-

sten heraus, wobei sich noch obendrein ein Streit um das Verhältnis des in zweifacher Fassung vorliegenden Schlusses ergab. Uns scheint der in der Münchener Ausgabe versöhnende Abschluß das letzte Wort des Dichters zu sein, der, typisch für Döblin, selbst erst so spät die richtige Lösung seines Buches fand. Der Hamlet ist das Werk eines großen, mit genialischen und titanischen Kräften ausgestatteten Dichters, aber kein ausgewogenes Kunstwerk. Wie Form und Sprache locker sind, neben Plattheiten unerhörte Einfälle, Formulierungen, Symbole und Spiegelungen höchster Geisteskraft stehen, für die ihm Antike, Bibel, Mittelalter und Neuzeit, Kunst, Dichtung und Geschichte das Material liefern, so weitet sich auch das Buch zu einem Totalgemälde der geistigen und ungeistigen Strömungen und Kräfte unserer Tage aus, der Zweifel an der fragwürdig gewordenen Welt und dem gespaltenen Ich. Es gibt wohl keine wichtigere Frage, die in diesem Buch nicht ihre Stelle fände, bald in kurzen Formulierungen von erstaunlich sicherer Prägekraft, bald in der Breite eines fast uferlosen Erzählens, die aber immer auch symbolisch gemeint und darum dichterisch ist.

Der Roman beginnt als das Buch der Heimkehr des jungen, zum Krüppel gewordenen Edward Allison, der unter dem Trauma des Schiffsunglücks leidet, bei dem er gerettet wurde. Er fragt nach dem Sinn und der Kriegsschuld. Um ihn zu zerstreuen, und durch die Familienatmosphäre zu heilen, holt ihn die Mutter aus dem Sanatorium nach Hause. Dem gleichen Zweck sollen Erzählungsabende dienen, die der Vater mit einigen Bekannten veranstaltet. Aber statt Edward gesunden zu lassen, wird alles zu neuer Frage nach der Schuld und dem Bösen, erweckt Zweifel, durchleuchtet die Scheinhaftigkeit der Welt und der menschlichen Verhältnisse. Dem Dichter dient es, die Welt der Sachwahrheiten zu entfalten; Edward dagegen wird zum Zerstörer menschlicher Beziehungen, da die Menschen der Wahrheit nicht gewachsen sind. Insbesondere zerfällt die Ehe der Eltern, die Tochter entweicht, der Sohn bleibt allein. Diesem ersten, sozusagen theoretischen Teil der Wahrheitsergründung folgt der zweite, in dem nun Vater und Mutter ihr fragwürdiges Leben auch äußerlich Schritt für Schritt zerstören, jedoch in ihrem Elend zur Selbsterkenntnis kommen und am Todesbett in bereuender und verzeihender Liebe ihre Zusammengehörigkeit bekennen. Auch der Sohn findet, nachdem er seinen Besitz verschenkt hat, im schlichten Dienst der Arbeit den Sinn seines Lebens und leistet seinen Beitrag zur Befriedung der wimmelnden und geräuschvollen Welt. Als sich Döblin zum Sterben niederlegte, war er wohl nicht ein Weiser, der das Suchen hinter sich gebracht hatte und nun in erster Abklärung seine Überzeugung von der Heilbarkeit unseres Daseins aussprach. Er glühte bis zuletzt, aber nicht um zu verbrennen und zu Asche zu werden, sondern zu erwärmen, in Kraft einer Liebe, die vom Vater gesendet ist und uns alle zu Kindern und zu Geschwistern macht. So ist der Roman trotz aller Psychoanalyse, aller Entlarvung, aller Vielfalt der Phantasie, die die „komplette Wirklichkeit" erlebt, aller Beschwörung von Mythen und Legenden schließlich doch von einer großartigen Geschlossenheit. Er führt zum Sein. Aber Döblin ist und bleibt ein deutscher Dichter mit seiner Maßlosigkeit und seinem barocken Überschwang, und auch sein letztes Werk ist wie ein Steinbruch voller tiefer und wahrer Einsichten und Gestalten. H. Becher SJ

Gary, Romain: Die Wurzeln des Himmels. (491 S.) München 1957, R. Piper. DM 17,80.

Wenn der Mensch die Natur, Pflanzen und Tiere nur auf ihren Nutzen hin ansieht und sie für sein Vergnügen und seine Lust ausbeutet, wird er auf die Dauer auch den Menschen selbst so beurteilen und behandeln. Das endet in den Konzentrationslagern der totalitären Systeme. Der Himmel, die Vollendung und Freiheit des Menschen, hat also seine Wurzel tief in der Erde. Diese Überzeugung verbindet der Verf., ein französischer Diplomat, mit der Tatsache, daß in Afrika die Elefanten als Schädlinge oder als Jagdbeute ausgerottet zu werden drohen. Er erfindet dazu den aus deutschen KZ geretteten Landsmann Morel wie einen Genius des echten Frankreich, der in Äquatorialafrika für das Verbot, die Elefanten zu vernichten, kämpft. Um ihn sammelt Gary eine Reihe von Figuren: Gescheiterte, idealistische Naturforscher und Soldaten, Sklavenhändler, Beamte, Politiker, afrikanische Nationalisten, einen amerikanischen Fotoreporter, zwei Geistliche (der erste bekämpft Morel, weil er Gott als Retter des Menschen und der Menschlichkeit vergißt, der andere vertritt den Zusammenhang von Natur, Fortschritt und Ziel des Menschen) und eine junge Berlinerin, die in den Tagen der russischen Besatzung erniedrigt wurde, nach Afrika kam und sich Morel anschloß, weil er „ein Mann war, der an etwas Sauberes glaubte". „Bei diesem Kampf", so sagt sie, „muß auch jemand aus Berlin dabei sein", aus der Stadt der größten Entehrung der Menschheit. So entsteht ein farbenbuntes Gemälde voller Urwüchsigkeit, voll Schönheit der Natur, voll von den Widersprüchen unserer modernen Zeit und voll geistiger Ordnung. Auch sprachlich und künstlerisch (Aufbau, Ordnung der Personen usw.) ist der Roman von großer Schönheit und vor allem von urgesunder Kraft. H. Becher SJ

Die Negerfrage in den USA

JOHN LAFARGE SJ

Die Ereignisse in Little Rock, wo Kindern der schwarzen Rasse der Besuch der allgemeinen Schulen verboten wurde, verliefen so dramatisch und überstürzten sich derart, daß man kaum mehr wagte, etwas zu sagen, aus Furcht, im nächsten Augenblick schon vor neue Tatsachen gestellt zu werden. Jeden Tag fragte man: was gibt es Neues in Little Rock — oder auch anderwärts, wo man sich gegen jede Änderung in den bestehenden Beziehungen zwischen den verschiedenen Rassen stemmt. Für den Augenblick ist eine Pause in den Auseinandersetzungen eingetreten, und man kann sie zu einer Orientierung benutzen.

Die künftige Entwicklung in Little Rock hängt natürlich weitgehend vom Verhalten des Gouverneurs ab. Das Urteil der gesamten Nation geht dahin, daß er unter dem Vorwand, die Ordnung herzustellen, die Vorgänge in Little Rock provozierte — die Taktik aller Friedensstörer. Wie immer aber auch konkrete Schwierigkeiten entstehen, die eigentlichen Probleme liegen dahinter. Versteht man sie, dann läßt sich auch leichter sagen, wie das Ganze enden wird.

Die Binnenwanderung

Der erste der die Rassenfrage bestimmenden Faktoren ist die Industrialisierung und Verstädterung des Südens seit dem zweiten Weltkrieg mit dem damit verbundenen Aufstieg der Bevölkerung. Diese Entwicklung ist jedoch in der gesamten Welt zu beobachten. Sie hat die Neger, die bisher kleine Farmer oder landwirtschaftliche Arbeiter waren, ihrem Boden entrissen. Sie zogen in die großen Städte des Südens und zu Millionen in die Riesenstädte des Nordens. Dort, wo diese Wanderung noch nicht so riesige Ausmaße angenommen hat, wie in den Deltas von Louisiana und Mississippi, versuchen die Großgrundbesitzer verzweifelt, die Neger zu halten.

„Die Belastung, die der ungeheure Bevölkerungswechsel für unsere großen Städte bedeutet, ist schwer, vor allem, wenn die weißen Familien in die Vorstädte ziehen und die Neger in die älteren Wohnviertel der Stadtmitte. Wohnungswechsel bringt auch alle Probleme mit sich, die mit der neuen Nachbarschaft, dem Wechsel der Geschäfte, den ungewohnten Leuten in der Kirche, den sozialen Einrichtungen und den Erholungsstätten gegeben sind. Vor allem die Schulen sind davon betroffen, die oft mit Kindern überfüllt

sind, die ob ihrer ländlichen Herkunft aus dem Süden schulisch mit den Kindern aus den Städten nicht Schritt halten können." (With All Deliberate Speed. Hrsg. Don Shoemaker, Harper 1957.)

Die Verstädterung bedeutet, vor allem für die Neger, ein zunehmendes Maß an Bildung.

Das Wachstum der Städte im Süden schreitet doppelt so schnell voran wie das der übrigen Städte. Bauernfamilien, die seit Generationen unter einem Dach lebten, fallen in kleinere Einheiten auseinander. Die Überlieferungen und die Zucht des flachen Landes schwächen sich ab.

Das neue Selbstverständnis des Negers

Der zweite Faktor für die gegenwärtige Krise ist in dem Aufkommen eines neuen Selbstverständnisses bei den Negern zu sehen — was sie sind, was sie wollen, wo ihre Zukunft liegt. Auch diese Erscheinung ist weltweit: die farbigen Völker der Welt werden sich zusehends ihrer Bedeutung und ihrer Aufgabe bewußt. Allerdings hat die Entwicklung bei den amerikanischen Negern noch tiefere, spezifisch amerikanische Gründe. Sie hängen mit dem langen und stetigen Kampf der Neger für ihre Bildung in den letzten hundert Jahren zusammen, eine Auseinandersetzung, die in jüngster Zeit ein immer schnelleres Tempo annahm. In dem Maß, wie die Neger in Berufe mit höherer und fachlicher Bildung eindrangen, wie die allgemeine Volksbildung zusehends das Analphabetentum verdrängte, wie das industrialisierte Leben für fachliche und allgemeine Bildung einen höheren Lohn zu zahlen bereit war, wurden sich die Neger bewußt, daß ihr niederer gesellschaftlicher Stand nicht die Folge einer angeborenen Unfähigkeit war, sich Bildung zu erwerben und deren Früchte zu genießen. Mehr und mehr erkennen sie, daß ihre Stellung äußeren Faktoren zuzuschreiben ist, von denen einige geschichtlichen, andere wirtschaftlichen Charakter tragen. Zwar gibt es auch heute noch in der breiten Masse Vorurteile und falsche Ansichten über die Neger, aber die noch vor 30 oder 40 Jahren gängigen Urteile gehören heute nicht mehr zur Vorstellungswelt des amerikanischen Volkes. Zu viele Neger nehmen bedeutende Stellungen ein, bei der Regierung, im Gerichtswesen, in den verschiedenen freien Berufen, in der Wissenschaft und als Lehrer — nur ein Tor könnte das übersehen. Der zweite Weltkrieg und der Koreafeldzug mit ihrer engen Zusammenarbeit von Menschen aus allen Völkern hatten eine schnelle und völlige Eingliederung der Neger in alle Dienstgrade der drei Waffengattungen der amerikanischen Streitkräfte im Gefolge. Damit verbunden ist die eindeutige Stellungnahme der amerikanischen Regierung unter Präsident Eisenhower, die ohne jegliche rassische Vorurteile Regierungsverträge mit etwa 508 Industrieorganisationen abgeschlossen hat. Freilich ist das Ideal noch lange nicht verwirklicht; noch immer sind die Neger eher in niedrigeren Stellungen beschäftigt (vgl. *America 14. Dezember 1957*).

Die Millionen junger Neger beiderlei Geschlechts, die heute in den Schulen heranwachsen, sind nicht mehr gezwungen — weder tatsächlich noch moralisch —, mit der niedrigen gesellschaftlichen Stellung zufrieden zu sein, in die sich ihre Eltern und Vorfahren fügen mußten. Freilich taten diese nur nach außen so; aus praktischen Gründen hält es der Neger für höflicher, eine zufriedene Miene zur Schau zu tragen. Die heranwachsende Generation jedoch betrachtet sich in jeder Hinsicht als dem Weißen gleichgestellt, weder besser noch schlechter, und von dieser Einstellung wird sie nie mehr abgehen. Wenn irgend etwas, dann gilt von der überwältigenden Mehrzahl der Neger: die Tage der Unterwürfigkeit sind für immer dahin. Die Neger wollen als Volk nicht mehr mit verlegenem Lächeln und den Hut in der Hand auf die Befehle des weißen „Massa" warten. Über diese veränderte Mentalität der Neger ärgern sich manche der weißen Bürger der USA bitter, vor allem im Süden des Landes, aber doch auch viele im Norden und Westen. Manche rücksichtslose Rassenpolitiker behaupten sogar, diese Entwicklung sei dem Einfluß der Kommunisten zuzuschreiben. Zwar haben diese ein Interesse an allem, was Zwietracht säen kann. Aber der Wandel im Lebensgefühl der Neger ist nicht das Ergebnis kommunistischen noch irgendeines andern radikalen Einflusses. Er ist die natürliche Folge der Entwicklung des Landes, dessen Bürger der Neger ist, für dessen Existenz er, seine Eltern oder seine Kinder ihr Leben hinzugeben bereit waren. Im Gegenteil, wo es der kommunistischen Propaganda gelang, das Ohr der Neger zu finden, hatten sie einen klaren Mißerfolg.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Studie über die Wirkungen der sogenannten Gehirnwäsche, die die chinesischen Kommunisten bei amerikanischen Kriegsgefangenen während des Koreafeldzuges anwandten. Es waren ausgerechnet die Neger, die für diese Technik völlig unzugänglich waren und die allen Versuchen der Kommunisten widerstanden. Als Leute, die von ihrer Kindheit an zur untersten sozialen Stufe gehören, haben sie ein feines Gespür für das, was an den Parolen von Klassenbewußtsein und Rassenstolz echt ist.

Die amerikanischen Neger haben den Kommunismus so eindeutig und unbedingt verworfen, daß alle staunten, die glaubten, sie würden eine leichte Beute für seine Lockrufe. Als dem früher weitberühmten Sänger und Redner Paul Robeson, einen überzeugten Gefolgsmann der Kommunisten, erst jüngst das Ausreisevisum nach der Sowjetunion verweigert wurde, fand er bei seinen schwarzen Rassegenossen kein Mitleid für sein Geschick.

Charles S. Johnson, selbst ein Neger und ein hervorragender Soziologe, Präsident der Fisk Universität, schrieb an das New York Times Magazine im September 1956: „Der Neger von heute teilt mit dem Weißen des Südens keineswegs den Glauben an seine menschliche Inferiorität, obwohl er weniger Lohn empfängt und weniger Schulbildung vorweisen kann. Es ist für die meisten Weißen aus dem Süden fast unverständlich, daß der Neger nicht an diese Inferiorität glaubt, daß er aber anderseits so tut, als glaube er daran.

Der Standpunkt der Neger aus dem Süden ist mehr von nationalen denn von regionalen Gesichtspunkten bestimmt. Nur wenigen von ihnen, wenn überhaupt welchen, ist es gleichgültig, ob sie amerikanische Bürger sind oder nicht, auch wenn es unter ihnen Leute gibt, die davon keinen besseren Gebrauch machen als ihre weißen Mitbürger. Die Neger aus dem Süden fühlen sich eins mit der Nation, nicht mit den Südstaaten, die separatistisch sind."

Der soziale Umbruch

Der dritte wichtige Faktor für die Krise ist in der mehr und mehr unter den Weißen des Südens durchbrechenden und sie in Schrecken versetzenden Erkenntnis zu sehen, daß ihre alten politischen und sozialen Strukturen hinschwinden. Harold Fleming (ein Weißer), der Geschäftsführer des Southern Regional Council von Atlanta (Georgia), einer Arbeitsgemeinschaft, die sich mit dem Studium der wirtschaftlichen, sozialen und rassischen Probleme des Südens befaßt, drückte dies so aus: „Die Weißen des Südens spüren, daß die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes von 1954 ihr Innerstes trifft — ihre Stellung als Weiße des Südens. Sie hebt eine liebgewordene soziale und politische Institution auf, die auf der Unterordnung der Neger beruhte. Diesen Verlust spüren die Weißen des Südens, und das findet seinen Ausdruck in Vorkommnissen wie in Little Rock."

Als ich vor vielen Jahren Pfarrer einer kleinen Gemeinde im Süden war, fragte ich eines Tages einen Politiker der dortigen Gegend, wie es denn komme, daß keine Eisenbahn an den Ort führe, wo man sie doch ohne Schwierigkeiten hätte bauen können von der großen Eisenbahnlinie aus etwa 50 km im Norden. „Eine Eisenbahn hätte Fremde in unsere Gegend gebracht", antwortete er. „Warum sind Sie denn gegen die Fremden?" fragte ich unschuldig weiter. „Sie hätten das politische Gleichgewicht in Unordnung gebracht." Das ist kurz gesagt die Furcht in vielen Gegenden des Südens, wo der Besitz des Amtes, oft ein Besitz auf Lebenszeit, auf dem seit langem bestehenden Verhältnis von Schwarz und Weiß beruht. Dazu kommt noch eine etwas romantische Vorstellung von „aristokratischer Lebenshaltung", die auf demselben Verhältnis beruht und eine Menge unbestimmter Befürchtungen, die von Leuten, die nichts anderes tun, als den Rassenhaß schüren, absichtlich genährt werden. Viel von dem, was heute an Haß und Gewalttat in den Vereinigten Staaten zu finden ist, hat dieselbe Form und benutzt dieselben Schlagworte wie seinerzeit Hitler. Manches stammt letztlich aus denselben Quellen.

Als Folge der Befürchtungen und Erregungen ist es in einigen Gegenden des Südens zu heftigem Widerstand gegen die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes gekommen. Acht Staaten des Oberen und des Tiefen Südens haben erst vom College ab gemeinsamen Schulbesuch von Weißen und Negern. Fünf Staaten haben überhaupt durchweg scharfe Trennung. Die gesetzgebenden Versammlungen dieser Staaten haben die verwickeltsten Be-

stimmungen getroffen. Mehr als tausend Abgeordnete im Süden und die meisten Bundesabgeordneten des Südens in Washington sehen es nach wie vor als ihre Pflicht und ihr Recht an, eine Gesetzgebung in die Wege zu leiten, die sich gegen die Gleichberechtigung der Neger wendet und die „rechtswidrige Eingriffe" (Washingtons) gegenüber den „souveränen Staaten" zurückweist. Die Zahl und Art der verschiedenen Gesetzesvorschläge, die debattiert und angenommen wurden, ist geradezu verwirrend: nur in einem kommen sie überein: sie sind alle ungültig, weil sie gegen das Bundesgesetz sind, und darum sind sie von vornherein dazu verurteilt, nicht beachtet zu werden. Es handelt sich um eine Obstruktion, ermüdend in ihrer Vielfalt, verwirrend in dem seltsamen Gemisch von Roheit und Phantasterei.

Besonders bedenklich ist der Versuch, ähnliche Bewegungen auch außerhalb des Südens zu inszenieren, so in den großen Städten des Nordens und Westens. Man hat oft und zutreffend gesagt, die Front im Rassenkampf verlaufe heute nicht so sehr im Süden mit seiner Sklavenhalterei als vielmehr in den großen Industriezentren, vor allem in deren Wohnvierteln, wo Konflikte nur durch große Geduld und gegenseitiges Verstehen gelöst werden können, durch kluge Maßnahmen der Stadtverwaltungen und durch wohlüberlegte, durch Erfahrung erprobte Schlichtungsverfahren.

Die Agitatoren und Hetzer richten ihre Bemühungen vor allem auf den sogenannten „gemäßigten" Bürger. Wie in allen ähnlichen Fällen ist es leicht, ihn als Verräter an der eigenen Rasse, an der Klasse oder an der eigenen Geschichte zu brandmarken und ihn mit direkter Gewalttat zu verfolgen.

Die Situation für die 12 Millionen Kinder des Südens und der benachbarten Staaten ist nach einem oder mehr Jahren gemeinsamen Schulbesuchs etwa wie folgt: Es gibt im Süden nach der neuesten Zählung 9015 Schuldistrikte. In 3000 davon besuchen die schwarzen und weißen Kinder die gleiche Schule, in 685 (18%) Distrikten hat man begonnen, gemeinsame Schulen einzurichten. 8 Staaten hatten erst vom College an gemeinsamen Schulbesuch. Aber die Entwicklung geht weiter, auch wenn die örtlichen Verhältnisse sehr verschieden sind. Noch gibt es viele Hemmnisse, aber die Lage ist so weit fortgeschritten, daß man sehen kann, daß die Gleichberechtigung möglich ist und daß die schrecklichen Folgen, die man voll Angst voraussagte, einfach nicht eintreten. Sogar in Städten wie Baltimore und Washington (Columbia), wo man die gemeinsame Schule sofort auf breiter Ebene durchführte, scheinen die Anfangsschwierigkeiten, die sich aus der großen Zahl von Kindern mit den verschiedensten schulischen Ausbildungen ergaben, überwunden zu sein.

Die Haltung der Neger

So bedrückend und entmutigend die Rassenfrage in den USA auch ist, es wäre doch falsch, diese Gesichtspunkte allein zu sehen. Es gibt eine andere Seite, und sie berechtigt täglich zu größerer Hoffnung.

Ganz hervorragend und allgemeine Bewunderung erregend — natürlich nicht bei den von rassischem Vorurteil befangenen Kreisen — ist die ruhige, kluge und geduldige Haltung der Neger. Mit einer gewissen Regelmäßigkeit versichern ihre Führer immer wieder, es von ihrer Seite aus zu keiner Gewalttat kommen zu lassen. Die Waffen, auf die sie ihr Vertrauen gesetzt haben, sind das Gebet, die Geduld und der wirkungsvolle Gebrauch aller Mittel, die ihnen die Verfassung in die Hand gibt. Hinzukommt ihr ständig steigender Einfluß als Wähler. Sensationelle Triumphe sind auf dem politischen Feld natürlich nicht zu erringen, alles unterliegt dort den Wechselfällen und den Rivalitäten der Parteien, aber es zeichnet sich trotzdem ein stetiger Fortschritt ab. Man benützt den Wahlzettel äußerst geschickt: wo der Wahl keine Schwierigkeiten entgegengestellt werden, sucht man weiße Politiker zu gewinnen, aber auch solche der eigenen Farbe. Wo aber ein Wall von Furcht und Unterdrückung in manchen Gegenden des Südens herrscht, versucht man, ihn schrittweise abzubauen. In diesem Sinn setzt man große Hoffnung auf die erst vor kurzem durch den Kongreß eingesetzte Kommission für Zivilrechte, die zwar auf starke politische Opposition traf, die aber Präsident Eisenhower mit verständnisvollen und vernünftigen Leuten besetzte.

Die westliche Welt glaubt für gewöhnlich, politische, bürgerliche und soziale Rechte nur durch Revolutionen erreichen zu können. So ist sie etwas überrascht von der Art und Weise, wie die Neger für ihre Rechte arbeiten und beten. Sie tun im Grund nichts anderes, als die staatlichen Gesetze beobachten.

Die Kirchen

Als weitere Hoffnung leuchtet in dieser Trübsal das Christentum. In den letzten zwei oder drei Jahren, vor allem in den letzten Monaten, verfolgte man mit wachsendem Interesse, was die einzelnen christlichen Gemeinschaften, die Protestanten und die Katholiken, zur Rassenfrage zu sagen hätten. Die Tagespresse, die Illustrierten und das Fernsehen haben sorgfältig alles gebracht, was die Führer der Kirchen zur Frage geäußert haben. Vor allem richteten sie natürlich ihr Augenmerk auf das Beispiel der Gläubigen. Diese Beachtung stellte beide Konfessionen vor schwierige Probleme, die allerdings für eine jede verschieden waren. Die Sklaverei in ihrer typisch angelsächsischen Form entstand in einem protestantischen Land. Wo Katholiken (oder Juden) Sklaven hielten, richteten sie sich nach dem protestantischen Vorbild. Ähnlich verhielt es sich auch mit der zwangsweisen Rassentrennung in einer sogenannten freien Gesellschaft. Auch sie ist unter protestantischer Führung entstanden. Katholiken und Juden übernahmen sie einfach im Zug der allgemeinen gesellschaftlichen Ausrichtung. Heute wendet sich eine immer größer werdende Zahl hoher protestantischer Kirchenmänner gegen jegliche Rassentrennung, wie sie es früher gegen die Sklaverei taten. Es ist jedoch nicht ganz leicht für sie, da der protestantische Geistliche

wegen der Struktur seiner Kirche stärker von seinen Gläubigen abhängig ist. Um so mehr ehrt es diese Männer und Frauen der verschiedenen Bekenntnisse, wenn sie sich gegen diese Mißstände wenden; werden sie doch sogar mit Gewalttat bedroht, wenn sie die Trennung in ihren Gemeinden ablehnen.

Die Katholiken

Die katholische Kirche steht vor einer anderen Schwierigkeit: sie ist eine Minderheit. Auch dort, wo sie örtlich in der Mehrheit ist, wie im südlichen Louisiana, ist alles rings herum protestantisch. Aber es gibt unter den Katholiken tapfere Leute, die sich mutig gegen den Rassenwahn stellen und ihren Blick über die Nation auf die Menschheit als ganze richten und sich darin eins wissen mit vielen anderen Stimmen in den Vereinigten Staaten. So fand Erzbischof Rummel von New Orleans (Louisiana) Rückhalt bei Erzbischof Ritter von St. Louis (Missouri), Erzbischof O'Boyle von Washington, Kardinal Strich von Chicago und Kardinal Spellmann von New York, die alle in unmißverständlichen Worten Stellung bezogen.

In Little Rock selbst war es der zuständige Bischof Albert L. Fletcher, der seine Diözese aufforderte, zusammen mit 40 Geistlichen aller Konfessionen, Protestanten und Juden, um eine Lösung zu beten für „die augenblicklich in unserer Stadt herrschenden Schwierigkeiten". Die führenden protestantischen Geistlichen der überwiegend protestantischen Stadt drückten ihren Abscheu vor der Rassentrennung aus und gaben ihren festen Entschluß kund, sich an die staatlichen Gesetze zu halten. In der Nachbardiözese von Springfield-Cap Girardeau (Missouri), die wie Little Rock politisch „südlich" eingestellt ist und weniger als 1% Katholiken zählt, nannte es Bischof Helmsing eine „Hinterhältigkeit", die Neger anzugreifen, und warnte vor den schlimmen Auswirkungen, wenn man sich um diese Frage nicht kümmere. „Wir müssen auf die Lehre der Kirche hören. Es geht nicht darum, was wir ‚fühlen' — für unsere Gefühle können wir nichts — wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß das Menschengeschlecht eines ist. Wir sind eins in Christus."

Die Zukunft

Über die unmittelbare Zukunft kann man nur Vermutungen anstellen. In manchen Teilen des Landes wird sich die Lage sicher noch verschlechtern, in andern ist eine langsame Besserung zu verzeichnen. Auf weite Sicht gesehen, kann der Ausgang nicht zweifelhaft sein. Neben den Ausschreitungen setzt sich bei den gemäßigten Leuten des Südens immer mehr diese Meinung durch. Machenschaften der Regierungen der einzelnen Staaten oder solche privater Art mögen die Regelung hinausschieben oder die Wege zu einer Lösung beeinflussen, verhindern können sie das Ziel nicht. Die Entwicklung hin zur Aufgabe der Rassentrennung ist so mächtig, daß sich ihr auch die Führer des Südens unter Verzicht auf alle Nebenziele nicht entziehen kön-

nen. Der erste Schritt dazu wird die aktive Zusammenarbeit von Schwarzen und Weißen sein, vor allen in den örtlichen Ausschüssen, um eine Lösung für ein friedliches Zusammenleben der Rassen zu finden. Der Probleme sind viele, wenn man einmal alle künstlichen Mittel, die Rassentrennung aufrechtzuerhalten, aufgegeben hat.

In der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen der organisierten, oft äußerst finanzkräftigen Unvernunft und den verstreuten, aber doch zahlreichen Kräften der Vernunft helfen die Worte und Beispiele der kirchlichen Führer nach Kräften, die Waage allmählich nach der einen Seite sinken zu lassen. Denn die Religion stellt eine Macht in den Vereinigten Staaten dar, vor allem dann, wenn die Konfessionen vereint zusammengehen.

Der Einfluß der Kirche

Wie weit wird sich ein solcher Einfluß auswirken? Drei gleichbleibende Tatsachen in all dem Durcheinander sind es, die die Stellung vor allem der Katholiken zur Rassenfrage bestimmen:

1. Das tiefe und immer mehr um sich greifende Gefühl für die Ungerechtigkeit gegenüber den Negern. Was da getan wird, geschieht von Leuten, die offen ihr Christentum zur Schau tragen. Die Neger spüren dies um so mehr, als sie selbst sich bemühen, keine Gewalt anzuwenden, und mit Geduld und Zurückhaltung warten. Außer dem, was in der gesamten Presse des langen und breiten von den Ungerechtigkeiten erwähnt wird, bringt die Negerpresse ihre wöchentlichen Berichte über den Stand der Ereignisse. Diese Presse ist von tüchtigen und energischen Männern herausgegeben und steht an Inhalt und Form keineswegs hinter der andern Presse zurück. Obwohl die Öffentlichkeit im allgemeinen gut, ja fast zu sehr informiert ist, so weiß sie doch überraschend wenig von dem, was die Neger, die im Grund religiös sind, selbst denken und sagen.
2. Der Versuch der Kommunisten, aus der Lage Kapital zu schlagen und die Neger gegen Religion und Staat aufzuhetzen und zu erbittern. Zwar ist die Tätigkeit der offiziellen Parteimitglieder meist wenig erfolgreich, vor allem schon deswegen, weil die Neger vom Kommunismus einfach nichts wissen wollen. Aber es besteht eine große Gefahr, die vor allem von einigen Intellektuellen und Schriftstellern ausgeht, die zwar ihre Verbindung zu den Kommunisten aufgegeben haben, die aber doch marxistisch infiziert sind. Solange freilich die Christen durch ihr Verhalten nicht klar und deutlich zeigen, daß der übernatürliche Glaube notwendig mit der Gerechtigkeit verbunden ist, haben die Atheisten immer Grund zu Vorwürfen. Hand in Hand damit geht eine gewisse Ängstlichkeit der Katholiken, vor allem dort, wo die Kirche in der Minderheit ist. Sie fürchten nämlich, von Protestanten, die dem Rassenwahn verfallen sind, als Verbündete der Kommunisten hingestellt zu werden. Das ist eines der Schlagworte, die Leute wie Senator East-

land von Mississippi, der Vorsitzende des allmächtigen Rechtsausschusses im Senat, immer auf Lager haben.
3. Die institutionelle Natur der Kirche selbst, die vor allem in der Unterstützungsbedürftigkeit ihrer Schulen, Krankenhäuser und anderer Einrichtungen zum Ausdruck kommt. Ein freies Wort zur Negerfrage von der Kanzel oder in der katholischen Presse kann manchmal dazu führen, daß die notwendigen Quellen für den Unterhalt der erwähnten Einrichtungen versiegen. Ich kenne ein Diözesanblatt im Südwesten, das ohne Unterschied Bilder von Schwarzen und Weißen bringt, wenn es sich um Ereignisse der katholischen Welt handelt. In der Zeit jedoch, da die Diözese für ihre Anstalten sammelt, darf sie keine Bilder von Schwarzen bringen. Damit verbunden ist bei weniger unterrichteten Katholiken eine gewisse Unwissenheit, wie die Gerechtigkeit, vor allem in Fragen der irdischen Ordnung — und gerade um die geht es hier —, mit dem übernatürlichen Glauben verbunden ist. Da besteht immer die Furcht, daß der Nachdruck, der auf die eine Seite gelegt wird, die andere verdunkle und umgekehrt.

Positive Tatsachen

Keiner dieser negativen Punkte ist jedoch unüberwindlich, so hartnäckig sie sich auch halten mögen. Die positiven Tatsachen sind stärker. 25 Jahre Erfahrung des Apostolats des Catholic Interracial Movement haben gezeigt, daß die Schwierigkeiten durch sorgfältiges und systematisches Studium überwunden werden können. Die Rassenfrage ist im Grunde nur ein Teil der einen großen Frage der sozialen Gerechtigkeit in unserer Zeit. Der institutionelle Charakter der Kirche verlangt auch ein organisiertes Apostolat auf diesem Gebiet, ähnlich wie es auch weltliche Organisationen für diese Arbeit gibt. Die Form und Gestalt dieser Organisationen hängt natürlich weitgehend vom Urteil der Bischöfe ab. Eine überraschend große Zahl von Bischöfen hat sich solchen Bemühungen gegenüber freundlich gezeigt. Auch die amerikanischen Diözesanblätter haben sich mit ganz wenig Ausnahmen — wir erwähnten oben eine — überraschend frei und fortschrittlich in der Negerfrage geäußert, so konservativ sie in anderer Hinsicht oft sind. Am bedeutsamsten jedoch war die Äußerung des Papstes in seiner Enzyklika *Fidei Donum* über die Missionen in Afrika, die ganz dazu angetan war, die Rassenfrage der USA auf dem Hintergrund der Entwicklung in der gesamten Welt zu sehen. Sie kann nur von hier aus gelöst werden. Es ist eines der ermutigendsten Zeichen auf dem amerikanischen Schauplatz, daß sowohl die staatlichen wie auch die kirchlichen Stellen den Zusammenhang der Negerfrage Amerikas mit der Rassenfrage in der Welt überhaupt sehen.

Neben all den lauten Stimmen gibt es jedoch auch Stimmen maßvoller Weißer aus dem Süden, die zwar instinktiv jegliche Änderung ihrer bisherigen Lebensgewohnheiten ablehnen und fürchten, die aber doch klar sehen,

daß sich am Wandel der Dinge nichts ändern läßt. Eine Zahl solcher Stimmen ist in einem anspruchslosen Büchlein gesammelt, das fünf protestantische Pastoren herausgegeben haben (South Carolinians Speak). Einer der Mitarbeiter, A. McD. Secrest, der Herausgeber einer kleinen Lokalzeitung, schreibt: „Die Anwesenheit einiger Negerkinder unter einer Mehrzahl weißer Schüler kann kein wirkliches schulisches, erzieherisches oder soziales Problem bilden. Eine Unruhe in einer solchen Lage wird von Hetzern oder von Opfern einer Furchtpsychose künstlich geschürt. Es ist Aufgabe der Vernünftigen, das Volk auf die unausweichliche Probe vorzubereiten.

Ein Kompromiß ist sicher besser als Abschaffung der staatlichen Schulen und der bürgerlichen Freiheiten, die Schaffung eines Polizeistaates, das Entstehen eines Konflikts zwischen der Autorität des Bundes und der einzelnen Staaten — alles Dinge, die letzten Endes aus der Politik eines totalen Widerstandes gegen den Entscheid des Obersten Gerichtshofes folgen ...

Verantwortungsvolle Bürger sollen sich bemühen ..., Verbindungen zwischen den Rassen zu schaffen, damit wir eine Lösung unserer gemeinsamen Probleme in einer Atmosphäre der Vernunft und des guten Willens erreichen können."

Südafrika

Eine Betrachtung der Rassenfrage in den USA führt ganz von selbst nach Südafrika. Auch dort stehen die Befürworter der scharfen Rassentrennung in Auseinandersetzung mit denen, die für ein friedliches Zusammenleben der Rassen auf Grund der Gleichheit aller Menschen eintreten. In Südafrika selbst erregt die Entwicklung in den USA die kühnsten Hoffnungen unter den einheimischen Negern, den Bantus, und unter ihren weißen Freunden bei den Südafrikanern. Umgekehrt hilft nach Ansicht von Kennern der amerikanischen Verhältnisse eine Kenntnis der südafrikanischen Lage zu einem besseren Verstehen der Vorgänge in der USA auf dem Hintergrund der gesamten Weltentwicklung.

Zwar haben beide Länder manches gemein, doch überwiegen die Unterschiede. Neger aus Südafrika, die für einige Zeit nach den Staaten kommen, bemerken oft: die Neger in den USA haben viele Härten und Ungerechtigkeiten zu erleiden, aber sie haben die staatlichen Gesetze für sich. Theoretisch sind sie gleichberechtigt; ihre Aufgabe besteht nicht darin, neue Rechte, sondern lediglich die Freiheit zu gewinnen, sich dieser Rechte zu erfreuen, die sie schon besitzen. In Südafrika jedoch ist das Gesetz selbst, ja sogar die Verfassung der Union gegen die Neger.

„In keinem Land südlich der Sahara", bemerkt Lord Hailey in seinem großen Werk, An African Survey, Oxford 1956, University Press, „besteht man so stark auf der Rassentrennung wie in der Südafrikanischen Union." Die demographische Lage der Union ist ganz anders als die der USA: unter den Weißen die Trennung zwischen den Pionieren, den Buren, und den Engländern; unter den Nicht-Weißen die Neger (Bantus), die Farbigen, Misch-

linge verschiedener Herkunft, die Inder, und daneben noch Abkommen der Urbevölkerung.

Die südafrikanischen Neger, die weit zahlreicher als die Weißen sind und großenteils noch in ihren Stammesorganisationen leben oder sich eben anschicken, sie aufzugeben, die ihre eigene Sprache sprechen, bieten ein ganz anderes Bild als ihre Stammesgenossen in den USA, deren Vorfahren jegliche Stammesbindung verloren, als sie versklavt nach Amerika gebracht wurden, und die selbst eine Minderheit — etwa $^1/_{10}$ der Gesamtbevölkerung — in einem Land sind, dessen Ideen, Sitten und Ideale sie seit langem aus voller Überzeugung angenommen haben.

Trotz dieser und vieler anderer tiefer Unterschiede sind die amerikanischen Neger sehr an der Frage der Apartheid und sonstiger institutionellen Rassentrennung interessiert, wie sie in Südafrika zu finden ist, und sie hoffen, daß solche Auffassungen nicht eines Tages in Amerika Boden gewinnen.

Apartheid und Rassentrennung

Viel Verwirrung entstand in der Frage der Apartheid durch die Zweideutigkeit des Begriffes selbst. Nach einer Ansicht bedeutet er nichts anderes, als daß die Neger in ihr eigenes Territorium zurückkehren, dieses selbst verwalten und ihre eigene Regierung haben, und daß die Weißen in ihrem Territorium bleiben. Mit andern Worten eine totale Apartheid. Ob eine solche Entwicklung durchführbar oder auch nur wünschenswert ist, ist außerhalb Südafrikas schwer zu sagen.

Aber Apartheid, wie sie heute verstanden wird, meint etwas anderes: Lord Hailey schreibt: „Wesentlich ist, daß nach der Apartheid die Europäer weiterhin die nicht-europäischen Gemeinschaften unter Kontrolle halten. Dies, und nicht die Überlegung, ob man die europäische Kultur aufgeben solle oder nicht, trennt heute die beiden Lager."

So steht die Sache theoretisch. Praktisch ist die Apartheid mit großer Härte verbunden: ein bis ins kleinste ausgearbeitetes System von Vorschriften, wie Paßzwang, wodurch die Bewegungsfreiheit von Ort zu Ort eingeschränkt wird, wirtschaftliche Ausbeutung, die Verteidigung von Rassenideologien von Staats wegen, dabei mit kalvinistischer Theologie verbrämt, und schließlich ein Geist, der zu bitterem Kampf zwischen den Rassen führt. Aus Sorge vor dem Anwachsen eines solchen Geistes bemühen sich zwei Organisationen unter den Weißen Südafrikas von einander ziemlich entgegengesetzten Standpunkten aus, eine Art Frieden zu stiften: das „Englische" Institut für Beziehungen unter den Rassen, das auf die Überwindung der Apartheid und auf die Gleichberechtigung der Rassen hinarbeitet, und das Südafrikanische Büro für Rassenfragen (South Africa Bureau of Race Affairs, SABRA), das dem Verlangen vieler Südafrikaner, vor allem der Universitäten und Kirchen, nach einer dem Englischen Institut entsprechenden afrikanischen Einrichtung entspricht. Die SABRA will jedoch auf die all-

mähliche Trennung der Rassen hinaus. Inzwischen freilich nimmt die Apartheid an Macht und Verbissenheit zu. „Apartheid", erklärt ein afrikanischer Bischof in den USA, „ist Haß gegen die andern (apartheid is simply apart-hate)".

In seinem inhaltsreichen kleinen Buch, The Anatomy of South African Misery, gibt Dr. de Kiewiet, Holländer von Geburt, Präsident der Universität von Rochester (USA) eine umsichtige und verständnisvolle Analyse der Apartheid. Er meint, man solle sich darüber nicht lustig machen und sie nicht leicht nehmen. Sie sei sehr abstoßend, sehr einflußreich und sehr schwierig... Ihre besten Vertreter seien persönlich höchst achtbare Menschen voll von sittlichem Verantwortungsbewußtsein. Dies stehe nicht in Widerspruch zu der Tatsache, daß die gegenwärtige Regierung eine widerliche und falsche Selbstgerechtigkeit an den Tag lege, die die Freiheit und Ordnung einer demokratischen Gesellschaft opfere, um die abstoßenden Ziele eines rassischen Nationalismus durchzusetzen. Aber man mag die Apartheid noch so sehr in glühenden Farben schildern, sie ist nach de Kiewiets Ansicht eine absolute Illusion: „ein Ausweichen vor den Verantwortungen dieser Welt in eine Traumwelt, in der alle Probleme gelöst sind... Unter der Maske der Hoffnung und Freiheit ist das Schlagwort von der Apartheid das Credo der Verzweiflung und der Flucht vor den wirklichen Problemen." Es ist bemerkenswert, daß ihre Kritiker auch in den Reihen der Holländisch-Reformierten Kirche zu finden sind. Professor B. B. Keet, Rektor des Holländisch Reformierten Theologischen Seminars in Stellenbosch, einer der ältesten und besten Theologen, greift die Apartheid in seinem jüngsten Buch an: Suid-Afrika Warheen?

Am 11. Juli 1957 erließen die katholischen Bischöfe Südafrikas eine ausführliche Stellungnahme, in der sie die staatliche Rassenpolitik als „in sich schlecht" verurteilten und die weiße Vorherrschaft, auf der die Apartheid fußt, eine „Blasphemie" nannten, die nur eine „Ernte des Unheils" im Gefolge haben könne. Sie forderten eine sofortige Änderung in Richtung auf eine allmähliche Gleichberechtigung. Ein solcher Wechsel sei möglich, sagten sie, wenn man die für das Durchsetzen der Apartheid aufgebrachte Energie dazu verwende, aus Südafrika ein Land des Wohlergehens für alle seine Bürger zu machen. Am 22. November des gleichen Jahres wandten sich die Bischöfe an die USA, was von allen, die sich dort für die soziale Gerechtigkeit einsetzen, sehr begrüßt wurde. Zwei südafrikanische Erzbischöfe, Erzbischof Owen McCann von Kapstadt und Erzbischof Hurley von Durban, erklärten die Politik des südafrikanischen Arbeitsministers Jan de Klerk, wonach den Weißen bestimmte Arbeitsgebiete vorbehalten sind, für „ungerecht".

Südafrika und die USA haben manches Gemeinsame: hier wie dort stehen die Christen gegen eine Rassenpolitik, die nicht nur äußerst ungerecht, sondern auch falsch und undurchführbar ist. Wie in den USA haben sich in Südafrika die katholischen Bischöfe mit den Protestanten im Kampf gegen die

Ungerechtigkeit zusammengetan. Und ebenso fanden die Katholiken Südafrikas einen Rückhalt am anglikanischen Klerus und nahmen lieber Verhaftung und Gefängnis auf sich, als daß sie ihre Kirchen den eingeborenen Christen verweigerten.

Der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Ländern liegt darin, daß die Hindernisse gegen eine Gleichberechtigung in den USA weithin künstlich geschaffen sind. Sie können durch ein Minimum an Geduld und Vernunft überwunden werden. In Afrika dagegen liegen die Schwierigkeiten tiefer und sind verwickelter. Aber für beide Fälle gelten die gleichen Grundsätze, und was die eine Nation tut, kann für die andere ein Ansporn werden.

Es ist eine Lieblingsidee des Verfassers, daß die Auseinandersetzung um die Rassenfrage in den USA aus der erneuernden Kraft des Glaubens eine Art von Laboratorium ist, in dem ein neuer, noch nicht gekannter Dynamismus für die Kirche gewonnen werden könnte in ihrem Kampf gegen das Böse und in ihrem Streit für das Reich Gottes. Hugo Rahner verglich in seiner Rede auf dem Kölner Katholikentag die Kirche mit einer „staubbedeckten Pilgerin durch die Jahrhunderte". Der Rassenstreit hat uns mit viel Staub bedeckt, aber wir wandern unserm Ziel entgegen, dem Frieden und der Einheit unter dem Banner Christi des Gekreuzigten.

Das fromme Deutsch

FRANZ HILLIG SJ

Jede Sprache hat ihre Art fromm zu sein; ihre Art, mit Gott und von Gott zu reden. Und man hat, etwa im Zusammenhang mit dem Latein der Kirche, nach den Möglichkeiten und Grenzen unserer Muttersprache für das liturgische Beten und Singen gefragt. Derlei Fragen liegen uns hier fern. Unser Anliegen ist die Pflege der Sprache im religiösen Bereich. Wir meinen, wie es Menschen gibt, die sich ganz allgemein der Reinerhaltung unserer Muttersprache annehmen („Sprachtherapeuten" hat man sie genannt), so wäre Ähnliches auch dem frommen Deutsch durchaus zuträglich und heilsam, und zwar sowohl um unseres Deutsch als um des religiösen Menschen willen. Denn mehr, als wir meist denken, hängt hier eines mit dem andern zusammen.

*

Das fromme Deutsch ist eine eigene Region unserer Sprache. Es ist die Sprache der Bibel und des Kirchenlieds, das Deutsch der Predigt und der Christenlehre, der Gebet- und Erbauungsbücher, der gesamten, vielschich-

tigen katholischen Publizistik. Es mag sprachliche Probleme ähnlicher Art im evangelischen Raum geben; wir beschränken uns hier auf einige Erscheinungen, die uns Katholiken angehen.

Es gibt ohne Zweifel vordringlichere Probleme; dennoch wäre es falsch, dieses Anliegen unwichtig zu nennen. Am Anfang der Christianisierung eines Volkes steht die Christianisierung seiner Sprache. Das ist eine Aufgabe, von deren Schwere und Tragweite viele keine Vorstellung haben. Und bleibt es, wenn auch in abgeschwächter Form, nicht immer eine wichtige Aufgabe der Verkündigung? Die Kirche muß nicht nur äußerlich mit den Mitteln der Unterrichtung und Meinungsbildung Schritt halten und sich selbstverständlich der Buchdruckerkunst, der Rotationspresse, des Rundfunks, des Fernsehens bedienen: die Sprache selbst lebt, und es gilt, mit diesem lebendigen Deutsch die Fühlung nicht zu verlieren.

Mit großer Aufopferung und Mühe suchen die Missionare in den Heidenländern die schwierigen Sprachen der fremden Völker zu erlernen. Da sollte es selbstverständlich sein, daß die Glaubensboten in der Heimat sich nach dem Maß der ihnen verliehenen Gaben bemühen, ein ordentliches und gutes Deutsch zu sprechen und zu schreiben. Das ist keine Frage der Ästhetik. Solche Bemühung um die Sprache wird ja gern mit einer verächtlichen Handbewegung als „Ästhetizismus" beiseite geschoben. Es ist die ernste Frage, ob wir die Menschen erreichen; ob unser Wort bei den Menschen von heute „ankommt".

Dabei übersehen wir nicht, daß die Religion, wie sie eigene Inhalte und Haltungen aufweist, auch wirklich eine eigene Sprache und ein besonderes Sprachklima begründet. Ernst, Ehrfurcht, Friede werden darin ebenso begegnen wie eine besondere Wärme und Innigkeit. Der „Anschluß" an die Sprache der Menschen von draußen darf keineswegs dahin mißverstanden werden, als habe sich z. B. die Sprache des Betens der von Presse und Rundfunk einfach anzugleichen. Das wäre der Verlust einer ganzen Dimension. Wohl aber gibt es innerhalb der religiösen Sprache mit ihrem Eigenrecht wertvolles und weniger wertvolles Sprachgut.

*

Unsere Muttersprache ist ein hochkompliziertes Instrument, und der Mensch von heute hat ein sehr entwickeltes Gefühl für die Art, wie einer sich dieses Instrumentes bedient. Man darf seinen Geschmack nicht beleidigen. Es lohnte sich, dem „Geschmack" einmal eine eigene Untersuchung zu widmen. Der moderne Mensch nimmt dieses Wort sehr ernst und versteht darunter mehr als nur das, was anspricht. In manchen Fällen mag die Ablehnung einer objektiv verbindlichen Wahrheits- und Sittennorm dahinterstehen. In andern Fällen aber scheinen sich hinter diesem Wort geradezu die letzten Wertungen selbst zu verbergen. So wie etwa Nietzsche gesagt hat, das Christentum gehe ihm gegen den Geschmack. Die Frage nach dem Ge-

schmack fällt dann mit der nach dem Glaubhaften und Zumutbaren zusammen. Ein Verstoß gegen ihn weckt tiefes Mißtrauen und ist nicht leicht wiedergutzumachen. Es stellt nicht nur die Sprache des Glaubensboten, es stellt ihn selbst in Frage. Sprache im Vollsinn ist immer auch der Mensch, der dahintersteht.

Wenn die Kirche die Sprachgestalt der Verkündigung ernst nimmt, dann nicht zuletzt wegen des Inhalts der Botschaft, die den Menschen in ungebrochener Reinheit und Fülle verkündet werden soll. Ein gesundes katholisches Deutsch kann nur sprechen und schreiben, wer im katholischen Denken zu Hause ist und mit dem Leben der Kirche lebt. Hier wird deutlich, daß der Sprachpfleger im christlichen Bereich nicht nur über Sprachgefühl und germanistische Kenntnisse verfügen sollte, er muß rechtgläubig sein und, wenn möglich, die Theologie der Kirche kennen. Darum liegt hier für den „Diener am Wort" eine besondere Aufgabe. Aber jeder sieht auch, wie sehr sich gerade hier Priester und Laie glücklich ergänzen: das theologische Wissen und die seelsorgerliche Erfahrung auf der einen, die Kenntnis des Menschen, seines realen Lebens und seiner Sprache auf der andern Seite. Als Frucht dieser Zusammenarbeit kämen wohl Predigten und Gebete und eine Publizistik zustande, die von den konkreten Hörern und Lesern verstanden würden und von ihnen ehrlich nachvollzogen werden könnten.

Gelingt ihnen das denn im allgemeinen nicht? Es wäre töricht und anmaßend, das viele Gute und Ausgezeichnete nicht zu sehen, das in der lebendigen Verkündigung und im reichen katholischen Schrifttum geleistet wird. Dennoch wäre es falsch, auf diesen Lorbeeren auszuruhen, zumal die Freude daran nicht ganz ungetrübt ist. Wer die katholische Publizistik unvoreingenommen durchmustert, der stößt neben Meisterwerken häufig genug auf weniger Geglücktes, ja Unerfreuliches. Es gibt noch genug Klagen über das fromme Deutsch, wie es von den Kanzeln kommt, wie es in den Gebetbüchern steht und auf vielen andern Wegen die Menschen abstößt, statt sie zu gewinnen.

*

Die Lehrer des guten Deutsch empfehlen, sich eine Sammlung verunglückten Sprachgutes anzulegen, eine Verrufsliste. Davon versprechen sie sich eine abschreckende und anspornende Wirkung. Statt langer theoretischer Erörterungen breiten auch wir wohl am besten einige solcher Proben aus dem Gebiet des frommen Deutsch vor dem Leser aus. Er wird es verstehen, wenn wir keine Verfasser nennen. Es geht einzig um die Sache, um die Veranschaulichung des Gemeinten.

In einer Betrachtung über den Guten Hirten (Erscheinungsjahr 1955) erfahren wir, was ein Hirt ist: „Ein Hirt ist der Leiter einer abgeschlossenen Menge von Tieren. Er ist ihr Mittelpunkt, ihr Gebieter, ihr Führer." Derselbe Verfasser macht sich Gedanken, warum im 10. Kapitel bei Johannes ausgerechnet von Schafen die Rede ist. Er kommt zu der Erkenntnis: „Weil

Schafe ... sich am meisten eignen, um die Herde Christi zu versinnbilden." Anderswo spricht er von „Tränen, die noch immer durch die Hoffnung versüßt waren" und sagt vom Herrn: „sein Liebeseifer war die Triebfeder seines ganzen Lebens. Sein anbetungswürdiges Herz ist der Glutofen der Liebe ..." Im Vorwort wird mitgeteilt, das zweibändige Werk stelle „die Frucht der nicht leichten Mühen eines für unsern Orden begeisterten Priesterherzens" dar. Man glaubt es gern; aber merkt der Verfasser (und der Verlagslektor) nicht, wie ungeschickt, banal und schülerhaft hier gesprochen wird: „eine abgeschlossene Menge von Tieren" — und wie die Eignung der Schafe als leider nur zu sprechendes Bild unserer schafhaften Christen den Kalauer streift? Und wo ist diesem „Priesterherzen" denn schon einmal „Liebeseifer" begegnet? Gibt es dieses Wort überhaupt? (Auf den „Glutofen der Liebe" kommen wir noch zurück.)

Die Heiligenleben scheinen (warum eigentlich?) einen besonders günstigen Nährboden für sprachliche Fehlbildungen abzugeben. In einem anspruchsvoll auftretenden Werk dieser Gattung (Erscheinungsjahr 1955) steht zu lesen: „Gerne ließen sich auch die Ungebärdigen herbei, mit ihm eine kleine Andacht ... zu machen." — „X. dagegen setzte einfach die gute Tat." — „Verlangen sie aber einmal ... das Setzen eines Wagnisses, dann" usw. „Er war zu gerade gewachsen, zu einfach und lauter, um das geheime Gift schillernden Kokettierens mit dem Bösen, dessen glänzendes Gewand man bewundert, eingeatmet zu haben" (was für ein Bild und was für eine Grammatik!).

„Dort ... soll X. einer außerordentlichen Gnade gewürdigt worden sein, die sein Gesicht strahlend machte und voll einer übernatürlichen Röte. (Der Begleiter) hatte sofort den Eindruck, daß etwas Besonderes passiert sein mußte." Schon das „soll" berührt inhaltlich unangenehm: ist das Berichtete geschehen, kann man es nachweisen oder nicht? Sodann: was ist eine „übernatürliche Röte"? Schließlich das unglückliche „Passieren"! — „Wie selten gibt es Geister — und besonders weibliche Geister — die nicht nur Ratschläge erbitten, sondern sie auch verstehen." Die ganze fromme Literatur hat eine Scheu, vom Menschen, von Mann und Frau zu sprechen. Es sind „Geister" oder „Seelen": „X. pflegte Seelen, die ihm sehr teuer waren, ... äußerst fest und schonungslos anzupacken", und es wird gefragt, „welch andere Seele sich wohl ein derart unverblümtes Verhalten gefallen ließe". Jedenfalls war sich der Heilige „darüber klar, daß der ‚gute Hirt' voll Dornen wird, wenn er das ‚Lämmlein' holt". Nicht so schnell wird einem klar, wer wen oder wen was kostete, wenn es heißt: „Eine bejahrte Dame ... kostete X. fast täglich eine geraume Weile."

In einem verbreiteten Grundriß der Aszetik (1933) wird das Wesen des inneren Gebetes folgendermaßen beschrieben: „Das innere Gebet ist das Gebet, das sich nicht der Sprechwerkzeuge (!), sondern nur innerer Akte bedient." Ist es danach zu verwundern, wenn in heutigen Lehrbüchern der Moral immer noch „Frauenspersonen" vorkommen, wenn bei einem Kirchen-

historiker der Heilige Stuhl „aufs Glatteis gerät" und sich „die zarten Blüten Aloysius, Berchmans, Stanislaus bei näherem Zusehen als echte Soldatenkinder entpuppen"? In einem anerkennenswerten theologischen Werk (Neuauflage 1958) findet sich mit Bezug auf die Erniedrigung Christi, wie sie das 2. Kapitel des Philipperbriefs schildert, also ein großes, erhabenes Thema, der Zwischentitel: „Aus Gotteshöhe zur Erdentiefe und zurück". Wie ist so etwas möglich? Kann der heutige Leser anders, als an die Bahn denken („II. Klasse Köln-Hamburg und zurück")?

Gewiß, zuweilen schläft selbst Homer. Aber schläft er in der frommen Literatur nicht etwas häufig? Niemand verlangt, daß z. B. die Verfasser theologischer Handbücher literarisch erlesen schreiben. Das wäre auch gar nicht angemessen; aber man sollte von ihnen eine gewisse Kultur, ein Empfinden für das verlangen können, was sich schickt und was unmöglich ist. Wir versagen es uns, noch krassere Beispiele zu bringen.

*

Das „fromme Deutsch" ist für viele das „salbungsvolle Deutsch". Wie es akustisch den unangenehmen „Prediger-" oder „Kanzelton" gibt, so ist der religiöse Stil überhaupt durch Pathos, Schwulst, Gefühlsüberschwang und Überhitzung bedroht. Freilich muß man der literarischen Gattung und den Umständen Rechnung tragen. In einer Gemeinschaft streng abgeschlossen lebender Ordensfrauen sind Texte mystischer Glut und Innigkeit möglich, die in einem andern Milieu untragbar wären. Man hat Scheu, solche Texte preiszugeben. Aber sie wirken oft allzu stark in den katholischen Gebetsstil hinein, und die Probe, die wir bringen, ist einem 1950 erschienenen Buch entnommen, das durchgängig auf diesen Ton gestimmt ist. Der Text stammt aus einem Frauenorden und wird unserm Herrn in den Mund gelegt.

„Oremus ... Beten wir in Gemeinschaft der Anrufung, des inbrünstigen Flehens. Beten wir in Gemeinschaft der Hinopferung, der Angleichung, der vollsten Übergabe! Geben wir gemeinsam Liebe für Liebe! Oremus! Laßt uns die ‚Liebesbitte' gemeinsam beten, aus demselben Herzen, aus einem Hostien-Herzen, einer dem Dienste des Vaters hingeopferten Hostie, beständig verzehrt durch das Feuer des Leidens! Wie süß ist mir da das ‚Duett der Liebe', dieser gemeinsamen ‚Liebesbitte' in der ‚Einheit des Herzens und der Seele ...' in der ‚Einheit der Hostie'! ... Das ist der wahre Geist meiner ‚Liebesbitte'. Das Leben meiner wahren miterlösenden Bräute müßte ohne Unterlaß folgende Worte in die Tat umsetzen: Oremus! ... Amemus! ... Collaboremus! ..."

Der Priester, der etwa fremd und unvorbereitet aus einer vorliegenden Textsammlung vorzubeten hat, gerät nicht selten in Verlegenheit. Er empfindet während des Vorbetens, wie schwülstig, pseudo-poetisch und schwer nachvollziehbar oft die Gebete sind, die ihm vorliegen. Manchmal gelingt es, sie noch während des Sprechens umzuformen. Immer wird diese Umfor-

mung in die Richtung des Schlichten und Ehrlichen gehen. Man müßte sich immer fragen: können die Männer und Frauen der Gemeinde das ehrlich nachsprechen, ohne sich und dem Herrgott etwas vorzumachen? Es ist erfreulich, daß bei der Neugestaltung der Diözesan-Gesangbücher dieses Anliegen offenbar gesehen wird. Man begegnet nicht mehr so leicht den Beteuerungen, Gott tausend Leben schenken zu wollen, wenn man sie besäße, wo man ihm doch immer wieder verwehrt, über das eine, das man hat, frei zu verfügen.

Damit reden wir keinem kalten Rationalismus oder einem vom Zeitgeist angekränkelten Minimalismus das Wort. Das gläubige Herz soll seinen Glauben, seine Not, seine Freude voll ausströmen können; aber auf eine Weise, die ihm gemäß ist. Der Mann auf eine männliche Art. Im Vordergrund steht auch nicht die Rücksichtnahme auf Menschen anderen Glaubens und deren Geschmack. Wer in eine katholische Andacht geht, muß damit rechnen, daß die Herz-Jesu-Litanei oder die Lauretanische Litanei gebetet werden, die übrigens von großer theologischer Tiefe und voll packender symbolhafter Bilder sind. Wir glauben an das Mysterium und verkünden es ohne falsche Scheu. Es ist auch klar, daß wir in der „Welt" damit anstoßen. Aber schlimm ist die aus dem göttlich berauschenden Kelch abgeleitete, verdünnte Limonade. Der „Glutofen der Liebe" steht in der Herz-Jesu-Litanei, und das ist eine gewaltige und erhabene Vorstellung; aber man darf mit solchen heiligen Worten und Wendungen nicht ständig achtlos um sich werfen, wie das in einer gewissen frommen Literatur leider üblich ist, wo dann das Heiligste Herz Jesu „müde am Jakobsbrunnen sitzt" und alle Gebete voll glühender Schwüre sind. Vieles davon ist seit Jahrzehnten einfach Klischee, und diese frommen Klischees sind von einer schlimmen Zählebigkeit. Wer sie sich einmal angewöhnt hat, dem fließen sie nur so in die Feder (oder über die Lippen).

Der Dichter Reinhard Johannes Sorge hat gesagt: „In den Büchern der Heiligen ist man immer an der Quelle. Daher sollte man auch ein Heiliger werden, um gut und tief zu schreiben." Wären nur all die frommen Schreiber Heilige und merkte man ihren Schriften dieses Quellhafte an, die heilige Nüchternheit mitten in der Glut! Dann würden sie sich nicht mit solchem Sensationshunger auf die angeblichen Gesichte südamerikanischer Nonnen stürzen und jede Privatoffenbarung und Privatprophezeiung gleich als Evangelium nehmen. Die überhitzte, schwärmerische Sprache einer gewissen Traktätchenliteratur verrät deutlich die Schwarmgeisterei, aus der sie stammt. Und das Unbehagen solchen Publikationen gegenüber beruht nicht nur auf ihrer literarischen Minderwertigkeit; oft steckt eine minderwertige Theologie oder die Abwesenheit jeder Theologie dahinter.

Nicht ganz so schlimm ist die Lyrik. Der lyrische Ton der Ergriffenheit hat dem deutschen Herzen immer nahegelegen und im frommen Deutsch reichliche Niederschläge gefunden. Für manche war die Religion überhaupt zur Gefühlssache geworden (man denke an Schleiermachers Einfluß). Der

heutige Mensch ist härter, sachlicher, wesentlicher. Wir wundern uns, daß noch vor 35 Jahren ein angesehener religiöser Schriftsteller vom „Schatzkästlein der Kirche" sprechen konnte. „Mit ewigen Ketten ist unser Schicksal an die Sterne gebunden", sagte er. Er sprach davon, daß wir „Wüstenwanderer" sind, „belastet mit goldenen Schätzen". — Ist etwas von diesen „Würzelchen der Sünde" auch in mir? „Wenn ein Tröpflein roten kostbaren Blutes auf seine Stirn gesprengt wurde." — „Es ist so ein leises, stimmungsvolles Wörtlein in den Evangelien, wo er sagt: Pater dilexit me, der Vater hat mich lieb. Es ist, wie wenn er es versonnen in stillem Glück vor sich hersagte." — „So ein Brosamlein mußt du mir doch geben können." — Das war 1921, als die Jugend aus „Zupfgeigenhansl" und „Spielmann" Volkslieder sang. Wie weit liegt das zurück! Doch der Lyrismus wirkt in der frommen Sprache weiter. Er färbt auch noch gelegentlich auf die Morgenfeiern im Rundfunk ab. Es ist offenbar gar nicht leicht, von ihm loszukommen.

*

Nach Schwulst und Pathos, dem zählebigen religiösen Klischee und der Gefühlsseligkeit kommen wir zu einer weiteren, leider äußerst ergiebigen Fehlerquelle für schlechtes und undeutsches frommes Deutsch: das sind die Übersetzungen aus den Fremdsprachen. Man muß die Kühnheit oder Ahnungslosigkeit bewundern, mit der irgendein Sprachkundiger es unternimmt, ein Werk aus der katholischen Geisteswelt ins Deutsche zu übertragen, ohne sich in der katholischen Sprachwelt auszukennen, und zwar oft, ohne das Katholische in der Fremdsprache und das katholische Deutsch zu beherrschen; beides aber müßte er kennen (als ob das je ein Nichtmediziner mit einem medizinischen Werk wagte!). Die Verlage sollten da schärfer zusehen.

So geschieht es denn, daß in einem Roman, in dem nur ein gewöhnliches Pfarrhaus eine Rolle spielt, ständig von „Äbten" die Rede ist. Es wimmelt nur so von Äbten, als ob es deren in jeder Kleinstadt gleich eine ganze Menge gäbe. Aber natürlich sind es im Original gar keine Äbte, sondern schlichte Abbés, Geistliche, wie man sie überall antreffen kann. Dann wohnt man einer „niederen Messe" bei, einer „low mass", was aber eine stille Messe ist. Endlich erfährt man, daß sich „Almosenpfleger" ausgerechnet der Pfarrjugend annehmen; man wähnte dieses Amt längst ausgestorben; es sind denn auch bloß harmlose „Gruppenkapläne" (aumôniers). Welche Verwüstungen hat allein die falsche Übersetzung von „doux" angerichtet, was so viel wie gütig, sanft, mild und leise meint; aber als süßliche „Süßigkeit" die Erbauungsliteratur weithin verzuckert!

Man könnte meinen, die gesamte religiöse Sprache sei unterminiert, so schwierig ist es, nur wenige Schritte auf diesem Gebiet zu wagen, ohne schlimmen Gefahren zu begegnen. Mit „Nebenursachen" ist der theologische Ausdruck „Zweitursachen" ebenso wenig getroffen, wie man hinter der

Übersetzung „Hauptgnade" die „gratia capitis", nämlich Christi als Haupt seiner Kirche vermutet. Ähnlich sind die „conseils évangéliques" nicht einfach „Ermahnungen", sondern die „evangelischen Räte"; ein „acte de contrition" ist nicht, wie es Schwarz auf Weiß zu lesen steht, „eine vorzunehmende Bußhandlung", sondern die „Erweckung von Reue und Leid"; „vocation religieuse" meint mehr als irgendwelche „religiöse Berufung", nämlich den „Ordensberuf" usw., usw.

Der Leser frommer Übersetzungen muß sich auf Überraschungen gefaßt machen: 43000 „Mädchen der Charité" erneuern, so erfährt er, ihre Gelübde. Was sind das für erstaunliche, fromme Mädchen? Nun, es steckt nichts anderes dahinter als die „Filles de la Charité", und das sind in schlichtem, katholischem Deutsch einfach „Barmherzige Schwestern" (oder „Vinzentinerinnen")! Ohne die Vertrautheit mit dem kirchlichen Sprachgebrauch geschieht es, daß in der deutschen Ausgabe eines bedeutenden französischen Dichters „offices" statt zu Gottesdiensten zu „Pflichten" wird, und gar „vêpres" statt zum Abendgottesdienst zum „Kaffeetrinken"!

Es sind nicht nur die Vokabeln; ärgerlicher und schädlicher ist bei vielen dieser ungenügenden Übersetzungen der fremdartige, undeutsche Gesamtton. Haftet den Schriften mancher Sekten ein unangenehmer Beigeschmack des Angelsächsischen an, so hat unser katholisches Schrifttum vor allem Einflüsse aus den romanischen Sprachen, besonders aber aus dem Französischen aufzuweisen. Es wird wohl überhaupt etwas viel übersetzt. Aber wenn schon übersetzt wird, sollte man den Mut zu einer wirklichen Eindeutschung aufbringen. Sonst entstehen eigentümlich fremdartige, kraftlose und zwittrige Gebilde. Hier ist es schwerer, Einzelsätze herauszugreifen; es ist eher eine sich über ganze Seiten hinziehende, diffuse Stimmung. Immerhin wollen wir dem Leser auch hier einige Proben nicht vorenthalten.

Eine aus Frankreich stammende deutsche Ordensgenossenschaft verwendet als Briefkopf „Es lebe Jesus und Maria!". Kann der Deutsche das vollziehen? Im Französischen ist „vive Jésus!" möglich, und Franz von Sales hat es gern verwandt. Aber im Deutschen geht es nicht. Aus einer italienischen Heiligenbiographie: Ein junger Mensch sagt: „Ich möchte meinen Kameraden näherkommen und sie im Religiösen begeistern" (haben wir schon einmal jemanden „im Religiösen begeistert"?). Ebendort steht zu lesen: „Das war aber damals ganz außergewöhnlich, daß jemand einen zum often (!) Empfang der heiligen Sakramente anspornte." Dann wird eine Sammlung „für die Klerikalkleider" angeregt. Man will (und das ist keineswegs ironisch gemeint) „einen ebenfalls lammfrommen Jungen durchhauen"... „aber der Heilige schritt ohne Tändeleien seinen Berufsweg voran", während andere „in weltliches Treiben verwickelt" werden. Die Geistlichen ihrerseits „hielten große Abstände gegenüber den Jugendlichen". „Demgemäß wollte das erste dieser Büchlein das Rüstzeug bieten für einen vorsorglichen, klugen Katholiken, das zweite wollte einem klugen Mädchen, das dritte einem ebensolchen Jungen dienen" (Erscheinungsjahr 1955).

Wie jede Landstraße zwei Chausseegräben hat, so kennt auch die Sprache und das fromme Deutsch die widersprüchlichsten Anfechtungen: man kann das sprachliche Gewand vernachlässigen und man kann es übertrieben kultivieren. Akademische Stelzengängerei und Geziertheit sind nicht minder ein Greuel als die gerügte Unkultur. Der Anschluß an die lebendige Sprache des Menschen von heute meint etwas anderes als das Haschen nach modischen Effekten. Die Sprachblüten neumodischer Färbung wirken keineswegs erquicklicher als die altmodischen. Wenn uns eine vorbildliche Christin unserer Tage als „eine Frau von ganz großem Format" vorgestellt wird, wenn die Ordensleute „verborgene Gebetsdynamos" genannt werden und ein Schriftsteller von Rang Christus „als die hundertprozentige Erschließung des Potentials des Menschen" darstellt, dann wird man gegen die Alten nachsichtiger. Für sie war Gott auch noch nicht „unfaßbar, in den atomaren Gewittern des trinitarischen Feuerofens", wie man es in einem Buch lesen kann (Erscheinungsjahr 1957). Nichts überlebt sich übrigens so schnell wie die Schöpfungen der Sprachmode. Als man am Palmsonntag 1842 zum erstenmal in München Bachs Matthäus-Passion aufführte, verkündete das Programm, daß dies unter Mitwirkung von „250 Individuen" geschehe. Wahrscheinlich waren gewisse Kreise auf diese „Individuen" besonders stolz. Im Jahre 1805 erschien zu Kempten ein „Gebetbuch aus Klopstocks Werken zum Behuf erhaben empfindender Katholiken zusammen getragen und geordnet". Solche „erhaben empfindende Katholiken" gibt es auch heute. Sie bilden fast eine Kirche in der Kirche, und ihre Sprache hat kaum mehr etwas mit der unserer Katechismen und Gesangbücher gemein.

Hier lauert für manche Gebildete die Versuchung, in der Ästhetik einen Ersatz für die Religion zu suchen und vor den unerbittlichen Gerichten Gottes und den klaren, wehtuenden Weisungen der Kirche in eine verschwommene Gnosis auszuweichen. Derlei Versuchungen sind in unsern Tagen wieder sehr stark. Der ferne Osten übt eine neue, nicht immer wohltätige Anziehungskraft aus, und die Popularisierung religionsgeschichtlichen Wissens tut ein übriges zur Verwirrung der Geister.

Das metallische und rationale Latein der Kirche macht uns gewiß allen zuweilen zu schaffen; aber dem gnostischen Wust gegenüber kann man an ihm seine helle Freude haben: an seiner schlichten, eindeutigen Klarheit, in der Gottes Geist das Lehramt der Kirche schützt. Das echte fromme Deutsch ist zumeist das schlichte Deutsch. Als eine Korrespondentin des Heiligen Franz von Sales ihm ihre Bewunderung in reichlich gezierten Worten ausgesprochen hatte, mußte sie sich von dem gütigen Bischof, der aber auch sehr offen zu reden verstand, sagen lassen: „Man muß mehr darauf bedacht sein, die Eitelkeit in den Worten als in den Haaren und Kleidern zu meiden." Sie möge sich in Zukunft einer einfachen „unfrisierten" Sprache bedienen. Das war Sprach- und Seelentherapie in einem. Hier war ein Bischof der Kirche Sprachtherapeut, der selbst für seine Zeit das Vorbild einer natürlichen und anmutigen Sprache gegeben hat, (wenn ihn auch der grimme

Léon Bloy für den zuckersüßen Stil der späteren Frömmigkeitsliteratur mit verantwortlich macht).

Nicht als ob es ein allgemeingültiges Maß gäbe. Nicht jedem Prediger steht die gleiche Redeweise an. Was bei dem einen gewachsen ist und die Menschen ergreift, kann bei einem andern peinlich wirken. Als der temperamentvolle Bischof Camus die würdevolle Langsamkeit des heiligen Franz von Sales, seines Nachbarbischofs, auf der Kanzel nachzuahmen begann, hat der es ihm mit Humor ausgetrieben. Es kommt auf die Hörer und auf die Stunde an. Der Straßenprediger verfügt über größere Freiheit als der Prediger innerhalb der Kirche. Der religiöse Bereich selbst ist wieder eine ganze Welt mit einer Fülle von Aufgaben, denen je eine andere Sprache gemäß ist: Da gibt es Außenbezirke, wo etwa Lied und Brauchtum ins Religiöse hineinragen, aber doch stärker im Landschaftlich-Volkhaften wurzeln; in diesen Bezirken darf es derb und humorvoll zugehen. Die innere Welt des Mysteriums dagegen verlangt heilige Weihe. Die offizielle, gemeinschaftliche Feier der Liturgie wird andere Formen wählen als das stille, persönliche Beten in der Kammer. Die Kinder wollen anders angesprochen sein als die Großen.

„Mein Kind! Gott ist gut und hat dich lieb. Was nur schön ist, das ist von Gott. Auch dir zu lieb malt Er die Blüth' am Baum so schön weiß und roth. Auch dir zu lieb färbt Er Laub und Gras so schön grün. Auch dir zu lieb macht Er, daß der Thau so schön roth und gelb, und blau und grün strahlt. Was nur gut ist, das kommt von Gott. Das Brod, das so wohl schmeckt, gibt er dir. Er gibt dir die Milch, die so frisch und so süß ist. Auch das Obst, das du so gern issest, kommt von ihm.

Was du nur hast, hast du von Gott. Auch dein Haus und dein Kleid gab Er dir. Auch den Schlaf, der dir so wohl kommt, schickt Er dir. Er macht, daß du lebest und frisch und roth bist. Und Gott sorgt nicht nur für dich. Er nährt den Wurm im Staub'. Er tränkt die Blum' im Gras. Doch ist Ihm nichts in der Welt so lieb, als der Mensch. Dich, und was nur Mensch heißt, liebt Er, wie das Bild im Aug'.

Mein Kind! Gott ist ganz gut, und in Ihm ist nichts, das bös ist. Gott liebt und thut nur, was recht und gut ist. Gott haßt die Sünd', und was bös ist. Gott will, du sollst auch gut, und nicht bös seyn. Gott liebt das Kind, das gut und fromm und brav ist."

So zu lesen in einem Lehr- und Lesebüchlein „Erster Unterricht von Gott für die lieben Kleinen" München 1839. Da spürt man, wo die Quellen liegen. An ihnen kann sich der Herr Theologus von seinen dürren Fachbüchern erholen. Vielleicht lernt er dann auch, schlicht und lebendig und von Herzen den Kindern vom lieben Gott zu erzählen. Er kann sich aber auch bei Tauler, J. M. Sailer oder Alban Stolz erquicken. Vor allem aber wartet auf uns alle das große Bilder- und Geschichtenbuch der Bibel; das Lebensbuch mit seiner Registerfülle: mit seinen Geschichten und seinen Liedern. Das rätselvolle Buch, dessen goldener Schlüssel das Neue Testament ist; dieser Schlüs-

sel schließt uns auch die andern geheimnisvollen Gemächer auf: die der Patriarchen und der Propheten, die der Geister und der apokalyptischen Tiere ...

In Gottes Wort wird jede Sprache fromm. Auch unser Deutsch kann in keine bessere Schule gehen. Auch unser Deutsch hat keine schönere, reichere Möglichkeit, als all seine Register dem göttlichen Anhauch zur Verfügung zu stellen. Mag unsere Stimme noch so bescheiden sein, Gott ist gütig, er lacht unser nicht. Er hat alle großen und kleinen Stimmen geschaffen. Er läßt jede teilnehmen an dem Lobpreis, der der Sinn der ganzen Schöpfung ist.

Österreich und Deutschland

HUBERT BECHER SJ

Es war ein folgenschwerer Akt, als Friedrich Barbarossa am 17. September 1156 in Regensburg die Markgrafschaft Österreich, etwa dem heutigen Niederösterreich entsprechend, zum Herzogtum erhob, dieses Erblehen seinem Oheim Heinrich und dessen Gemahlin Theodora sowie deren Söhnen und Töchtern verlieh und es zugleich sozusagen aus der Vollverpflichtung aller übrigen Lehen des Reiches entließ, indem der Herzog nur zur Teilnahme an den in Bayern angesagten Reichstagen und zur Heeresfolge in den seinem Land benachbarten Gebieten verpflichtet war.[1]

Altertum und Mittelalter

Das Land, das schon in der Stein- und Bronzezeit mit dem übrigen Süden Deutschlands eine einheitliche Geschichte hatte, wurde 803 von Karl dem Großen im Zuge der politischen Ordnung des von den Bayern kolonisierten Südostens als Ostmark gegründet und 976 als Markgrafschaft wiederhergestellt. Der Grenzschutz ergab von selbst eine straffe und eigene Organisation und ein eigenes staatliches Leben, das dann durch die Urkunde Friedrich Barbarossas, das privilegium minus, noch eine deutlichere und stärkere Ausprägung erhielt. Als einziges Herzogtum ohne eigenes Stammesvolk, unter stetem Zuzug von Bayern und Franken, durch 270 Jahre vom gleichen Geschlecht der Babenberger regiert, ohne Reichsritterschaft und ohne Reichsstädte, bildete Österreich ein besonders geschlossenes und machtvolles Gebiet, das sich immer mehr ausdehnte. Die in den Wirren der Völkerwanderung eingesickerten Slawen gingen mehr und mehr im deutschen Volkstum

[1] *M. G. H. Legum* S. IV t. 1, 220—223.

auf. Je gesicherter die Verhältnisse waren, desto mehr erwies sich die Donau als große Verbindungsstraße. Der Handel, an dem besonders niederrheinische Kaufleute Anteil hatten, ließ die österreichischen Städte aufblühen. Es entstand eine besonders reiche und hohe Kultur, die den Babenberger Hof in Wien zum berühmtesten des ganzen Reiches machte. Der Elsässer Reinmar der Alte und Walther von der Vogelweide bezeugen es.

Kirchlich blieben die österreichischen Lande von den alten Bistümern Salzburg, Passau, Regensburg und Bamberg abhängig bis in das 18. Jahrhundert hinein. Fast wichtiger noch als die Verwaltung war auf religiösem Gebiet der Einstrom der volksreligiösen Andachten und Gebräuche. Die Verbindung mit Byzanz ließ umgekehrt manches religiöse Volksgut aus dem Orient einfließen, und Österreich gab es an das übrige Deutschland weiter. Die von den Slawenaposteln Cyrill und Methodius ausgehende Mission bildet zum Teil die Grenze des vom Westen und von Österreich ausgehenden kirchlichen Einflusses, obwohl auch diese Grenze nicht selten überschritten wurde.

Die politische Sonderstellung des Landes seit 1156 führte nun nicht etwa dazu, die Verbindung mit dem Reich zu lockern. Eher ist das Gegenteil festzustellen: die österreichischen Herzöge beteiligten sich rege am Leben des Reiches und sie unterstützten weit über ihre Verpflichtungen hinaus den Kaiser. Das geschah nicht immer aus selbstloser Reichstreue; die gewährte Hilfe brachte manchen Machtgewinn, der aus den österreichischen Gebieten, die sich bis nach Kärnten und Krain hin erstreckten, politisch eines der kraftvollsten Territorien des Reiches, wirtschaftlich wohl den wichtigsten Träger des Handels zwischen West und Ost, Nord und Süd, kulturell eines der blühendsten Länder der deutschen Kultur machte.

Nach dem Tod des letzten Babenbergers in der Schlacht an der Leitha 1246 geriet Österreich während des Interregnums in die Hand Ottokars II. von Böhmen, dessen Regenten seit 1085 die vom deutschen Kaiser verliehene Königskrone trugen. Das Land, dessen Hauptstadt Prag seit 973 Bistum und bis 1344 kirchlich von Mainz abhängig war, stand schon lange unter deutschem Einfluß, und gerade Ottokar förderte die deutschen Siedler und ihre Kultur, deren Strahlkraft bis tief hinein in das Mährische reichte und sich vielfach mit dem von Methodius gebrachten östlichen Christentum zusammenfand. Es hieße, Auffassungen des 19. Jahrhunderts in die frühere Zeit hineintragen, wollte man die Staatengründung Ottokars als eigentümlich slawisch dem deutschen Wesen entgegensetzen.[2]

---

[2] *Oskar Halecki,* Grenzraum des Abendlandes. Eine Geschichte Ostmitteleuropas (528 Seiten) Salzburg 1957, O. Müller. Es ist ein Verdienst des polnischen Gelehrten, wohl zum erstenmal die Geschichte jener Völker und Länder einheitlich geschrieben zu haben, die zwischen dem osteuropäischen, stark durch den mongolischen Despotismus geprägten Rußland und dem deutschen Reich liegen. Schade ist nur, daß H. grundsätzlich die politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Lebensäußerungen der deutschen Stämme anders bewertet als die der slawischen Völker. Doch ist das jeweils leicht zu erkennen und darum auch leicht richtigzustellen. Das Buch bietet reiche Belege für den Einfluß des europäischen Westens, der zeitweise bis tief in die Ukraine hineinreicht und den glücklichen Begriff eines „Ostmitteleuropa" rechtfertigt.

Die Habsburger

Der von Rudolf von Habsburg geführte Krieg gegen die das Reichsrecht verletzende Machtausdehnung Ottokars und dessen früher Tod stempeln die Herrschaft des Böhmenkönigs über die österreichischen Länder zu einer Episode. Der deutsche König übertrug die babenbergischen Lehen seinen Söhnen. Damit wurden Österreich und das Haus Habsburg bis 1918 sozusagen identisch. Der Zeitpunkt 1276 war insofern folgenschwer, als die Habsburger im Begriff standen, im Südwesten des Reiches, im ehemaligen karolingischen Zwischenreich, ein geschlossenes Machtgebiet zu gewinnen, jetzt aber sowohl durch die kaiserlichen Aufgaben wie durch den östlichen Neubesitz gezwungen wurden, ihre Kräfte zu verzetteln. So erfuhren die „vorderösterreichischen Lande" nicht jene Abrundung, wie sie von den Habsburgern geplant war und nach Lage der Verhältnisse durchaus im Bereich der Möglichkeiten lag. Ja, ihre herrische Art, die durch den weitgespannten Besitz sozusagen aufgerufen wurde, weckte Gegenbewegungen, deren wichtigste zur Gründung der schweizerischen Eidgenossenschaft und damit schließlich zur Trennung des zentralen Alpengebietes vom Reich führte.[3] Immerhin bedeutete es für Österreich eine stärkere Bindung an den deutschen Westen, daß das Herrscherhaus ebenfalls dort beheimatet war. Von ungleich größerem Gewicht war, daß die österreichischen Habsburger seit 1438 fast ununterbrochen bis zum Ende des Reiches 1806 deutsche Könige und Kaiser waren. Österreich war und blieb ihre eigentliche Machtquelle und seine Hauptstadt Wien der Mittelpunkt des Reiches. So heißt es in einem Gutachten der Räte Ferdinands II. (1635): „Wenn man erwägt, aus welchem Brunnquell Ober- und Unter-, Vorder- und Inner-Österreichische Länder, die Königreich Ungarn und Böheimb, das Herzogtumb Mailand und viel andere ansehnliche Länder auf dieses hochlöbliche Haus kommen, wird sichs befinden, daß, obzwar matrimonia mit darzue administriert, jedoch principaliter vom Römischen Kaisertum und Römischen Reich solche staatliche accessiones hergeflossen und wider alle nemicos und deren machinationes mit weniger durch Kaiserliche Autorität, denn eigne und der Länder Macht beschützt werden."[4]

Daß 1310 Böhmen an die Luxemburger kam, und dieses Geschlecht bis 1437 fast durchweg die Kaiser stellte, verstärkte den deutschen Einfluß in Böhmen und die mit ihm verbundenen nichtdeutschen Länder Ostmitteleuropas. Die gemeinsamen Anliegen ließen Habsburger und Luxemburger meist zusammengehen, führten zu manchen Heiraten und brachten schließlich Österreich die Anwartschaft und den Besitz all der Länder, die das spätere Österreich-Ungarn umschloß.

---

[3] Vgl. das für die Jugend geschriebene, waffenfreudige Buch von *Hans Witzig:* Von Morgarten bis Marignano. Die große Zeit der alten Eidgenossen (220 S.) Zürich 1957, Orell Füssli. DM 7,50.

[4] Zitiert in *Adam Wandruszka,* Das Haus Habsburg. Die Geschichte einer europäischen Dynastie (226 S.) Stuttgart 1956, Vorwerk, S. 23.

Ausdruck des Machtgefühls, das die Habsburger beseelte, war die Fälschung des privilegium majus durch den genialen Rudolf IV. (1358—65). Er antwortete damit auf die Goldene Bulle Karl IV. (1356), die den Herzog von Österreich wesentlich hinter die Rechtsstellung der Kurfürsten einordnete. Noch wichtiger waren vielleicht der Bau der Stefanskirche und die Gründung der Universität Wien (1359 bzw. 1365), die das Kulturbewußtsein Österreichs bezeugten.

Wenn auch die eigentümliche Gestalt Friedrichs III. (1440—1493) und seine — die längste — kaiserliche Regierungszeit durch ein außerordentliches Mißverhältnis von tatsächlicher Macht und weitausgreifenden Planungen gekennzeichnet waren, so wurde doch gerade in dieser Zeit der Grund zur Verbindung mit Burgund und im Gefolge mit der spanischen Welt gelegt. Das Haus Österreich, die casa d' Austria, die maison d' Autriche bekam europäischen, ja Weltcharakter. Wien wurde zu einem der großen Mittelpunkte Europas. Die österreichischen Lande, die immer stärker zusammenfanden,[5] bereicherten sich durch die Gesamtkultur, die der Westen und Süden Europas in den geistig so bewegten Jahrhunderten der Renaissance, des Humanismus, des Barocks schufen und zu der das Donaugebiet gewichtige Beiträge leistete. Zumal der Barock wird zur sichtbaren Gestalt eines Geistes, der sich Romanisches und Slawisches einverleibte (die weichere Formsprache des österreichischen Barock), in deutscher Sprache übernationale Gedanken ausdrückte und die Heimstätte eines Universalismus aus römischer und katholisch abendländischer Überlieferung wurde.[6]

Von der Reformation bis zur Aufklärung

Doch bevor sich dies alles entfalten konnte, mußte Österreich durch die Prüfungsjahre der Reformation, die es bis in seine Grundfesten erschütterte. Daß sich die neue, von Sachsen herkommende Lehre wie auf Sturmesflügeln ausbreitete, beweist mehr als vieles andere, wie sehr der südöstliche, doch politisch stark in sich stehende Teil des deutschen Reiches mit dem Ganzen verbunden war.[7] Es ist wissenschaftlich hinreichend gesichert, daß nicht die religiösen Mißstände oder antirömischen Affekte ausschlaggebend für die Hinneigung zum neuen Glauben waren. Die Reformation ist hauptsächlich aus sozialen Ursachen zu erklären. Die Bergknappen und Bauern waren arm. Den Adel drängte es zum Kirchengut. Vor allem aber: er stand gegen das Herzoghaus, das wie alle abendländischen Herrscherhäuser die Stände mehr und mehr entmachtete und eine absolutistische Regierungsform aufbaute.

---

[5] Vgl. *Hermann Gsteu,* Geschichte Österreichs (554 Seiten) Innsbruck 1956, Tyrolia. DM 14,80. S. 193. — Eine volkstümliche, zuweilen allzu vereinfachende Darstellung.

[6] Spectrum Austriae, hrsg. von *Otto Schulmeister* (735 Seiten) Wien 1957, Herder. DM 60,—, 554—582. Eine Festgabe zum tausendjährigen Jubiläum, die ein allseitiges Bild des jetzigen Österreich bietet.

[7] Vgl. *Karl Eder,* Der steirische Landeshauptmann Siegmund v. Dietrichstein und seine Stellung zur Reformation, in Festgabe Jos. Lortz I, Baden-Baden 1958, Grimm. S. 305—342.

Mit Recht hat man gesagt, wären die Habsburger protestantisch geworden, so wäre der Adel katholisch geblieben.[8] Das Aufkommen von Massenbewegungen in den letzten Jahrzehnten hat uns gelehrt, daß eine neue Parole, die ein Volk in einem Zustand der Unzufriedenheit und Unruhe trifft, wie eine messianische Botschaft aufgenommen wird und in kurzem das Gesicht der Öffentlichkeit bestimmt. Ist die Welle abgeebbt, so verwundern sich die Menschen selbst, wie sie sich hatten hinreißen lassen können, und sie beteuern, nicht innerlich dazu gehört zu haben. Etwas Ähnliches erlebte auch Österreich in den Jahrzehnten der reformatorischen Wirren.[9]

Bis 1590 etwa vermochten die Habsburger nur den Sieg der Protestanten zu verhindern. Das Konzil von Trient schuf eine klare Lage. Die Gewährung des Kelches, der Kommunion unter beiden Gestalten, der durch Jahrzehnte fast wie der Schlachtruf des Volkes gewesen war und den der Kaiser zur Befriedung seines Landes vom Papst erbeten hatte, spielte keine Rolle mehr, auch ein Beweis dafür, daß es sich nicht um eine wesentliche und innere Forderung handelte, sondern um eine äußerliche Losung in einer verworrenen Zeit. Da es die politischen Verhältnisse erlaubten, begann die Regierung, von dem aus dem Augsburger Religionsfrieden stammenden Recht (cuius regio eius religio) Gebrauch zu machen. Diese Maßnahme muß nach den Auffassungen jenes Jahrhunderts, nicht nach unserem Lebensgefühl bewertet werden. Mit Recht macht A. Wandruszka darauf aufmerksam, daß die pietas Austriaca und die clementia Austriaca, also die habsburgische Nachsicht so sprichwörtlich geworden waren, daß das harte Vorgehen gleichsam als Bruch der herkömmlichen Spielregel den Habsburgern ärger angekreidet wurde als weit grausamere Maßnahmen der Regierenden anderer Länder.[10]

Viel wichtiger jedoch war bei der Rekatholisierung des Landes die neue Missionierung, bei der hauptsächlich die neuen Orden tätig waren. Wie sich im Mittelalter vom Westen her die Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser u. a. niederließen und das Land mit Klöstern übersäten, so daß sich noch im gegenwärtigen Restösterreich 8% der gesamten Benediktinerniederlassungen befinden, so kamen auch damals aus dem übrigen deutschen Reich, aus Italien und Spanien die neuen Ordensleute, die in Stadt und Land ihre Tätigkeit entfalteten. Noch heute wird der Reisende allenthalben feststellen, wie das Land durch sie geprägt wurde. Die kirchlichen und dann auch die weltlichen Gebäude, die Volksfrömmigkeit, Sitten und Gebräuche verkünden noch nach 300 Jahren, daß das religiöse und kulturelle Leben eine ungemein große Kraft gehabt haben müssen und daß die Rekatholisierung alles andere war als ein Ersticken der Seele des Volkes. Macht und Geist wirkten zusammen; aber der Geist hatte die Führung.

---

[8] *Gsteu*, a.a.O. S. 206.

[9] *Grete Mecenseffy*, Geschichte des Protestantismus in Österreich (232 S.) Graz 1956, H. Böhlaus Nachf. DM 14,80. Die Verfasserin beachtet diese Tatsache wohl zu wenig, auch wenn zuzugeben ist, daß viele Neugläubige echt und innerlich ihrer Religion anhingen.

[10] A.a.O. S. 150.

Der 30jährige Krieg schwächte die Macht des Kaisers im Reich empfindlich, zeigte aber auch die Verbundenheit des Ganzen.[11] Die Stammlande erhielten dadurch noch erhöhte Bedeutung. Die Kriege, die die Kaiser gegen Frankreich und die Türken zu führen hatten, zogen indes viele aus dem Reich an den Hof des Kaisers und unter seine Fahnen. Auf den Reichstagen und in der Reichspolitik war er der Hort der katholischen Reichsstände; aber auch protestantische Fürsten, wie etwa Hannover, waren mit ihm eng verbunden. Mehr und mehr wandelte sich die Macht zu einem moralischen Einfluß, den die Menschen, weniger die Institutionen ausübten. Die Landgewinne im Osten führten zu großen Siedlungen reichsdeutscher Bauern und Bürger. Die Gewinne aus dem spanischen Erbfolgekrieg festigten die Beziehungen insbesondere zu den Niederlanden und bestimmten weithin die Entwicklung und Wandlung der Kultur und der Geisteshaltung.

Indes brachte der Beginn des 18. Jahrhunderts eine Wende. Wenn auch in Maria Theresia dem Land eine Herrscherin entstand, die kaiserliche Kraft und menschliche, mütterliche Güte bis zur Vollkommenheit vereinte, offenbarte ihr Regierungsantritt doch, daß die Einheitsgedanken im Schwinden begriffen waren und die einzelstaatlichen Gewalten die volle Souveränität anstrebten. Der Raub Schlesiens schlug dem österreichischen Staat die erste, schwere Wunde. Der Verlust eines so reichen Landes war noch das geringste Übel. Viel unheilvoller war, daß Österreichs Stellung im Reich geschwächt und die Verbindung zur Ostsee im wesentlichen verloren war. Viele Schlesier hatten bis dahin in Wien gelebt und gewirkt. An Stelle des kulturellen, kirchlichen, politischen und wirtschaftlichen Austausches, der das deutsche Österreich und das deutsche Schlesien verband und der sich auch unablässig auf das böhmisch-mährische Zwischenland auswirkte, trat jetzt ein Zustand, der Böhmen zu einem Grenzland machte, in dem der deutsche Kultureinfluß mit der Entfernung von Wien abnahm; und dies am Vorabend des erwachenden Nationalismus, der zumal im tschechischen Volk die stärksten antideutschen und panslawistischen Bestrebungen auslöste.

Zu dieser Veränderung kam der zentralistische Geist des aufgeklärten Absolutismus, der die bisher wohl von der Regierung und dem Kaiserhaus unterstützten, aber wesentlich aus dem Eigenen lebenden und handelnden Kräfte dem neuen Wohlfahrtsstaat unterwarf, sie zu politischen Werkzeugen und Mitteln herabsetzte und durch die Sprachenerlasse und andern Maßnahmen Josephs II. die fremden Volkstümer beunruhigte. Es ist bekannt, daß der Kanzler Kaunitz und Maria Theresias Leibarzt van Swieten, der eine aus dem böhmisch-mährischen Raum — aber auch in Westfalen begütert —, der andere aus den österreichischen Niederlanden stammend, die Aufklärung in Österreich zum Sieg führten und den „Josephinismus“ schufen. In Verbindung mit den bayrischen Illuminaten und der Universität

[11] Als Einzelbeleg sei hingewiesen auf die beiden Untersuchungen von *Joseph Seidler:* Untersuchungen über die Schlacht bei Lützen 1632 (149 S.) Memmingen 1957, Seidler. DM 7,50; Das Prager Blutgericht 1633 (39 S.) Memmingen 1951, Seidler. DM 1,25.

Freiburg i. Br. entwickelte sich ein neuer Geist, der von einer dünnen, aber um so einflußreicheren Schicht von Intellektuellen getragen war und die barocken Jahrhunderte abschloß, wenigstens in den höheren Beamtenkreisen und vielfach auch beim höheren Klerus. Es ist hier nicht der Ort, die Verdienste des Josephinismus darzustellen. Durch die Schaffung eines neuen Diözesansystems wurde jetzt erst die Vereinigung mit den bayrischen Bistümern Passau, Regensburg und Salzburg sowie mit Bamberg gelöst, wenn damit auch nicht die „letzte Verbindungsbrücke zwischen Österreich und dem Reich" zerstört wurde, wie Krusey meint.[12] Die Gründung und Fundierung von neuen Pfarreien (in Ungarn über 1000, in Niederösterreich über 260) war zweifellos eine große Tat, schmälerte aber den Einfluß der Klöster und schloß das kirchliche Leben mehr in die Verwaltungsbezirke des Staates ein.[13]

Der schon von Joseph I. und Karl VI. ins Auge gefaßte,[14] unter Joseph II. mehrfach und mit stärkerem Nachdruck unternommene Versuch, durch einen Tausch Bayerns und der Niederlande Österreich geographisch abzurunden und seine Stellung im Reich fester zu verankern, scheiterte hauptsächlich an dem Widerspruch und der Politik Friedrich II. von Preußen, der damit Österreich und seiner Stellung im Gebiet des deutschen Reiches die zweite große Niederlage bereitete. Wenn auch der Nachfolger Josephs II., Leopold II., den Zentralismus lockerte, die Eigenart der einzelnen Länder mehr berücksichtigte und auf ihre Mitwirkung im Staatsganzen Wert legte,[15] so trat doch das Land in das Zeitalter der Revolution mit einer Belastung ein: seine Völker waren unruhig geworden. Auch dies muß in Rechnung gestellt werden, wenn wir feststellen, wie müde, unentschlossen und langsam Österreich den kriegerischen, politischen, gesellschaftlichen Wirren der Revolutionsjahre und der napoleonischen Zeit begegnete. Die Zukunft wirft schon ihre Schatten voraus, da das Licht der Vernunft nur mehr die Natur und die irdischen Tatsachen bestehen läßt, und den göttlichen Prägestempel auf Staat, Thron, Kirche, Autorität, Gemeinschaft tilgt.

1789—1848

In den Erschütterungen der napoleonischen Zeit stürzten Reich und Kaiserherrlichkeit, schon längst geschwächt und von innen her ausgehöhlt, zusammen. Viele Deutsche waren ebenso enttäuscht über die unverhüllte Machtgier der Fürsten wie über die Schwachherzigkeit des Kaisers, der 1806 die alte Krone niederlegte. Zum Teil gewann allerdings Österreich die Sym-

[12] Vgl. *K. O. v. Aretin,* Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reiches, Festgabe s. Lortz II, 209.

[13] Vgl. *Ferdinand Maaß,* Der Josephinismus IV. (XXIV und 668 S.) Wien 1957, Herold. Mit diesem Buch ist das im wesentlichen die Forschung abschließende Werk vollendet. S. besonders S. 75—120.

[14] *Wandruszka,* a.a.O. S. 155.

[15] *Wandruszka,* a.a.O. S. 179.

pathien vieler Deutscher zurück durch seine Erhebung 1809 und durch die unverkennbare Erneuerung seiner inneren Kraft, von der auch die Literatur Zeugnis ablegte: mit Christian von Zedlitz beginnt die politische Dichtung; Friedrich v. Schlegels Wiener Vorlesungen über die Geschichte in Wien 1810 erregten größtes Aufsehen.

Die Staatsmänner Stadion und Metternich, beide aus dem Westen Deutschlands, bestimmten die innere und äußere Politik des Landes. Mit ihren Mitarbeitern, die zum Teil ebenfalls Wahlösterreicher waren, bereiteten sie den endgültigen Kampf gegen Napoleon vor. Dem Befreiungskrieg, in dem die Wiedergeburt und die Erhebung Preußens zwar den größten Glanz ausstrahlten, gab Österreich erst das entscheidende Schwergewicht. Zugleich bemühte es sich, wieder Einfluß auf das übrige Deutschland zu gewinnen, wie etwa der Vertrag von Ried deutlich macht, in dem es Bayern auf die Seite der Verbündeten zog.

Schon während des Krieges entschied sich Kaiser Franz von Österreich, beraten von Metternich, dahin, das alte Römische Reich nicht zu erneuern, obwohl ihn die zahlreichen Beweise der Anhänglichkeit, die er bei seiner Rückkehr aus Frankreich in Süddeutschland erlebte, zeitweilig anders denken ließen.[16] Um allen Schwierigkeiten zu entgehen, verzichtete Metternich auch von vornherein auf die Wiedererwerbung der vorderösterreichischen Lande. Ihm war der Besitzzuwachs in Italien, der mit den österreichischen Ländern unmittelbar verbunden war, wichtiger. Aus der Sicht seiner Europapolitik und aus seinen Erfahrungen mit den deutschen Fürsten schien es ihm richtiger, in einem locker gefügten deutschen Bund durch diplomatische Kunst den Einfluß Österreichs geltend zu machen. Dazu kam, daß er, Vertreter des Staates und Sachwalter der legitimen und legitimistischen Monarchie, die Volksbewegung und ihren Einfluß verabscheute: alles für, aber nichts durch das Volk! Wenn er sich auch der Feder und der werbenden Kraft der Romantiker und der Romantik bediente, insofern sie die Restauration unterstützten, verabscheute er die Botschaft der deutschen Romantik an Europa.

Der glanzvolle Wiener Kongreß vereinte die europäischen Staatsmänner im Mittelpunkt des Kontinents. Er zog auch die Augen aller Deutschen auf sich. Ganz abgesehen von den politischen Verhandlungen und ihren Ergebnissen erschien die österreichische Kultur, das Theater und die Musik, deren Höhepunkt der Rheinländer Beethoven darstellte, als der Inbegriff auch des gesamtdeutschen Wesens, dem widerwillig selbst Preußen huldigte, auch wenn die Sachwalter des zur Souveränität und Mitbestimmung strebenden Volkes und die von Napoleon ihrer Selbständigkeit beraubten kleineren Herren in ihren Hoffnungen enttäuscht wurden. „Nicht die Freiheit und die Lebensbedürfnisse der Völker, sondern staatliche Restauration und Gleichge-

[16] *Karl Griewank*, Der Wiener Kongreß und die europäische Restauration (408 S.) Leipzig 1954, Koehler und Amelang. DM 10,50. S. 154f.

wicht der Mächte waren die Parolen der Stunde mit dem Ziel eines festen Systems von monarchischen, inneren Umbruchstendenzen enthobenen Staaten unter Vorrang der Größeren. Die in der klassischen Diplomatie des 18. Jahrhunderts ausgebildeten Regeln und Grundsätze triumphierten noch einmal über alle Ansätze revolutionärer Neugestaltung aus den inneren Kräften der Völker."[17] Nicht nur E. M. Arndt, der schon 1803 an Stelle der Gaukelei des alten politischen Gleichgewichts das Gleichgewicht der Gerechtigkeit im Sinn einer natürlichen Lebensgemeinschaft der Völker gefordert hatte, auch der aus den vorderösterreichischen Landen stammende Freiherr Johann von Wessenberg und der in Schwaben beheimatete Graf Stadion, die immer wieder den Blick Österreichs auf Süddeutschland, auf Besitz statt Diplomatie lenkten, unterlagen.[18]

So gingen Österreich und Deutschland zwar äußerlich einigermaßen geordnet aus den Revolutionswirren hervor. Metternich, der baron de balance, hielt durch seine geschickte, bis zur Meisterschaft ausgebildete Einflußnahme bei den einzelnen Regierungen und im Bundestag zu Frankfurt, aber auch durch Polizeimaßnahmen, Beschlüsse und Untersuchungskommissionen das Ansehen und die Macht Österreichs aufrecht. Nach wie vor sammelten sich in Wien Wirtschaftler, Bankleute, Industrielle, Künstler, Literaten und Politiker aus ganz Deutschland, denen das Land ein reiches Aufblühen verdankte.[19] Trotz aller Verbote wuchs die innere Volksbewegung, die das Metternichsche System ablehnte. Vor allem entstanden im Innern des Vielvölkerstaates unter dem Einfluß der Romantik die verschiedenen nationalen Bewegungen, die eine Lockerung der Staatsverhältnisse im Sinn eines echten Förderalismus anstrebten. Der Tscheche Palacky kann als der größte Verfechter einer solchen Neuordnung gelten, und auch der Ungar Deák vertrat 1865 diese Auffassung.[20]

1848—1918

Die Revolution von 1848 offenbarte die politischen und kulturellen Wirklichkeiten; die Frankfurter Nationalversammlung zeigte den Gegensatz der Groß- und Kleindeutschen. Wenn auch das Scheitern der Verhandlungen scheinbar die alten Zustände zurückbrachte, so konnte es doch nur eine Frage der Zeit sein, daß sich die Lage von Grund auf änderte. Mit der Ernennung Bismarcks 1862 zum preußischen Staatsminister gewann die reine Machtpolitik das Übergewicht und brachte die großdeutsche Politik Schwerlings zum Scheitern. Im Prager Frieden vom 23. 8. 1866 erzwang Preußen das Ausscheiden Österreichs aus dem Deutschen Bund.

Dennoch ist nicht zu übersehen, daß sich in der Zeit von 1848 bis 1866

[17] *Griewank*, a. a. O. S. 107.
[18] Ebd. S. 111, 124f., 319, 337 u. a.
[19] Spectrum Austriae S. 141f.
[20] Spectrum Austriae S. 152.

das Gefühl der Zusammengehörigkeit auf vielen Gebieten stärker als vordem regte. Die katholische Bewegung, die seit 1848 die Bevormundung durch den Staat bekämpfte, führte Deutsche und Österreicher zusammen. Eine Reihe von allgemeinen deutschen Katholikentagen, die als Gegenwehr gegen die Angriffe eines rein diesseitigen, zum Teil materialistischen Zeitgeistes, im Revolutionsjahr 1848 entstanden, wurden auf österreichischem Boden gehalten, so in Linz 1850, in Wien 1853, wieder in Linz 1856, in Salzburg 1857, in Prag 1860 und noch 1867 in Innsbruck. Viele Deutsche sahen in Österreich, das vor 1848 als Ausgangspunkt der Reaktion gegolten hatte, den Hort der Freiheit gegenüber der gewaltsamen, auf das Heer gestützten Politik Preußens, und zahlreiche hervorragende Männer der Politik und des Geistes wanderten nach 1866 dorthin aus. Ein Wilhelm Emmanuel Ketteler forderte 1867 in seiner Schrift „Deutschland nach dem Kriege 1866" die künftige enge Verbindung Österreichs mit Kleindeutschland.[21]

Ungleich folgenschwerer war die innere Umwandlung, die Österreich in seinen Ländern erfuhr. Das Erwachen der Nationalitäten war nicht aufzuhalten. In der Monarchie lebten 47% Slawen, 24% Deutsche und 20% Magyaren. Bisher waren die Deutschen ganz eindeutig das Staatsvolk gewesen. 81% der Beamten an den Zentralämtern kamen aus ihren Kreisen. Zwar wurden selbst hohe und höchste Stellen immer wieder auch von Mitgliedern anderer Nationen besetzt, verwaltet jedoch wurde das Land von einer deutschen Beamtenschaft. Das Herrscherhaus fühlte sich seit jeher allen gleich verpflichtet, wie sich z. B. Maria Theresia als allgemeine und erste Mutter aller ihrer Länder bezeichnete.[22] Auch Franz Joseph I. war bis 1866 ein „Deutscher Fürst" gewesen, näherte sich aber nach 1866 — im Gegensatz zur Beamtenschaft — immer mehr der Auffassung, daß die Habsburger Monarchie „im Interesse Europas, im Interesse der Humanität selbst Haus und Hort für die kleinen, in Mitteleuropa lebenden Völker gegen das unabsehbare und unnennbare Übel einer Universalmonarchie Rußlands" sei. So hatte es Palacky schon 1848 formuliert.[23] Im Mai und Juni machten Tschechen, Slowenen, Ruthenen und Kroaten wahre Pilgerfahrten nach Moskau.[24] Noch gefährlicher war der Druck, den die Magyaren, die „Preußen" der Donaumonarchie, auf den Staat ausübten.[25] Sie erreichten 1867 den „Ausgleich", so daß die Donaumonarchie zur k. u. k. Doppelmonarchie wurde, in der nur der Herrscher der stärkste, aber auch der letzte Einigungsfaktor

---

[21] *Georg Schreiber,* Deutschland und Österreich (192 S.) Köln 1956, Böhlau. S. 68.
[22] *Wandruszka,* a. a. O. S. 169.
[23] Ebd. S. 195.
[24] *Karl Eder,* Der Liberalismus in Altösterreich. Geisteshaltung, Politik und Kultur (278 S.) Wien 1955, Herold. DM 13,80. S. 155.
[25] *György Falady, Maria Tatâr* und *György Páloczi-Horváth,* Tragödie eines Volkes. Ungarns Freiheitskampf durch die Jahrhunderte (168 S.) Wien 1957, Europa-Verlag. DM 14,80. Der erste Teil, ein parteiischer, nationalistischer Überblick über die ungarische Geschichte, ist wissenschaftlich wertlos; der zweite Teil gibt die Geschichte von 1944 bis 1956, mit vielen Tatsachen, aber ohne ruhige Sachlichkeit; der dritte berichtet die Ereignisse des ungarischen Aufstandes im Oktober und November 1956.

war.[26] Diese Entwicklung mußte ein Palacky ablehnen. Noch 1872 erklärte er unter dem Eindruck der russischen Politik und der in den beiden Hälften des Reiches, zumal in dem von den Ungarn beherrschten Osten verbreiteten Haltung: „Wer auch nur bedenkt, unter welchen Bedingungen eine russische Universalmonarchie verwirklichbar wäre, wird gewiß nicht erstaunen und wird es mir um so weniger verübeln, daß ich in ihr ein unsägliches Übel, ein Unglück ohne Ende und Maß erblickt habe und auch heute noch erblicken müßte. Da die tapferen Völker sich alle zur Wehr setzen würden, und zwar mit dem Einsatz des letzten Groschens und des letzten Blutstropfens, würde sie nichts anderes bedeuten als die gewaltsame Überwindung, die vollkommene Unterjochung und Versklavung des ganzen gebildeten Europas, die Unterdrückung und Erstickung aller freisinnigen und edlen Gedanken und Bestrebungen des Menschengeschlechtes."[27]

Es ist nicht unsere Aufgabe, die einzelnen Abschnitte der Entwicklung der geistigen, kulturellen, rechtlichen und wirtschaftlichen Bestrebungen der verschiedenen Staatsvölker, ihrer Erfolge und Mißerfolge darzustellen. Wir wenden uns ausschließlich der geistigen Wandlung des deutschen Staatsvolkes zu, das mit allen Mitteln versuchte, sein Übergewicht zu erhalten. Wenn das auch in der ungarischen Reichshälfte nach dem Ausgleich nicht mehr möglich war, so waren die Deutschen um so zäher im westlichen Teil der Monarchie und standen damit oft genug im Gegensatz zu ihrem Kaiser. Man kann, trotz einzelner positiver Leistungen, heute das Urteil fällen, daß der Liberalismus es war, der durch seine Unduldsamkeit und nationalistische Enge die ruhige Entwicklung störte und die eigene Überlegenheit, die schließlich Schönerer und sein Anhang als rassische Höherentwicklung verstanden, gegen die Bestrebungen aller Nichtdeutschen spielen ließ. Der Kaiser, „von dem ein näherer Weg zum bosnischen Maronibrater und zum galizischen Talmudjuden als zum sudetendeutschen Historiker der Wiener Universität führte"[28], versuchte immer wieder mäßigend einzuwirken. Er tat alles, was ihm verfassungsmäßig möglich war, um seine Völker zu einigen und zu versöhnen; „Das wird erst erkannt werden, wenn der Nationalsozialismus abgeklungen ist".[29] Wie die Liberalen um der angeblichen Toleranz willen das Konkordat von 1855 mit der katholischen Kirche bekämpften, in dem „die josefinistische Abdikation der Kirche vor dem Staat ihre Aufhebung" erfahren hatte,[30] so suchten sie zumal in den gemischten Provinzen alle kulturellen und politischen Selbständigkeitsbestrebungen möglichst zu unterdrücken oder wenigstens hinauszuzögern. In diesem Sinne konnte J. Roth mit dichterischer Zuspitzung und etwas einseitig sagen, daß „nicht unsere Tschechen, nicht unsere Serben, nicht unsere Polen, nicht unsere

[26] Spectrum Austriae S. 175.
[27] Ebd. S. 160.
[28] *Joseph Roth*, Gesammelte Werke III 407.
[29] *Eder*, a.a.O. S. 117.
[30] Spectrum Austriae S. 97.

Ruthenen verraten haben, sondern nur unsere Deutschen, das Staatsvolk."[31]

Diese Haltung trieb naturgemäß die anderen Völker in den Radikalismus. Es zeugt für das Heimatgefühl, das die Slawen trotz allem beseelte, und für die Gerechtigkeit, die sie im Kaiser verkörpert sahen, daß sie trotz alledem im Weltkrieg von 1914 erst gegen Ende den radikalen Gruppen folgten. Dagegen sahen die deutschen Österreicher im Deutschen Reich und in den Erfolgen der Bismarckschen Staatsführung mehr und mehr ihr Vorbild. Mit ihrer Heimat zerfallene Emigranten, wie z. B. v. Hormayr, hatten schon seit den Zeiten Metternichs dazu beigetragen, ein einseitiges und ungerechtes Österreichbild in Deutschland zu verbreiten.[32] Schon lange vor 1918 gab es viele, die wieder in Deutschland eingegliedert zu werden wünschten. Sie fanden lebhafte Unterstützung bei Reichsdeutschen, die glaubten, ihre Stammesgenossen in Österreich erlösen zu müssen. Die vom Liberalismus geförderte Los-von-Rom-Bewegung hatte eine ihrer Quellen im Deutschen Reich und spendete reiche Geldmittel. Diese Wandlung der Gesinnung bei den Deutschen Österreichs erklärt denn auch, weshalb viele der österreichischen Historiker das protestantisch-preußische Geschichtsbild übernahmen.

Die internationale Politik, die 1873, 1879, 1881 zu den bekannten Bündnissen Österreich-Ungarns und Deutschlands führten, schuf notwendigerweise eine Anlehnung der beiden Länder, durch die Österreich immer mehr in das Schlepptau der deutschen imperialistischen Politik geriet, so daß die eigene politische Konzeption zurückgedrängt wurde und immer mehr verblaßte. Zugleich jedoch erfuhr das Verhältnis der beiden Völker eine gewisse Entfremdung, da durch den Hochmut, das laute Wesen und die starken Worte („die schimmernde Wehr") des kaiserlichen Deutschlands der Österreicher in seinem berechtigten Selbstgefühl verletzt wurde.

Wenn auch 1866 der Donaustaat aus dem Deutschen Bund und aus Deutschland ausgeschieden war, blieben doch die Geschicke beider Staaten aneinander gebunden. Nur war Österreich mehr der leidende Teil. Auch seine Kulturhöhe wurde im eigentlichen Sinn verkannt und fast auf die Tatsache abgestimmt, daß Wien die Heimat des Walzers war und neben Paris etwas für die Modeschöpfungen bedeutete.

1918—1938

So kamen der Weltkrieg und sein unglückliches Ende 1918. Noch in den letzten Monaten hatte die deutsche Übermacht Österreich den Vertrag vom 12. 5. 1918 abgerungen, wonach beide Länder eine Zoll- und Wirtschaftseinheit bilden sollten. Durch die Zerschlagung der Österreichisch-Ungarischen Monarchie verblieb bei der Republik Österreich von 675000 qkm nur mehr

[31] Gesammelte Werke, Köln 1956, Kiepenheuer u. Witsch, I. 400. Der Dichter Joseph Roth hat in seinen großartigen Werken das Ende der Donaumonarchie mit Wehmut dargestellt, „den sanften Gesang des Bruders am Abendhügel" (Trakl).

[32] *Eder,* a.a.O. S. 98ff.

ein Besitzstand von 84000 qkm. Man kann die Pariser Friedensverhandlungen von 1918/19 sehr gut mit dem Rastatter Kongreß 1797/98 und den gleichzeitigen und nachfolgenden Verhandlungen in Paris bis zum Reichsdeputationshauptschluß in Regensburg 1803 vergleichen: Wer es verstand, sich am besten bei den Siegern einzuführen, kam ans Ziel seiner Wünsche. So gerieten viele Deutsche unter die Herrschaft der neuen slawischen Länder, und auch Gebiete, die zum größten Teil von Deutschen bewohnt waren (z. B. Ödenburg, die Hauptstadt des Burgenlandes), wurden, mitunter durch gelenkte Abstimmungen, den neuen Herren zugeschrieben. Die Bewohner des Rumpfstaates Österreich waren von Niedergeschlagenheit erfüllt. Die führenden Schichten waren geistig, wirtschaftlich, politisch und militärisch ganz auf den Großraum des alten Vielvölkerstaates bezogen gewesen[33] und wollten doch nicht auf die Sehnsucht, in einem Großstaat zu leben, verzichten.

Auch Deutschland war seelisch zusammengebrochen, und in der Gemeinsamkeit dieser Stimmung fand der Gedanke eines Zusammenschlusses großen Anklang. Oft wurde der Ausgang des Krieges als eine späte Rache des Unglücksjahres 1866 angesehen. Drei Parteien kristallisierten sich heraus, um das Staatswesen Österreichs demokratisch zu formen: 40% Christlich-Soziale, 40% Sozialisten und 20% Nationale. Von ihnen waren die letzten, die Liberalen und Großdeutschen von ehedem, ohne jede Einschränkung für eine Vereinigung mit Deutschland. Auch die Sozialisten proklamierten den „Anschluß", den ihr Führer, Otto Bauer, schon 1907 für den Fall vertreten hatte, daß die soziale Revolution komme.[34] Sie hofften, durch die Verbindung mit der deutschen Sozialdemokratie in die Lage zu kommen, den gemeinsamen Staat nach ihren Grundsätzen zu gestalten. Die Christlich-Sozialen endlich sahen in der Vereinigung mit den wacheren deutschen Katholiken eine religiöse, kulturelle und politische Hilfe. So wurde denn in das Gesetz vom 12. 11. 1918 über die Staatsform der „Anschluß" als Programmpunkt aufgenommen.[35]

Auch in Deutschland waren die gleichen Wünsche lebendig. Ähnliche Gründe wie in den österreichischen Parteien galten in den Kreisen des Zentrums, der deutschen sozialdemokratischen Partei und der Liberalen. Demzufolge schloß Otto Bauer „am 2. 3. 1919 einen Geheimvertrag ab, der den Anschluß vorbereitete, zugleich aber auch Österreich, das als Gliedstaat in die deutsche Republik aufgenommen werden sollte, nicht unbedeutende Sonderrechte sicherte".[36] Sowohl die Sieger, mehr aber noch die neuen Staaten des Donauraumes erblickten in dieser Vereinigung eine allgemeine Gefährdung der Zukunft und fürchteten, auf die Dauer erdrückt zu werden. Die von ihnen beherrschten Deutschen mußten selbstverständlich danach stre-

[33] Spectrum Austriae S. 195.
[34] Spectrum Austriae S. 319.
[35] Ebd. S. 318.
[36] Ebd. S. 319.

ben, wieder in den Verband eines deutschen Staates zu kommen. Dazu mußte sich auch die Wirtschaft ungünstig für die Nachfolgestaaten auswirken und eine rückläufige Bewegung stärken. So sahen die Österreicher ihren Plan gefährdet. „Als sich die Österreichische Delegation zu den Friedensverhandlungen nach Saint-Germain begab, rechnete man kaum mehr mit der Durchführbarkeit des Anschlusses. Man wollte vielmehr dieses Mittel als Handelsobjekt gebrauchen, um durch einen Verzicht auf anderen Gebieten Vorteile zu erreichen. Auch spätere Regierungen der Republik haben, als durch den Staatsvertrag von Saint-Germain längst die Würfel gefallen waren, sich gern dieses Pressionsmittels zu bedienen gesucht."[37] Die politischen Kämpfe in der Erörterung um den Anschluß bzw. den Nichtanschluß belasteten die Idee, zumal das erstarkende Deutschland in vielen Äußerungen das Selbstgefühl der Österreicher verletzte.[38] Das Ende war, daß der den Nationalisten nahestehende Kanzler Schober das Wort von „einem Volk in zwei Staaten" prägte. Während man nach der Niederlage die Bildung der Republik als ein Provisorium betrachtete, um der Not des Augenblicks zu steuern, gewann der Gedanke der Eigenständigkeit immer mehr Raum.

Es war vor allem das Verdienst des großen Europäers, des Kanzlers Seipel, daß er beim Völkerbund in Genf die inneren Lebensmöglichkeiten des Landes stärkte, die Hilfe des Auslandes erwirkte und ein österreichisches Staatsgefühl förderte. Dies geschah, ohne daß er je die kulturelle und geistige Verbindung mit Deutschland verleugnet hätte oder zu schwächen suchte. Er war in dieser Beziehung viel zu sehr Erbe und Mitarbeiter des aus Norddeutschland kommenden Freiherrn von Vogelsang, des Erweckers des sozialen Gedankens in Österreich, der A. W. Weiß OP, Karl Löwenstein, Hitze u. a.[39]

Im neuen Deutschland waren und blieben gewiß viele, die sich von Österreich eine „Ansichtskartenvorstellung"[40] machten. Aber nachdem sich die Hoffnungen auf eine politische Verbindung in das Nichts aufgelöst hatten, kamen doch viele ernstere Überzeugungen von der Zusammengehörigkeit der Deutschen auf.[41] Zumal vom Rhein führten viele Verbindungen nach Wien im Sinn des föderalistischen Gedankengutes. Die Erinnerung an die Vergangenheit war in den Gestaltungen der Kultur erhalten, besonders des religiösen Geistes, nicht nur in den Schöpfungen der Meister, sondern auch und gerade in der Breite des Volksgutes. Wie im alten Österreich Kameralisten, Wirtschaftler, Heerführer, Politiker, Männer des kirchlichen Lebens aus dem ganzen deutschen Reich ihre Kraft einsetzten, vollzog sich auch nach 1918 ein reger, vorübergehender oder dauernder Austausch von Wis-

[37] Spectrum Austriae S. 319.
[38] Die ganze Frage des Anschlusses ist in Spectrum Austriae S. 287—347 ausführlich dargestellt.
[39] *August Knoll,* Ignaz Seipel. Neue öst. Biographie IX, Sonderdruck Wien 1956, Amalthea Verlag.
[40] *Joseph Roth* III 391.
[41] S. besonders *Georg Schreiber,* Deutschland und Österreich, Köln 1956, Böhlau.

senschaftlern und Künstlern. Die katholischen Hochschulwochen in Salzburg vereinigten in jedem Jahr zahlreiche Männer und Frauen aus beiden Staaten. An den großen deutschen Katholikentagen nahmen immer auch führende österreichische Katholiken teil. Das Volksliturgische Apostolat, das von Klosterneuburg ausging, diente auch in Deutschland der Erneuerung des religiösen Lebens. Auf den Bodenseekonferenzen begegneten sich auf überstaatlicher Ebene Politiker, Soziologen und Kulturschaffende, um die gemeinsamen Fragen zu besprechen, in der Überzeugung, daß die Völker Glieder eines umfassenden Organismus seien.[42] Selbst vor der verantwortlichen Stelle des deutschen Reichstages fand das, was in vielen einzelnen Begegnungen lebendig war, öfters feierlichen Ausdruck: „Wenn man die Frage eines deutsch-österreichischen Zusammenschlusses erörtert, dürfte es für unser Empfinden notwendig sein, eine gewisse Entpolitisierung des Problems einzuleiten und die kulturelle Verbundenheit stärker und bewußt zu entwikkeln, allerdings auch mit gegenseitigen Opfern, mit gegenseitigem Dulden und einer gewissen Großherzigkeit."[43] So wurde die schwierige, durch viele Torheiten belastete Frage auf die höhere Ebene „der inneren Notwendigkeiten und geschichtlichen Verbundenheiten, die sich in den Gebieten des deutschen Sprachraums und Kulturbesitzes abzeichnen, emporgehoben".[44]

Die aus vielen Quellen sich herleitende, vor allem durch die Kurzsichtigkeit der Sieger von 1918 geschaffene Unruhe sollte es jedoch nicht erlauben, mit Geduld an einer gerechten Ordnung zu arbeiten. In Deutschland entstand der Nationalsozialismus, dessen geistige Wurzeln bekanntlich bei den großdeutschen Nationalisten Österreichs zu suchen sind. Darum war es kein Wunder, daß diese Kreise, vor allem in den sudetendeutschen Gebieten der Tschechoslowakei und in der Steiermark, auf den Sieg Hitlers und die durch ihn herbeizuführende Vereinigung der beiden Staaten hofften. Es kann auch kein Zweifel sein, daß besonders die Jugend dieser Bewegung zustimmte, die nach der Machtergreifung 1933 wenigstens nach außen hin und in der Sicht des Ausländers manche nationalen Erfolge für sich buchen konnte. Alle besonneneren Stimmen wurden überhört, und selbst der gewaltsame Akt des Jahres 1934, bei dem der Kanzler Dollfuß seinen, wenn vielleicht auch nicht direkt beabsichtigten, aber doch in Rechnung gestellten Tod fand, hatte nach wenigen Wochen keine warnende Kraft mehr. Im September 1938 erfolgte die Annexion, die in der Öffentlichkeit fälschlicherweise „Wiedervereinigung" genannt wurde.

Schon die ersten Maßnahmen der neuen Regierung und die Ausplünderung der österreichischen Wirtschaft öffneten den meisten, insofern sie nicht ganz blind waren, die Augen. Aber jetzt war es zu spät. Der Weg mußte bis zum bitteren Ende von 1945 gegangen werden.

---

[42] *Schreiber*, a.a.O. S. 68—88.
[43] *Schreiber* am 7. 6. 1929, s. Schreiber, a.a.O. S. 107 und im ganzen S. 101—109.
[44] Ebd. S. 109.

Die Gegenwart

Die „Befreiung" durch die Siegermächte weckte zum Unterschied von 1918 das einheitliche Gefühl: „für uns bleiben." Es war kein Gedanke mehr an einen Anschluß, der allerdings von der Sowjetunion 1954 als angebliche Gefahr wieder ins Blickfeld gerückt wurde — ein leicht widerlegter Störungsversuch bei dem Bemühen um das baldige Ende der Besatzungszeit.[45] Am 15. Mai 1955 konnte endlich der Staatsvertrag unterzeichnet werden, der Österreich zu einem freien und unabhängigen, neutralen Land machte. Er wurde im Juni des gleichen Jahres von der Sowjetunion, den Vereinigten Staaten und England, am 21. Juli von Frankreich ratifiziert. Am 24. Oktober verließen die letzten Besatzungstruppen das Land.

Der neue Zustand klärte die äußeren Verhältnisse. Doch blieb und bleibt noch die innere Frage. Wenn Österreich als Staat auch selbständig ist, wenn sich auch ein Staatsgefühl gebildet hat, wie es 1918 nicht vorhanden war, ist das österreichische Volk auch eine „Nation", d. h. ein eigenes, in sich selbst stehendes Volk, das nur in der Vergangenheit einmal mit den übrigen deutschen Stämmen und Landschaften verbunden war? Irrte Ranke, als er aussprach, „daß in einem Raum die Probleme immer die gleichen bleiben"? Muß man hinzufügen, „wenn dieser Raum nicht durch eine geschichtliche Wende unter ein anderes Gesetz gerät"? Bedeutet der Erdrutsch des Jahres 1945 für Österreich und seine Bewohner eine solche Wende?[46] Der polnische Historiker Halecki trägt kein Bedenken, von den Deutschösterreichern als einer tatsächlichen eigenen Nation zu sprechen und gliedert das Land ohne Vorbehalt seinem „Ostmitteleuropa" ein.[47] Auch Heinrich Benedikt erklärt: „Das österreichische Selbstbewußtsein hat sich — trotz oder gerade infolge der zahlreichen erlittenen Unbilden — bis zu einem eigenständigen österreichischen Nationalbewußtsein gesteigert", das aber durch eine mehr als tausendjährige Geschichte unverbrüchlich zum europäischen Abendland gehört.[48] Ähnliche Stimmen mehren sich, die die Formel von einem Volk in zwei Staaten ablehnen. Man könne eine selbständige österreichische Nation und Nationalität nicht ohne weiteres verneinen. „Wie dem auch historisch gewesen sein mag, zumindest sprechen gewisse Anzeichen dafür, daß sich das österreichische Volk gerade in der gegenwärtigen, bedeutsamen Phase seiner Geschichte nicht nur in dem Prozeß der Stärkung seiner Staatsidee, sondern möglicherweise darüber hinaus in dem der Nationswerdung befindet."[49]

Im Jahr 1915, da Österreich durch die Machtansprüche Deutschlands und die Übergriffe nationalistischer Leidenschaften bedroht wurde, schrieb Hugo

---

[45] Spectrum Austriae S. 358—361.
[46] Spectrum Austriae S. 367.
[47] *Halecki,* a. a. O. S. 359, 411f. und Karte S. 451.
[48] *Heinrich Benedikt,* Geschichte der Republik Österreich, München 1954, R. Oldenbourg. S. 610.
[49] Spectrum Austriae S. 195.

von Hofmannsthal, in dem sich doch das Österreichertum in reinster Form verkörpert: „Alles, was je da war, ist immer noch da; nichts ist erledigt, nichts völlig abgetan, alles Getane ist wieder zu tun; das Gelebte tritt, leise verwandelt, wieder in den Lebenskreis herein ... Österreichs ganzes Dasein ist erschlossen, wenn man mit belebtem Blick die ganze deutsche Geschichte als Gegenwart erfaßt ... Sieht man Österreich so, als den einen Teil des alten deutschen Imperiums, worin alle Kräfte der deutschen Geschichte lebendig und wirkend sind, so ergibt sich für die Deutschen: Österreich ist kein schlechthin Bestehendes, sondern eine ungelöste Aufgabe. Vieles, was in dem 1870 begründeten neuen Reich seine Lösung nicht finden konnte, und doch eine deutsche Aufgabe war, inneres deutsches Leben, ein Wirkendes, von der Schickung gewollt, soll und wird hier gelöst werden. Österreich ist eine besondere Aufgabe, die dem deutschen Geist in Europa gestellt ist. Es bedarf nicht der Einmischung der deutschen politischen Gewalt, wohl aber der beständigen Beeinflussung durch den deutschen Geist. Österreich muß als *deutsche Aufgabe in Europa* wieder und wieder erkannt werden ... Denn Österreich bedarf ohne Unterlaß des Einströmens deutschen Geistes ... Der Geist aber kann nur hinwirken, wo er erkennt. Was wir Österreicher beständig verlangen müssen, ist das Reinste seiner geistigen Kraft ... Wo uns Deutschland ein Minderes gibt als sein Höchstes und Reinstes, wird es uns zu Gift."[50] Dies scheint auch heute noch gültige Wahrheit.

Da allerdings möchte man dem Dichter widersprechen, wo er meinte, Österreich sei nach Osten und Süden ein gebendes, nach Westen und Norden ein empfangendes Land gewesen.[51] Solange Österreich bestand, gab es, war nicht nur Schutz als Grenzmark. Es war befruchtend und ist es bis zum heutigen Tag. „Es widerspräche dem österreichischen Wesen, sich gegen das deutsche ausspielen zu lassen, die Fiktion künstlicher Gegensätze zu vertreten. Ebenso unbestreitbar wiederum bleibt es, daß das ganze Gesicht des deutschen Wesens nicht ohne die in Österreich erhaltenen Züge eines älteren und höheren Deutschtums erkannt werden kann."[52]

Es ist nur allzu natürlich, daß sich die politischen Grenzziehungen auch zu menschlichen und geistigen Mauern emportürmen können. Einem irgendwie getarnten „Anschluß"-Gedanken Einlaß zu gewähren, verbietet der Ernst der Gegenwart, verbietet die Achtung vor Österreich und Deutschland gleichermaßen. Man könnte überspitzt sagen: Wenn die Geschichte nach der Gerechtigkeit voranginge und Schuld nach Gebühr gesühnt werden müßte, so wäre es eher in Ordnung, wenn von dem 1866 ausgestoßenen Österreich eine Wiedergewinnung des ganzen Deutschtums ausginge.

Die Gegenwart steht unter dem Zeichen der größeren Zusammenschlüsse. Der von dem französischen Absolutismus ausgebildete Begriff der Souveräni-

---

[50] *Hugo v. Hofmannsthal*, Wir Österreicher und Deutschland, Gesammelte Werke III, Frankfurt 1952, S. Fischer. S. 225—233; Zitate S. 227 f., 229 f.

[51] Ebd. S. 230.

[52] Spectrum Austriae S. 583.

tät beginnt sich abzuschwächen, zu verflüchtigen und aufzulösen. Von Österreich und von einem Österreicher ging schon 1923 der Gedanke eines Paneuropa aus. Europa wird nie ein ununterschiedenes, sondern immer nur ein organisch gegliedertes Ganzes sein, in dem jeweils das Geschichtliche eigentümlich lebendig ist und allen zugute kommt. Das Wort von der Mitte Europas ist kein Wahngebilde. In der engeren, heute gültigen politischen Form Österreichs und Deutschlands darf es keine geistige Einengung geben. Wir müssen uns wappnen gegen jede Verleugnung geschichtlicher und deshalb gegenwartsfruchtbarer Gegebenheiten. Wir haben uns auch zu wehren gegen die Vorstellung, als ob die augenblickliche Zweiteilung Europas in Machtblöcke ein unwiderruflicher Zustand sei. Wenn sich, wie immer es geschehen mag, unter dem Zeichen der Freiheit und Gerechtigkeit die Völker Europas gliedern und zueinanderstehen und den geschichtlichen Tatsachen seit mehr als einem Jahrtausend — Westen, Mitte und Osten — Rechnung tragen, werden sich gerade Österreich und seine Hauptstadt als Sammel- und Ausgangspunkt einer glücklicheren Zeit anbieten. Und Hugo von Hofmannsthal dürfte mit seinem 1917 gesprochenen Wort Recht behalten: „Auf das, was nun kommen muß, sind wir tiefer vorbereitet als jemand in Europa."[53]

Zur Gewerkschaftsfrage heute

AUGUSTE VANISTENDAEL

Im Septemberheft 1957 eröffneten die *„Stimmen der Zeit"* eine Reihe von Beiträgen, die zu einigen im deutschen Katholizismus heimlich oder offen brennenden Fragen Klärung bringen, aber kein letztes Wort sprechen wollten. Die Beiträge als solche waren nicht gekennzeichnet, sie waren durch ihr Thema leicht erkennbar. Die Reihe wurde durch einen Artikel von P. Oswald von Nell-Breuning SJ über die „Gewerkschaftsfrage heute" eröffnet. Der Beitrag fand weithin Beachtung. Wir geben nun im folgenden dem Generalsekretär des Internationalen Bundes der Christlichen Gewerkschaften, Herrn Auguste Vanistendael, das Wort zur gleichen Frage.

Die Einheitsgewerkschaft als Ziel

Es ist nicht zu bestreiten, daß sich nach 1945 in fast allen Ländern Europas, besonders in denen, die durch die Katastrophe des Weltkrieges heimgesucht waren, eine Tendenz zur Gründung von Einheitsgewerkschaften auf nichtideologischer Grundlage ergab. Diese Tendenz hat wahrscheinlich in keinem Lande einen ähnlichen Erfolg gezeitigt wie in Deutschland.

Die führenden Persönlichkeiten der verschiedenen Gewerkschaftsrichtungen hatten sich in Deutschland unter dem Druck des Naziterrors überzeugt,

[53] Zitiert Spectrum Austriae S. 13.

daß nach diesen grauenhaften Jahren der demokratische Wiederaufbau im gewerkschaftlichen Raum über eine Einheitsgewerkschaft verwirklicht werden müsse. Auch in Italien wurde eine Einheitsgewerkschaft nicht-ideologischer Art aufgezogen. Die Umstände, unter denen sie verwirklicht wurde, waren jedoch von denen in Deutschland derart verschieden, daß man äußerst behutsam vorgehen muß, wenn man eine Parallele ziehen will.

Zunächst ist festzustellen, daß das allgemeine Streben zur Vereinheitlichung der Gewerkschaftsbewegung in Europa nur in solchen Ländern Erfolg hatte, die die Erfahrung einer Diktatur gemacht hatten, d. h. in den Volksdemokratien, in Deutschland und in Italien.

Die Besatzungsmächte hatten damals zweifellos jeden frühzeitigen Kontakt zwischen ehemaligen deutschen christlichen Gewerkschaftsführern und deren Kollegen aus dem Ausland verhindert. Als sie wieder Fühlung aufnehmen konnten, waren die Würfel schon gefallen. Weiter muß man feststellen, daß bei den Amtsstellen der Besatzungsmächte und außerhalb derselben eine Reihe von Gewerkschaftsführern aus Amerika, Großbritannien und anderen Ländern tätig war, deren Einfluß einseitig dahin ging, in Deutschland nur eine Einheitsgewerkschaft zu errichten. Einige dieser Verbindungsleute waren früher eng mit der sozialistischen Gewerkschaftsinternationale verbunden gewesen. Die Richtungsgewerkschaften waren also von Anfang an, seit 1945, benachteiligt. Eine rechtzeitige Fühlungnahme mit den christlichen Kollegen hätte wohl zu andern Ergebnissen führen können. So aber war es den Anhängern der Richtungsgewerkschaft unmöglich zu prüfen, wie sich die Arbeiter wirklich nach dem Zusammenbruch entschieden hätten. Nachdem einmal die Einheitsstruktur bestand, war eine freie Wahl nicht mehr möglich. Man kann diese Unzulänglichkeit um so mehr bedauern, weil ein rechtzeitiger Kontakt es vielleicht ermöglicht hätte, wenigstens bestimmte Konstitutionsfehler der Einheitsgewerkschaften auszuschalten.

Schließlich war man sich im katholischen Lager Deutschlands nicht ganz klar, ob nicht vielleicht die Einheitsgewerkschaften erwünscht seien; denn es hatte eine Beratung mit Rom stattgefunden, und im November 1945 richtete Pius XII. an Kardinal Faulhaber und sämtliche deutschen Bischöfe das Schreiben „Vixdum vobis licuit". In diesem päpstlichen Schreiben heißt es: „Form und Art eines derartigen Zusammenschlusses (kann) zeitweilig zugelassen werden, solange die gegenwärtigen außerordentlichen Verhältnisse andauern. Da aber diese Art und Form nicht frei von großen Gefahren ist, wird es sicherlich Aufgabe Euerer Sorge und Wachsamkeit sein, die Bestrebungen der Arbeiter und voreilige Absichten so zu lenken und zu leiten, daß diejenigen unter ihnen, die katholisch sind, nicht abirren von den Vorschriften der Gesellschaftslehre, die, aus dem Evangelium und dem Naturrecht geschöpft, ... überliefert worden sind."[1]

[1] Pius XII. an Kardinal Faulhaber, AAS 37 (1945) 280, Übersetzung nach *Utz-Groner*, Soziale Summe Pius XII. Freiburg (Schweiz) 1954, Nr. 2909.

Die Zustimmung ist also in unmißverständlichen Formen eine vorläufige, und wo man so viel über das deutsche Wirtschaftswunder redet, kann man die Frage aufwerfen, ob die außerordentlichen Zustände noch andauern. Man kann dabei natürlich sagen, daß, solange die Trennung Deutschlands in Ost und West weitergeht, ein solch außerordentlicher Zustand besteht. Man kann aber auch durchaus redlicher Weise einer andern Meinung sein. Man sollte diesen Aspekt der Frage nicht außer acht lassen.

Die Einheitsgewerkschaft in der Verwirklichung

Unter den Umständen, unter denen die Einheitsgewerkschaft gegründet wurde, war es kaum zu erwarten, daß eine solche Gründung vollkommen gelingen würde. Man hat sich aber auch nicht die Zeit genommen, die Schwierigkeiten zu beseitigen. Eine objektive Betrachtung der Entwicklung bis 1955 zeigt, daß die Einheit nur insofern verwirklicht wurde, als sie zur Ausschaltung von Richtungsgewerkschaften führte. Unter diesen Umständen und auf Grund der unbestrittenen Mehrheitsposition der früheren Sozialisten, die auch jetzt in der Politik noch sozialistisch sind, wirkte sich diese Ausschaltung praktisch nur gegen die christlichen Gewerkschaften aus. Das wirft auch auf die Frage einer wirklichen Einheitsgewerkschaft ein ganz anderes Licht.

Die Verantwortung der führenden christlich-sozialen Leute, die zwar zur Gründung der Einheitsgewerkschaft mitgeholfen hatten, dann aber in die Politik hinüberwanderten, ist vor der Geschichte schwer. Zu ihrer Entschuldigung muß man sagen, daß sie sich der einmal übernommenen politischen Verantwortung nicht entziehen konnten. Der Wiederaufbau auf allen Gebieten und in allen Dimensionen, wie er in Deutschland in einer Zeitspanne von kaum mehr als 10 Jahren verwirklicht wurde, ist ein Beweis dafür, daß diese Männer richtig gehandelt haben. Sie haben jedoch eines übersehen: Nachdem sie die Gewerkschaftsbewegung verlassen hatten, war das frühere Gleichgewicht, das für die geistige Grundlage einer wirklichen Einheitsgewerkschaft notwendig gewesen wäre, nicht mehr vorhanden. Auch Hans Böckler sah klar, daß das notwendige Gleichgewicht nicht mehr bestand. Die Gewerkschaften taten nicht viel, um es wiederherzustellen; man ließ sich vielmehr vom überwiegenden Einfluß der Sozialisten mitziehen. Ist es nicht befremdlich, daß die Gewerkschaft „Erziehung und Wissenschaft" nicht weltanschaulich neutral ist und es auch nicht sein will und doch eine der mittragenden Gewerkschaften einer weltanschaulich und parteipolitisch neutralen Einheitsgewerkschaft sein kann?

Bei allen Einheitsbestrebungen hätte man die Geschichte der Jahre vor 1933 nicht vergessen sollen. Man wußte doch, daß Sozialisten und Christen, die die wirklich positiven Träger der Einheit sein sollten, in der Arbeiterbewegung im Verhältnis von Mehrheit zur Minderheit standen. Die Annahme, daß die früheren doktrinären Streitigkeiten vergessen seien, war vielleicht

zur Zeit des Zusammenbruchs erklärlich, später aber nicht mehr zu halten. Wenn man einen zu starken sozialistischen Einfluß in einem Programm nur als eine Überdosierung einer gewissen Tendenz und nur als sachlichen Irrtum ansieht, dann allerdings läßt sich nur schwer über den wirklichen Inhalt des DGB diskutieren. Es ist nicht zu bestreiten, daß beiderseits die Reminiszenzen der Vergangenheit von vornherein den Boden für die Einheitsgewerkschaft, wie sie 1945 aufgebaut wurde, untergraben haben.

Wenn man von gewisser Seite behauptet, der katholische Klerus hätte die glaubensstarken und kirchentreuen katholischen Arbeitnehmer vom Beitritt zu den Gewerkschaften bzw. vom aktiven Einsatz zurückgehalten, geht man aller Wahrscheinlichkeit nach eher von einer vorgefaßten als von einer besonnenen, auf einer Untersuchung der Tatsachen gestützten Meinung aus. Als Beweis, mit dem man die Unzulänglichkeiten der jetzigen Einheitsgewerkschaft zu rechtfertigen und gegen die Gründung von christlichen Gewerkschaften zu verteidigen sucht, kann dieser Feststellung jedenfalls kein Wert beigemessen werden.

Schließlich darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Einheitsgewerkschaft als solche keine indifferente Angelegenheit ist, vielmehr eine bedenkliche Schlagseite hat. Es ist nicht von ungefähr, daß sich ausnahmslos alle Diktaturen im sozialen Bereich auf eine aufgezwungene Einheitsgewerkschaft gestützt haben. Diese Tatsache bedeutet für Einheitsgewerkschaften, die demokratisch sein wollen, ein schweres Handicap.

Einheitsgewerkschaft und Einheit der Arbeitnehmerschaft sind nicht unlöslich miteinander verbunden: in den Niederlanden z. B. besteht seit 1945 auf der Grundlage von Richtungsgewerkschaften eine umumstrittene Einheitlichkeit der gesamten Gewerkschaftsbewegung. Vielleicht wäre diese demokratisch vollkommenere Form der Einheitsgewerkschaft für Deutschland auch die bessere gewesen.

Schließlich wird man objektiv zugeben müssen, daß die äußeren Umstände kaum günstiger sein konnten. Dies war besonders der Fall nach der Währungsreform; denn die Gewerkschaftsbewegung konnte ohne weiteres den gesamten sozialen Niederschlag des deutschen Wirtschaftswunders als ihr Aktivum buchen. Wenn das Problem der Einheit trotzdem weiter besteht, müßte man ihr Fundament einmal ganz objektiv und ohne jegliches Vorurteil überprüfen.

Um echte Toleranz

Alle diejenigen, die die Richtungsgewerkschaften als überholt betrachten, zitieren immer wieder das Beispiel der Vereinigten Staaten und Großbritanniens und vergessen, darauf hinzuweisen, daß die amerikanische Gewerkschaftsbewegung trotz ihrer weltanschaulichen Neutralität nie vollkommen einheitlich gewesen ist und daß in Großbritannien immerhin noch weit über eine Million auf nicht-ideologischer Grundlage organisierter Arbeiter nicht

der TUC angehören. Übrigens ist es in keinem dieser Länder gelungen, neben der neutralen und toleranten Gewerkschaftsbewegung eine wirklich repräsentative Bildungsorganisation aufzubauen, obwohl in den Vereinigten Staaten über 40% der Gewerkschaftsmitglieder katholisch und über 75% christlich sind und obwohl in Großbritannien eine intensive sozialistische Schulungsarbeit durchgeführt wird.

Es ist weiter eine geschichtliche Tatsache, daß die Spaltung der amerikanischen Gewerkschaftsbewegung zwischen AFL und CIO in den Dreißigerjahren die Entwicklung der Gewerkschaften nicht nur nicht gehindert, sondern sie weitgehend gefördert hat. Das geben auch objektive Gewerkschaftshistoriker in den Vereinigten Staaten zu.[2]

Schließlich darf man auch nicht außer acht lassen, daß in den europäischen Ländern, wo kein Gewerkschaftszwang herrscht und wo ein gesunder Gewerkschaftspluralismus zu den traditionellen Gegebenheiten gehört, ein weit höherer Prozentsatz der Arbeiter organisiert ist, als dies in den Ländern mit einer freien Einheitsgewerkschaft der Fall ist. Darf man aus solchen Tatsachen vielleicht auch keine Schlüsse gegen die Einheitsgewerkschaften ziehen, so darf man es aus andern Tatsachen auch nicht gegen die Richtungsgewerkschaften tun.

Weiter sollte man nicht übersehen, daß auf internationaler Ebene sowohl die amerikanische Gewerkschaftsbewegung wie auch die britische nicht nur den Internationalen Bund der Freien Gewerkschaften, sondern auch den politischen Sozialismus unterstützen, und daß sie dies tun trotz der Tatsache, daß sie dem Marxismus, wie wir ihn gekannt haben, ferngeblieben sind.

Gerade in der letzten Zeit bricht sich in Amerika und in Großbritannien eine ganz neue Erkenntnis der europäischen politischen und gewerkschaftlichen Situation Bahn. Bisher fehlte man grundlegend darin, daß man die europäischen sozialistischen Gewerkschaften schlechterdings auf eine Linie mit den neutralen amerikanischen und britischen Gewerkschaften stellte und als Gegner nur die christlichen und kommunistischen Gewerkschaften sah. Das ist eine Verwechslung, die durch einseitige Informationen immer wieder genährt wurde und noch genährt wird.

Wenn die Gewerkschaftsbewegung die tragende Säule der ganzen Arbei-

---

[2] Brief History of the American Labor Movement, Bulletin N° 1000, 1957 Revision, UNITED STATES DEPARTMENT OF LABOR James P. Mitchell, Secretary; BUREAU OF LABOR STATISTICS Ewan Clague, Commissioner, Seite 28: „The difficulties between the AFL and the CIO did not prevent the growth of unionism. On the contrary, the rivalry generated by the two large federations stimulated the organizing efforts of the unions in each group. By the end of 1941, union membership had climbed to between 10 and 11 million. This was more than double the membership at the time the Commitee for Industrial Organization began its campaigns in the large steel, automobile, and textile industries."

(Die Schwierigkeiten zwischen AFL und CIO hinderten das Wachstum der Gewerkschaftsbewegungen keinesfalls. Im Gegenteil, die Rivalität, die zwischen den zwei großen Verbänden entstand, förderte die Bemühungen der Gewerkschaft in jeder Gruppe. Gegen Ende 1941 stieg die Zahl der Gewerkschaftsmitglieder auf 10 bis 11 Millionen. Das war mehr als das Doppelte von früher, als die CIO ihren Kampf in den großen Stahl-, Automobil- und Textilindustrien begann.)

terbewegung ist und deshalb eine Kulturbewegung sein soll, sind die geistigen Grundlagen und das weltanschauliche Fundament von wesentlicher Bedeutung.

Die Gründe, mit denen man eine Fraktionsbildung zurückweist, scheinen anzudeuten, daß man von der gegenseitigen Toleranz nicht so tief überzeugt ist. Wie schon gesagt, ergibt sich aus der geschichtlichen Wirklichkeit der Gewerkschaftsbewegung in Deutschland nun einmal eine Mehrheit und eine Minderheit. Unter solchen Umständen ist die demokratische Willensbildung und die demokratische Entscheidung in den führenden Gremien eine wirklich schwierige Angelegenheit. Das Bestehen von Fraktionen hätte als Positives vielleicht weniger ein gegenseitiges Überspielen als ein gegenseitiges Entgegenkommen zur Folge gehabt, damit das Gut der Einheit, das man so gern das höchste Gut nennt, aufrechterhalten bliebe. Wenn man wirklich fürchten muß, daß die Mehrheitsfraktion die Minderheit vergewaltigt, muß man nüchtern zugeben, daß man für eine Einheitsgewerkschaft nicht reif ist.

Der ultimative Vorstoß einer Gruppe von acht Männern unmittelbar nach der Bundestagswahl 1953, die an den Bundesvorstand des DGB Forderungen stellten, die dieser ohne Verletzung der Satzung nicht erfüllen konnte, hat eine Vorgeschichte, die auf 1948 zurückgeht. Diese Punkte wurden damals schon besprochen, als es noch an der Zeit war, solche Forderungen durchzusetzen. Um die gesamte Entwicklung zu begreifen, wäre es zweifellos interessant, zu untersuchen, warum über diese Forderungen einfach nicht gesprochen wurde. Man hat auch das Recht zu fragen, welche Agitation über Verstöße gegen Neutralität und Toleranz in- und außerhalb der Gewerkschaft diesem Schritt von 1953 vorangegangen war; denn die acht Interessenten waren gewiß nicht sämtlich Verfechter einer möglichen Wiedergründung der christlichen Gewerkschaften. Die spätere Entwicklung hat das klar bewiesen.

Es ist kaum zu verstehen, warum die Möglichkeit, eine Kontrolle auf das auszuüben, was wirklich Bindung und Fundament der Einheit darstellt, als Zumutung an die Gewerkschaften interpretiert werden kann, besonders nachdem in bestimmten Kreisen eine so tiefe Unzufriedenheit über die weltanschauliche und parteipolitische Haltung der Einheitsgewerkschaft vorhanden war. Wenn man freilich von der Meinung ausgeht, die Satzung der Einheitsgewerkschaft garantiere in jedem Fall Neutralität und Toleranz und deshalb seien keine Verstöße möglich oder wenigstens solche Vorkommnisse gegen die Satzung seien deshalb nicht der Gewerkschaft zuzuschreiben, dann allerdings ist für die in Deutschland bestehenden Schwierigkeiten innerhalb der Einheitsgewerkschaft keine Lösung mehr zu finden.

Man soll schließlich auch nicht unerwähnt lassen, wie stark sich unter gewissen Umständen die SPD als politische Partei in die gewerkschaftlichen Tätigkeiten eingemischt hat. Uns ist der Text eines Memorandums bekannt, das seiner Zeit von seiten des Parteivorstandes der SPD an weiland August Schmitt von der I.G.-Bergbau gerichtet wurde, weil er es gewagt hatte, ein

Wort der wirklichen Toleranz und Neutralität zu sprechen. In diesem Memorandum hieß es, daß nur die SPD die Partei der Gewerkschaften sein könne. Mir ist bekannt, daß der DGB für eine solche Einmischung von seiten der SPD nicht verantwortlich gemacht werden kann.

Man muß aber zugeben, daß, wo so viele Funktionäre der Einheitsgewerkschaft parteipolitische Mandate ausüben und wo die Reaktion gegen solche Einmischung immerhin so schwach gewesen ist, eine Lage entsteht, die nicht mehr als positiv parteipolitische Neutralität oder weltanschauliche Toleranz betrachtet werden kann. Teilnahme an der Verantwortung einer wirklichen Einheitsgewerkschaft schließt, unseres Erachtens, ein großes Maß von politischer Zurückhaltung ein. In dieser Hinsicht könnte man vielleicht von den Amerikanern etwas lernen.

Die Agartz-Krise ist ein Beweis dafür, wieweit die Verwirrung der Begriffe fortgeschritten war. Man kann doch nicht die Augen davor verschließen, daß es damals den Kollegen unter Führung von Matthias Föcher völlig an kritischem Sinn fehlte. Wenn sie in einem solchen spektakulären Fall nicht einmal mehr klar sahen, wie kann man dann erwarten, daß sie bei dem täglichen Sichherumschlagen die notwendigen Unterscheidungen machen? Natürlich ist es leicht zu sagen, daß die „Agartzsche Ideologie" jetzt tot ist. Aber es besteht keine Garantie dafür, daß nicht morgen eine solche oder eine andere für klardenkende Christen nicht annehmbare Ideologie wieder hochkommt. Es ist eine Tatsache, daß die christlich-soziale Kollegenschaft beim Sturz von Agartz eine gewisse Rolle gespielt hat. Sie war aber nicht die einzige Gruppe, die reagiert hat; man sollte also davon absehen, die Reaktion der christlichen Kollegenschaft als allzu entscheidend zu betonen.

Die christlich-soziale Kollegenschaft

Die christlich-soziale Kollegenschaft ist keine Antwort auf die Unzulänglichkeiten der jetzigen Einheitsgewerkschaft in Deutschland. Sie wird in der christlichen Arbeiterschaft kaum Wurzeln schlagen können. Sie kann aber gewisse ehrenamtliche oder hauptamtliche Kollegen einigermaßen zusammenschließen. Sie kann auch, wie sie das zum Teil tut, vorkommende Verstöße anprangern. Man darf aber der Frage nicht aus dem Weg gehen, wie stark ihr Einfluß in Mandaten zum Ausdruck kommen kann. Die Erfahrungen in dieser Hinsicht sind nicht sehr günstig, und doch ist dieser formelle Aspekt der Gewerkschaftstruktur gerade im DGB sehr wichtig. Die wirkliche Kraft der Kollegenschaft liegt in der Drohung mit einer Spaltung; es erscheint aber fraglich, ob eine solche Drohung auch wahrgemacht werden kann, wenn man nicht über die Organisationsform einer Fraktion verfügt.

Eine bessere Lösung wäre möglich, wenn die Einheitsgewerkschaft den verschiedenen Standesorganisationen und auch einer sozialistischen Bildungsorganisation die Möglichkeit böte, interessierte Leute für die Zusammenarbeit in einer Einheitsgewerkschaft ideologisch auszubilden, und so den

Standesorganisationen eine fruchtbare Wirksamkeit ermöglichte. Die Standesorganisationen oder die Erziehungsorgane können meines Erachtens den Gewerkschaften einen Teil der Kulturarbeit, die zu einer wirklichen Arbeiterbewegung gehört, abnehmen und sie im außergewerkschaftlichen Raum durchführen.

Es gab eine Zeit, wo führende Leute der christlich-sozialen Kollegenschaft davon überzeugt waren, daß die einzige Lösung die Gründung von christlichen Gewerkschaften sei. Man war sich damals aber über den Zeitpunkt einer solchen Entscheidung nicht einig. Ist nicht die Wiedergründung der christlichen Gewerkschaften die Ursache, daß die christlich-soziale Kollegenschaft jetzt innerhalb des DGB eine gewisse Legitimation erhalten hat? Das ist eine Frage, die man sich im Lichte der Ereignisse wohl stellen muß.

Christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands

Man kann über die Gründung der christlichen Gewerkschaften in Deutschland und über die Opportunität dieser Gründung verschiedener Meinung sein. Man kann auch über das Ergebnis der christlichen Gewerkschaften diskutieren. Man darf aber bei einer solchen Diskussion über die CGD nicht vergessen, was die Bischöfe seit 1956 in dieser Frage gesagt haben. Im Augenblick hat die betont günstige Haltung der Bischöfe zur CGD ernsthafte Schwierigkeiten innerhalb der christlichen Kollegenschaft im DGB ausgelöst, die hoffentlich eine endgültige Besprechung der ganzen Angelegenheit in Deutschland zur Folge haben werden. Man darf auch nicht die Augen davor verschließen, daß die führenden christlichen Politiker betont gegen die CGD gehandelt haben. Unter diesen Umständen sind die Erfolge der CGD, die sich neben einer Bewegung mit Millionen von Mitgliedern durchzusetzen hatte, erheblich. Und es hat allen Anschein, daß sie noch weitere Fortschritte machen wird.

Am interkonfessionellen Charakter der CGD besteht kein Zweifel; es ist ein unbegreiflicher Irrtum, in ihr eine getarnte katholische Initiative zu erblicken. Die CGD will für alle christlichen Arbeiter, ungeachtet ihrer Konfession, eine Sammelorganisation sein. Der Prozentsatz der evangelischen Mitglieder in der CGD ist schon jetzt höher als der der evangelischen Arbeiter in den früheren interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften.

Eine sehr schwierige Frage wird aufgeworfen, wenn man einer Richtungsgewerkschaft die Tarifhoheit abspricht. In allen Ländern, wo Richtungsgewerkschaften bestehen, sind beide oder mehrere Gewerkschaften anerkannte Tarifpartner, wenn sie nur ein Mindestmaß an Repräsentativität nachweisen können. Was an Gewerkschaften vorhanden ist, auch wenn sie nur einen Teil der Arbeiterschaft organisieren, wird als Vertreter der ganzen Arbeiterschaft anerkannt. In Deutschland wird das heißen, daß mit der Tarifhoheit gegeben ist, daß die Gewerkschaften zu einem Einverständnis kommen und gemeinsam als Tarifpartner auftreten. Von vornherein eine Gewerkschaft, de-

ren gewerkschaftlicher Charakter nicht angezweifelt werden kann, von Tarifverhandlungen ausschließen, hieße einen Angriff auf die Gewerkschaftsfreiheit machen. Sollte es in Deutschland dazu kommen, so würde wahrscheinlich beim Internationalen Arbeitsamt eine Klage wegen Vergewaltigung der Gewerkschaftsfreiheit eingereicht werden.

Es ist kaum vorstellbar, daß die Unabhängigkeit weltanschaulich ausgerichteter Gewerkschaften in Frage gestellt werden kann, besonders wenn es sich um interkonfessionelle Gewerkschaften handelt. Hier tritt wieder einmal die einseitige Ablehnung nur von christlichen Gewerkschaften auf, die eines der charakteristischsten Merkmale der heutigen Verwirrung darstellt.

Gewerkschaftsfrage — International gesehen

Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands war vor 1933 einer der wichtigsten Stützpunkte des IBCG (Internationaler Bund Christlicher Gewerkschaften), und die christliche Gewerkschaftsinternationale hat die neue Entwicklung in Deutschland sehr bedauert. Eine erste Frage, die hier zu stellen ist, heißt: wie war es möglich, daß es trotz vieler Versuche dieser Internationale nie zu einer regelmäßigen kollegialen Fühlungnahme mit den christlichen Kollegen gekommen ist?

Man hatte damals den Eindruck, daß sie in diesem Fall der Verletzung der parteipolitischen Neutralität und weltanschaulichen Toleranz bezichtigt worden wären. Auch bei der Gründung des IBFG (Internationaler Bund Freier Gewerkschaften) war es verwunderlich, daß die christlichen deutschen Kollegen sich nicht sehr stark für eine Anerkennung der christlichen Gewerkschaftsbewegung einsetzten, die doch in verschiedenen Ländern ziemlich bedeutend ist. Auch nach der Gründung des IBFG war praktisch kein Kontakt mit den christlichen Kollegen innerhalb des DGB möglich.

Die Gründe, warum sich die freien Gewerkschaften Italiens nicht dem IBCG, wohl aber dem IBFG angeschlossen haben, sind vielfältig. Bestimmte amerikanische Einflüsse sind daran nicht unbeteiligt. Übrigens gibt es in Italien im Augenblick keine christlichen Gewerkschaften, so daß sich die Frage des Anschlusses anders stellt. Wenn Pastore, der die Einheitsgewerkschaft errichtet hat, als christlicher Gewerkschaftler behandelt wird, reagiert er sofort. Das Beispiel Italiens ist übrigens für die Einheitsgewerkschaften nicht sehr günstig. Es bestehen dort wenigstens vier Gewerkschaften, die alle auf dem Boden der „Einheit" stehen. Bei zutreffender Kenntnis der Tatsachen empfiehlt es sich also nicht, Italien als Beispiel einer sich festigenden Einheitsgewerkschaft zu zitieren.

Bestimmten Ereignissen innerhalb der französischen Christlichen Gewerkschaftsbewegung hat man offenbar eine allzu große Bedeutung beigemessen. So hat der Umstand, daß sich eine bedeutende Fraktion, darunter eine Minderheit der Arbeitnehmer der Metallindustrie, für einen Anschluß an den IBFG bemühte, erhebliche Wellen geschlagen. Ein solcher Anschluß hat je-

doch nie stattgefunden, und er steht auch heute noch nicht in Aussicht. Die jüngste Entwicklung in der französischen Christlichen Gewerkschaftsbewegung hat deren Einheit gestärkt und deren Anschluß an den IBCG bestätigt.

Nicht erst die Verknüpfung mit den künftigen Geschicken des IBCG hat die Frage der Einheitsgewerkschaft/Richtungsgewerkschaften von der innerdeutschen auf die internationale Ebene geschoben. Das ist schon 1945 geschehen. Es kann niemand entgehen, wie stark bei der Gründung der ersten zonalen Einheitsgewerkschaften und später des DGB die ausländischen Einheitsgewerkschaften Pate gestanden sind. Es kann auch nicht unbekannt sein, daß der DGB aus dem Ausland finanzielle Hilfe bekommen hat. Es kann ebenso nicht unbekannt sein, daß im Lauf der Jahre ziemlich plumpe Einmischungen ausländischer Einheitsgewerkschaften in Deutschland stattgefunden haben. Zweifellos hätten die christlichen Gewerkschaften eine ungeheuer starke Position in Europa, wenn es in Deutschland und Italien starke christliche Gewerkschaften gäbe. Dies ist nicht nur für den Aufbau eines geeinten Europas von Interesse, sondern auch, und zwar vielleicht noch mehr, für die Auseinandersetzung innerhalb des IBFG.

Es ist nicht anzuzweifeln, daß das Verhältnis zum IBFG ein ganz anderes und daß der Einfluß der christlich-sozialen Kräfte viel stärker wäre, wenn starke deutsche und italienische Gewerkschaften den IBCG gestützt hätten. Jetzt sind die christlich-sozialen Kräfte innerhalb des IBFG genau so unterdrückt wie innerhalb des DGB. Wären diese Kräfte mit dem IBCG zusammengegangen, dann hätten wir vielleicht mit den amerikanischen Gewerkschaften und mit Hilfe gewisser britischer Gewerkschaften auf internationaler Ebene einen wirklichen Bund aller freien Gewerkschaften errichten können. Jetzt überwiegt leider im IBFG der europäische sozialistische Einfluß, und es bestehen dort auf der politischen Ebene nur Verbindungen zu den Sozialisten.

Im Hinblick auf die wachsende Zahl überstaatlicher europäischer Gremien sollten die Christen, auch innerhalb der Gewerkschaften, sich bewußt sein, daß diese europäischen Einrichtungen ohne repräsentative europäische Christliche Gewerkschaftsorganisationen kaum im christlichen Sinne zu beeinflussen sind. Wie denken die Christen im DGB, die politisch zu den christlichen Parteien stehen, ihren Einfluß als Christen auf europäischer Ebene, als Gewerkschafter, zur Geltung zu bringen?

Das Mißverständnis, die christlichen Gewerkschaften sollten katholische Missionen in Heidenländern finanzieren, ist in der Tat aufgetreten. Eine solche Mißdeutung geht aber vom gleichen Mißverstehen jeder christlichen Initiative aus, wie wir sie so oft auch innerhalb des DGB und IBFG wahrnehmen. Es ist nicht so unsinnig zu meinen, daß z. B. für Lateinamerika eine christlich ausgerichtete Gewerkschaftsbewegung die naturgemäße Form einer freien Gewerkschaftsbewegung wäre. Es ist für den IBCG kein Problem, ob solche freien Gewerkschaften eine christliche Etikette tragen oder nicht, wenn sie nur in ihren Zielen christlich sind. Auch in Afrika und in

Asien kann es nicht unsere Absicht sein, rein katholische Gewerkschaften zu bilden. Das Beispiel des „Verbandes der gläubigen Arbeiter", der sich in Afrika, unter Teilnahme sämtlicher Muselmanen, dem IBCG angeschlossen hat, ist hierfür ein Beweis. Es ist also falsch zu behaupten, daß eine christliche Gewerkschaft in der überwältigenden Mehrheit der Fälle unweigerlich dazu verurteilt sei, eine winzige Minderheitsgewerkschaft zu bleiben, die, auf sich allein gestellt, nichts für ihre Mitglieder tun kann.

Die Gewerkschaftsfrage, wie sie sich in Asien und vor allem in Afrika stellt, ist nicht, ob es christliche Gewerkschaften, sondern ob es überhaupt Gewerkschaften geben wird, die neben materiellen Zielen auch geistigen Gehalt haben. Bis jetzt hat der IBFG noch nicht den Beweis erbracht, daß er bereit ist, eine solche geistig getragene Gewerkschaftsbewegung in Asien und in Afrika zu fördern. Und doch ist es für jeden, der in Afrika und Asien war, deutlich, daß nur eine solche Gewerkschaft eine wirkliche Abwehr gegen den Kommunismus bildet. Es ist auch kaum zu bestreiten, daß eine rein materialistisch ausgerichtete Gewerkschaft für Glauben und Sitten der Neuchristen eine Gefahr bildet.

Wenn die freien Gewerkschaften bereit wären, mit den christlichen Gewerkschaften zusammen eine solche geistig getragene Gewerkschaftsbewegung in Asien und Afrika einzuführen, wäre eine Verständigung der beiden Richtungen gut möglich. Die freien Gewerkschaften aber haben wiederholt betont, daß sie zu einer solchen Zusammenarbeit nicht bereit seien. Es ist sehr leicht, nur den Christen den Vorwurf zu machen, sie verwirrten oder zersplitterten die Arbeiterschaft, und die Schaffung der Einheit immer als Kennzeichen für sich zu beanspruchen. Es ist zum mindesten eine Überforderung und ein Beitrag zur Verwirrung, wenn ein Gewerkschaftsbund das Prädikat „frei" für sich allein in Anspruch nimmt. Das ist nichts anderes, als die Fortsetzung dieser gewollten Verwirrung der Ideen und Haltungen. Die Christliche Gewerkschaftsbewegung gehört ohne Zweifel zu den wirklichen Vertretern der freien Gewerkschaftsbewegung, und ihr Wachstum in Afrika, Asien und Lateinamerika beweist, daß sie sich über die Grenzen der Konfessionen für die wirkliche Würde des Menschen mit seiner geistigen und materiellen Not als freie Bewegung einsetzt. Als solche ist sie eine weit stärkere Waffe gegen den Kommunismus als eine sich frei nennende, getarnt sozialistische Bewegung, die ihre Reminiszenzen an Marx nicht immer vergessen kann.

Die Lage des IBCG

Der Internationale Bund der Christlichen Gewerkschaften ist eine internationale Organisation auf förderativer Grundlage. Seiner Verfassung zufolge (Art. 10) ist er verpflichtet, die Autonomie der angeschlossenen nationalen Organisationen zu achten. Der IBCG ist allgemein als eine der Gewerkschaftsorganisationen anerkannt, die sich in ihren Grundsätzen, ihren

allgemeinen Zielen, ihren Arbeiten und selbst in ihrer beruflichen Sprache vom Geist des christlichen Glaubens leiten lassen. Der IBCG trägt dieses Kennzeichen in seinem Titel, seiner Verfassung und seinem internationalen Aktionsprogramm. Es ist daher selbstverständlich, daß der IBCG den Anschluß nationaler Organisationen sucht, die in ihrem Namen, ihrer Verfassung und ihrem Aktionsprogramm dasselbe Kennzeichen tragen und dasselbe in ihren Tätigkeiten zum Ausdruck bringen. Ebenso ist es normal, daß überall, wo eine Gewerkschaftsorganisation dieser Art noch nicht fest verankert ist, der IBCG bestrebt ist, ihre Errichtung oder Entwicklung zu fördern.

Zur Verwirklichung des Vorstehenden ist darauf hinzuweisen, daß der IBCG weder eine kirchliche Organisation ist noch sein will. Ebenso wenig ist er ein Zweig der katholischen Aktion, sondern er bewahrt die jeder Gewerkschaftsbewegung eigene Mission, die darin besteht, auf der Weltebene die Interessen aller Hand- und Geistesarbeiter der Industrie, des Handels, der Landwirtschaft, der Verwaltungen der Städte und des flachen Landes zu prüfen, zu fördern, zu vertreten und zu verteidigen. In der Ausführung dieser Mission kann er der Kirche dienen, doch untersteht er dieser nicht und behält die volle Verantwortung für seine Handlungen.

Es ist klar, daß der IBCG auf keinen Fall auf der nationalen Ebene für die eine oder andere seiner angeschlossenen Organisationen ein von den drei vorerwähnten Grundsätzen abweichendes Statut wünscht. Die Satzungen des IBCG (Art. 6) bestimmen, daß jede Gewerkschaftsorganisation, die die christlichen Grundsätze als Grundlage der menschlichen Gesellschaft anerkennt und dem Programm und den Statuten des IBCG zustimmt, als Mitglied aufgenommen werden kann.

In der Praxis pflegt der Hauptausschuß des IBCG, der als zuständiges Organ über die Anträge auf Anschluß beschließt, die in dem von den interessierten Organisationen vorgelegten Antrag enthaltene Erklärung zur Kenntnis zu nehmen. Er untersucht ferner die Satzungen, das Programm und den Tätigkeitsbericht dieser Organisation nicht nur hinsichtlich der ausdrücklichen Bezugnahme auf die christlichen Grundsätze oder die christliche Soziallehre, sondern er prüft auch den allgemeinen Charakter der antragstellenden Organisation. Die augenblickliche Zusammensetzung des IBCG spiegelt unbestreitbar diese Geschmeidigkeit in der Auslegung der Bestimmungen seiner Satzungen und seiner Verfassung wieder.

Augenblicklich umfaßt der IBCG strikt konfessionelle Organisationen, Organisationen die ohne konfessionell zu sein, sich ausdrücklich auf die Soziallehre der Kirche oder auf die auf das soziale und wirtschaftliche Leben angewandten christlichen Grundsätze berufen, und ferner Organisationen ohne genau bestimmte Beziehungen, deren Grundsätze jedoch mit denjenigen der christlichen Soziallehre übereinstimmen. Das trifft vor allem in Ländern zu, in denen die Katholiken eine geringe Minderheit bilden (Afrika, Asien) oder in den Ländern, in denen der christliche Bevölkerungsteil als

solcher keine bemerkenswerte Tradition eigener Aktivität besitzt oder weniger hervortritt (gewisse Länder Lateinamerikas, englisch sprechende Gebiete).

Die Vielgestaltigkeit des IBCG ergibt sich nicht nur aus dem unterschiedlichen ideologischen Gehalt der angeschlossenen nationalen Organisationen, sondern auch aus der Vielheit ihrer Strukturen. Die einen sind stark zentralisiert und umfassen nur eine beschränkte Zahl von Berufsverbänden, während die anderen eine sehr dezentralisierte berufliche Struktur beibehalten haben.

Sowohl vom ideologischen Standpunkt wie von demjenigen der Struktur der Organisation aus ist der IBCG verpflichtet, die nationale Autonomie zu achten. Diese bisher vom IBCG befolgte Geschmeidigkeit beruht nicht auf der Person des Vorsitzenden oder des Generalsekretärs, sondern auf den leitenden Organen der Internationale, d. h., dem Vorstand und dem Hauptausschuß. Eine Grenze dieser Geschmeidigkeit liegt jedoch darin, daß der IBCG auf keinen Fall den Anschluß einer notorisch antichristlichen Organisation oder einer solchen, deren Führer eine solche Haltung annehmen, genehmigt.

Zur Zeit gliedert sich der IBCG in Organisationen in Europa, Afrika, Südamerika, den Karaiben, Nordamerika und selbst in Ozeanien. Sein Sitz befindet sich in Europa, was ebenfalls bei den anderen Internationalen — IBFG und WGB (Weltgewerkschaftsbund) — der Fall ist, doch bestehen Verbindungsbüros in Genf (bei den internationalen Einrichtungen: Internationales Arbeitsamt, Vereinte Nationen), in Paris (bei der OEEC [Organisation für europäische Wirtschaftszusammenarbeit]), in New York (bei den Vereinten Nationen), in Santiago (für Lateinamerika), in Dakar und Brazzaville (für das Dunkle Afrika) und in Saigon (für den Fernen Osten). Diese Verbindungszentren sollen vermehrt werden, sobald der IBCG über die erforderlichen finanziellen Mittel verfügt.

Der Kongreß und der Hauptausschuß des IBCG bestehen aus Delegationen der einzelnen angeschlossenen Organisationen. Die afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Vertreter nahmen in den letzten Jahren regelmäßig an den Tagungen des Kongresses und des Hauptausschusses teil. Der Vorstand wird durch Wahl bestellt und umfaßt außer Europäern heute auch einen Asiaten und einen Afrikaner. Ebenso können Kanada und Lateinamerika im Vorstand vertreten sein, wenn gelegentlich der satzungsmäßigen Wahlen Kandidaturen vorgeschlagen werden.

In seiner Eigenschaft als Internationaler Gewerkschaftsbund ist der IBCG offiziell als Beratungsorganisation bei den Vereinten Nationen, der Internationalen Arbeitsorganisation, der UNESCO, der FAO (Weltorganisation für Ernährung und Landwirtschaft) und anderen Institutionen zwischenstaatlichen Charakters anerkannt. Es ist zu bemerken, daß der IBCG die einzige ausgesprochen christliche Organisation der Kategorie „A" der Bera-

tungsorganisationen der Vereinten Nationen ist.[3] Außerdem ist er die einzige christliche Organisation, die gleichzeitig von allen zwischenstaatlichen Einrichtungen anerkannt ist.

Außer dem IBCG gibt es kaum eine andere Organisation, die einen von der christlichen Soziallehre bestimmten Standpunkt vertreten oder auch nur einfach christliche Werte vorbringen und verteidigen kann. Der repräsentative Wert der Tätigkeiten des IBCG außer den erzieherischen und organisatorischen Aspekten kann daher nicht unterschätzt werden. In dem Maße, in dem er durch seine Aktion seinen Einfluß in der Welt zur Geltung bringt, wird der IBCG stets die Errichtung und die Aufrechterhaltung der Einheit der aktiven Christen auf dem ihm eigenen Gebiete fördern. In dieser Bestrebung hebt er die notwendige Einheit in den Grundsätzen, im Geiste und in der Nächstenliebe hervor.

ZEITBERICHT

Christliches Gewissen und Krieg — Die soziale Lage in Spanien — Die arabische Welt — Öl in der Sahara — Zur Rassentrennung in Südafrika — Klarissen wollen ein Kloster bauen — Französinnen im akademischen Beruf

Christliches Gewissen und Krieg

Das Gewissen und die in ihm begründete Freiheit des Menschen sind ein so hohes Gut, daß man nur mit Umsicht und Ehrfurcht davon sprechen sollte. Mit Umsicht: nichts schadet der rechten Gewissensbildung mehr, als wenn man glaubt, ernste und schwierige Fragen des sittlichen Lebens durch den Appell an die Angst und den Instinkt der Masse lösen zu können. Die meisten von uns erinnern sich noch gut jener Stimme, der es gelang, das sachliche und saubere Denken, das klare Bewußtsein des Rechts durch eine hemmungslose Hetze, durch den Appell an das Gefühl, durch die Mobilisierung der Straße auszulöschen. Die Folgen für Deutschland und die Welt waren schrecklich. Mit Ehrfurcht: man sollte nicht so tun, als habe man nur selbst ernste Gewissensbedenken; man sollte zugeben, daß auch an-

[3] Der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen erkennt an, daß die internationalen nichtstaatlichen Organisationen in der Lage sein müssen, ihre Ansichten zum Ausdruck zu bringen und daß sie überdies häufig über besondere Erfahrungen oder technische Kenntnisse verfügen, die dem Rat bei seinen Tätigkeiten von großem Nutzen sein können.

Aus diesem Grunde wurde den wesentlichsten Organisationen ein Beratungsstatut zuerkannt: Kategorie A für diejenigen, die besonderes Interesse an den meisten Tätigkeiten des Rates haben (augenblicklich beträgt ihre Anzahl 10); Kategorie B für diejenigen, die sich nur für einige Fragen interessieren (augenblicklich 111).

Die Organisationen der Kategorie A besitzen die Möglichkeit, ihren Standpunkt mündlich zu erläutern; ebenso können sie vorschlagen, bestimmte Punkte auf die Tagesordnung des Rates zu setzen.

dere, die abweichender Meinung sind, ihr Gewissen nicht minder ehrlich gebildet und befragt haben. Man sollte darum mit Verketzerungen und Anathemen vorsichtig umgehen. Es könnte sogar sein, daß die andere Seite ihre Gründe besser und sachlicher geprüft hat. Mindestens sollte man diese Möglichkeit in Erwägung ziehen.

Für den Katholiken ist das Lehramt der Kirche richtungweisend. Er weiß in ihm den Heiligen Geist am Werk. In der Verwirrung, die gegenwärtig in unserm Volk um sich greift, ist es angebracht, immer wieder dieser Stimme Gehör zu verschaffen. Papst Pius XII. hielt am 19. Oktober 1953 an die Teilnehmer der 16. Konferenz des Internationalen Dokumentationsbüros für Militärmidizin eine Ansprache (AAS 45 [1953] 744, Übersetzung nach Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII. Freiburg/Schweiz 1954, nr. 2350ff.), in der er unter anderm folgendes ausführte:

„Gegenseitiger guter Wille läßt den Krieg als letztes Mittel, Gegensätze zwischen den Staaten zu regeln, immer vermeiden. Vor wenigen Tagen noch (3. Oktober 1953, in einer Ansprache an die Teilnehmer des 6. Internationalen Kongresses für Strafrecht [AAS 45 (1953) 730, Utz-Groner nr. 432ff.] Anm. der Schriftleitung) haben Wir den Wunsch geäußert, daß man auf internationaler Ebene jeden Krieg bestrafen soll, der nicht durch die absolute Notwendigkeit der Verteidigung gegen eine sehr schwere der Gemeinschaft zugefügte Ungerechtigkeit gefordert ist, falls man diese nicht durch andere Mittel verhindern kann und es einfach geschehen muß, will man in den internationalen Beziehungen nicht brutaler Gewalt und Gewissenlosigkeit freie Hand lassen. Es genügt also nicht, daß man sich gegen eine Ungerechtigkeit irgendwelcher Art zu verteidigen hat, um die Gewaltmethode des Krieges anzuwenden. Wenn die Schäden, die er nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der ‚geduldeten Ungerechtigkeit' kann man verpflichtet sein, die ‚Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen'.

Was wir hier gesagt haben, gilt vor allen Dingen für den ‚ABC-Krieg': den atomischen, biologischen und chemischen. Die Frage, ob er schlechthin notwendig werden kann, um sich gegen einen ABC-Krieg zu verteidigen, sei hier nur gestellt. Die Antwort läßt sich aus denselben Prinzipien ableiten, die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist. Jedenfalls stellt sich zuvor noch eine andere Frage: ist es nicht möglich, durch internationale Übereinkommen den ABC-Krieg zu ächten und wirksam unmöglich zu machen?

Nach den Schrecken der zwei Weltkriege brauchen Wir nicht mehr daran zu erinnern, daß jede Verherrlichung des Krieges als eine Verirrung des Geistes und des Herzens zu verdammen ist. Gewiß sind Seelenstärke und Tapferkeit bis zur Hingabe des Lebens, wenn die Pflicht es fordert, große Tugenden; doch den Krieg provozieren wollen, weil er die Schule großer Tugenden und eine Gelegenheit ist, sie zu üben, müßte als Verbrechen und Wahnsinn erklärt werden."

Schon im September 1952 hatte der Papst vor den Mitgliedern der Pax-Christi-Bewegung folgendes ausgeführt (AAS 44 [1952] 818, Utz-Groner nr. 3872):

„Ihr wähltet zum Gegenstand des Studiums für Euren Kongreß den ‚kalten Krieg'. Dessen gerechte sittliche Beurteilung wird analog dieselbe sein wie die des Krieges nach Natur- und Völkerrecht. Der Angriff in der Form des ‚kalten Krieges' ist sittlich unbedingt zu verwerfen. Ist er aber erfolgt, so hat der oder haben die angegriffenen Friedwilligen nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, sich zur Wehr zu setzen. Kein Staat und keine Staatengruppe darf es ruhig hinnehmen, politisch in die Enge getrieben und wirtschaftlich ruiniert zu werden. Sie sind dem Allgemeinwohl ihrer Völker die Abwehr schuldig. Das Ziel der Abwehr ist, den Angriff zum Stehen zu bringen und zu erreichen, daß die politischen und wirtschaftlichen Maßnahmen sich dem formellen Rechtszustand des Friedens zwischen Angreifer und Angegriffenen ehrlich und vollkommen angleichen.

Auch in der Frage des ‚kalten Krieges' ist das Denken der Katholiken und der Kirche realistisch. Die Kirche glaubt an den Frieden und wird nicht müde werden, die verantwortlichen Staatsmänner und Politiker daran zu erinnern, daß auch die heutigen politischen und wirtschaftlichen Verwicklungen bei gutem Willen aller Beteiligten sich friedlich lösen lassen. Anderseits rechnet die Kirche mit den dunklen Mächten, die in der Geschichte immer am Werk waren. Darum hält sie sich auch zurück gegenüber jeglicher Friedenspropaganda, in der das Wort ‚Friede' mißbraucht wird, indem man nicht genannte Ziele tarnt."

Die soziale Lage in Spanien

Mgr. Angel Herrera schrieb in seinem Hirtenbrief vom 12. Januar 1956: „Die oberen Klassen unseres Landes machen eine schwere Krise ihres Verantwortungsbewußtseins durch. Sie geben sich keine Rechenschaft von dem Ärgernis, das sie der Nation geben. Sie haben nicht die geringste Ahnung von der Atmosphäre, die ihr unvernünftiges Benehmen in den Fabriken, auf dem flachen Land und an den Universitäten erzeugt hat... Es fehlt an Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und das wirkt sich auf die Verteilung des Nationaleinkommens aus, das eine kleine Minderheit unter sich verteilt und von dem sie die Mehrheit ausschließt..."

Ein Bericht der Bank von Bilbao zeigt, in welch erschreckendem Maß der Bischof recht hat. Danach teilen sich 7,9% der Reichen in 36% des Nationaleinkommens, 9,3% der Wohlhabenden in 18,4%, und für die übrigen 82,8% bleiben noch 44,6% des Nationaleinkommens übrig. Das bedeutet mit anderen Worten, daß etwas mehr als $^1/_6$ der Spanier über die Hälfte des Vermögens besitzt, während sich die übrigen $^5/_6$ in die restlichen 44% teilen müssen.

Wie das konkret aussieht, geht aus dem Bericht der Banco Central von 1956 hervor. Danach verdienen die Arbeiter der Metall-, Stahl- und Werkzeugfabriken, insgesamt 278000 Arbeiter, jährlich zusammen 6 Milliarden 53 Millionen Peseten. Nach Abzug der Soziallasten treffen auf einen Arbeiter monatlich etwa 1500 Peseten. Nach dem Statistischen Taschenbuch der Bundesrepublik von 1957 ist der Devisenkurs im August 1957 für 100 Peseten 10 DM gewesen. Ein Arbeiter verdient also im Monat rund DM 150. Der Bruttowochenverdienst eines deutschen Arbeiters der gleichen Arbeitszweige lag im November 1956 zwischen DM 113,12 und DM 136,52 für den Facharbeiter, zwischen DM 105,72 und DM 131,40 für den angelernten Arbeiter. Nach Angabe des Anuario Estadístico de España, Edicion manual, für 1955 lag der Tageslohn eines Metallarbeiters 1954 zwischen 28,82 und 42,96 Peseten. Das Kilo Fleisch kostete in dieser Zeit zwischen 35 und 65 Peseten. Nach dem Bericht der Banco Central war der Fleischverbrauch in Spanien dementsprechend niedrig, 12 kg pro Person im Jahr auf dem Land und 17 kg in der Stadt, in Deutschland lag der Verbrauch bei 46 kg. Der spanische Arbeiter muß 8 Stunden 12 Minuten arbeiten, um 1 kg Fleisch kaufen zu können, der Franzose 5 Stunden 13 Minuten, der Deutsche 2 Stunden und der Amerikaner 1 Stunde 2 Minuten. Für 1 kg Brot muß der deutsche Arbeiter 26 Minuten arbeiten, der spanische dagegen 59 Minuten.

Besonders schlimm sind die Verhältnisse in der Landwirtschaft. Nach der Estadística de Proprietarios de Fincas Rústicas de España, Fasc IV, die vom Instituto Nacional de Estadística herausgegeben wird, verteilt sich der Besitz an fruchtbarem Boden wie folgt:

Hügel- und Weideland:

79,8%	davon gehören		2,8%
10,8%	„	„	10,8%
9,4%	„	„	87,1%

Boden, der nicht bewässert zu werden braucht:

60,7%	davon gehören		18,1%
10,7%	„	„	7,3%
28,6%	„	„	74,6%

Boden, der bewässert werden muß:

34,7%	davon gehören		2,1%
35,6%	„	„	17,6%
29,7%	„	„	80,3%

Der durchschnittliche Taglohn in der Landwirtschaft beträgt etwa 25 Peseten, wobei die Arbeitszeit keineswegs geregelt ist.

Der Bischof von Malaga, Angel Herrera, schreibt in dem erwähnten Hirtenbrief: „Die Reichen, im allgemeinen wenig um die Grundsätze der Liebe besorgt, halten zusammen, um sich ihren sozialen Verpflichtungen zu entziehen." Zum gleichen Problem hat sich der Heilige Vater schon oft geäußert.

In seiner Ansprache an die Pfarrer und Fastenprediger Roms vom 23. Februar 1944 führte Papst Pius XII. folgendes aus: „So sehr aber die Kirche als Freundin und Förderin jeden Wohlergehens der Familie die Hilfsmaßnahmen und Erleichterungen lobt und begrüßt, strebt sie doch weiter zur Verwirklichung einer Wirtschaftsordnung, die durch ihre Struktur selbst der Arbeiterklasse eine gesicherte und beständige Lebenslage verschafft: all dies nach den Grundsätzen der sozialen Gerechtigkeit, die von Unserem gleichen Vorgänger verkündet und dargelegt wurden: „Jedem muß sein Anteil an Gütern zugemessen werden, und es ist darauf hinzuwirken, daß die Güterverteilung nach den Gesetzen des Gemeinwohls oder der sozialen Gerechtigkeit getroffen werde. Jeder Rechtlichdenkende sieht, daß die Güterverteilung wegen des ungeheuerlichen Unterschiedes zwischen wenigen Überreichen und unzähligen Besitzlosen an einer sehr schweren Unzuträglichkeit leidet." (AAS 36 [1944] 85, Übersetzung nach Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., Freiburg/Schweiz 1954, nr. 94.)

Die arabische Welt

Arabien, die Heimat des Weihrauchs und der Myrrhe, das Land des duftenden Ladanums, heißt wahrscheinlich „ödes, wüstes Land". Seine Bewohner, die Araber, sind für die Heilige Schrift (Is. 13, 20 usw.) Menschen der Wüste, Beduinen, die hier und dort zelten. Bis heute hat ein Teil der Araber diese Lebensweise beibehalten, vor allem in Nordarabien, von Midian am Roten Meer bis zum Persischen Golf im Osten, im sogenannten Nafud, einer zwar wasserarmen, aber doch verhältnismäßig gut mit Weiden und Buschwerk (Tamarisken) bewachsenen Gegend. Im Frühjahr, wenn die Kamele in Milch stehen, ziehen die Beduinen ohne Sorge um das Wasser weit in den Nafud hinein zu den Weiden, die nach dem Winterregen reichlich zur Verfügung stehen. Herden, vor allem Schaf- und Kamelherden sind ihr Reichtum, und an sich friedliebende Leute, kämpfen sie schon einmal miteinander um Weideplätze und Viehherden, und manchmal überfallen sie auch eine Karawane, die in ihr Land, wie sie meinen, eindringt. Das geschieht jedoch im allgemeinen selten und mehr, um sich in einer Not zu helfen. Die Beduinen des Südens, in Oman und Yemen, sind im allgemeinen ärmer und weniger gesittet als die des Nordens. Die Zahl der Beduinen läßt sich nur schätzen, sie beträgt wohl nicht viel mehr als eine Million in Arabien selbst.

Die Beduinen stellen den reinsten Typ des Arabers dar, nicht nur in Arabien selbst, sondern vor allem in den Ländern, die man die arabische Welt nennt. Die Eroberung Nordafrikas durch die Araber hat die Beduinen auch dorthin gebracht, und sie bilden heute noch das reinste arabische Element in diesen Ländern. Sie

leben dort noch als Beduinen. Nur wo sie seßhaft wurden, etwa im Niltal und in den fruchtbaren Ebenen, haben sie sich mit der eingeborenen, meist hamitischen Bevölkerung vermischt. In Mesopotamien geschah dies mit den Türken und Hamiten, in Syrien mit Phöniziern und Juden, in Ägypten, das heute den machtvollsten Staat der arabischen Welt darstellt, sind die reinen Araber, die Beduinen, eine verschwindende Minderheit. Drei Viertel der 22,5 Millionen zählenden Bevölkerung sind Fellachen, die zwar arabisch sprechen, aber keine Araber, sondern Nachkommen der alten Ägypter sind. Die Christen unter ihnen heißen Kopten und zählen etwa eine Million. In den übrigen Ländern Afrikas, in Libyen, in Tunis, in Algerien und in Marokko sind die Araber nur eine Minderheit neben den ursprünglichen Berbern, die ihrerseits vermutlich sehr eng mit den alten Ägyptern verwandt sind.

So gering auch der Anteil der eigentlichen Araber an der Völkerwelt des Vorderen Orients ist, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß es den arabischen Stämmen seit Mohammed bis auf den heutigen Tag gelungen ist, diese Welt zu einem einheitlichen Bewußtsein zu formen. Das ist um so erstaunlicher, als die Araber wenig Organisationstalent haben und außerdem zu allem andern eher geneigt sind als zu einem einheitlichen Vorgehen. Sie überragen zwar körperlich und geistig die meisten Rassen der Erde, aber eine staatsbildende Kraft ging von ihnen nur selten aus. Das mag mit ihrem Charakter zusammenhängen, der die widersprechendsten Eigenschaften aufweist: sie sind tapfer und zugleich abergläubisch, höflich und rachgierig, sie pflegen die Gastfreundschaft wie kaum eine andere Rasse, aber heute noch gibt es dort die Blutrache. Nach außen hin geben sie sich ruhig, aber die meisten ihrer Herrscher sterben durch Mord.

Ihre geistige Begabung ist groß, und zwar nicht erst seit Mohammeds Zeiten, da sie sich anschickten, die damalige Welt zu erobern, und die arabische Kultur bis nach Europa vortrugen. Schon vor Mohammed waren sie hochgebildet, ja in gewisser Hinsicht standen sie sogar höher als später, vor allem in ihrem Verhältnis zur Frau, die hochgeachtet war und in Ansehen stand. Es waren schließlich arabische Philosophen, durch die das Abendland mit den Schriften des Aristoteles bekannt wurde, und in der Mathematik und Medizin haben sie Großes geleistet.

Heute ist die arabische Welt stark in Bewegung geraten. Das ist um so bedeutungsvoller, als ihre Länder am Kreuzungspunkt von Europa, Asien und Afrika liegen und es ohne sie keinen Weg zwischen den Erdteilen gibt. Dazu kommt, daß ihre wirtschaftliche Bedeutung in jüngster Zeit bedeutend gewachsen ist. Die arabischen Länder weisen die reichsten Ölvorkommen der Welt auf. 1956 wurde rund ein Fünftel der Weltproduktion dort erzeugt.

Die arabische Welt besteht heute aus folgenden Staaten:

Marokko	9250000 Einw.
Algerien	9400000 „
Tunesien	3800000 „
Libyen	1100000 „
Ägypten	22500000 „
Sudan	11250000 „
Libanon	1500000 „
Jordanien	1400000 „
Syrien	4200000 „
Irak	5200000 „
Saudi-Arabien	7500000 „
Yemen	4500000 „
Aden	150000 „
Oman	550000 „

Seeräuber-Küste	80000	„
Qatar	30000	„
Bahrein	112000	„
Kuwait	200000	„
insgesamt also	82722000	„

61520000 dieser Araber sind Muselmanen, 2642000 sind katholisch. Wie man sieht, sind die Katholiken nur eine verschwindende Minderheit in dieser muselmanischen Welt. Am stärksten sind sie in Libanon vertreten, wo sie von 1,5 Millionen 400000 zählen (vgl. diese Zs 162 [1958] 50).

Öl in der Sahara

Die ersten vorbereitenden Schritte für Bohrungen in der Sahara wurden gegen Ende des 2. Weltkrieges unternommen. Sie dauerten bis 1952, und man gab dafür 220 Millionen frs (damals etwa 2,7 Millionen DM) aus.

1952 begannen vier Gesellschaften, alle bis auf eine, deren Majorität von 65% bei Shell liegt, mit überwiegend französischer Beteiligung, systematisch zu bohren. 1957 kam noch eine fünfte Gesellschaft hinzu. Die Kosten sind bei der unwirtlichen Gegend riesig. Bis 1956 hatte man 40 Milliarden frs, bis 1957 an die 75 Milliarden ausgegeben (400 Millionen bzw. 750 Millionen DM).

Zum erstenmal stieß man 1953 bei Berriane, 500 km südlich von Algier, auf Erdöl. Seither hat man drei große Vorkommen entdeckt. Das erste bei d'In-Salah am Djebel Berga, 1500 km südlich von Algier. Hier fand man ausschließlich Erdgas, mindestens 60 Milliarden m^3. Das zweite Vorkommen – hier handelt es sich um Erdöl – ist an der lybischen Grenze bei Edjele, etwa 700 km südlich vom Golf von Gabès, bei Tiguentourine und Zarzaitine. Man rechnet mit mindestens 40 Millionen t Erdöl, das man mit einer Rohrleitung von 1960 ab zum Mittelmeer bringen will.

Das dritte Vorkommen liegt 650 km südöstlich von Algier, und zwar mindestens 100 Millionen t Erdöl bei Hassi-Messaoud und 100 Milliarden m^3 Erdgas bei Hassi R'Mel 450 km südöstlich von Algier. Auch von hier soll eine Leitung ans Mittelmeer gelegt werden. Man hofft, bis 1965 jährlich 20 Millionen t Erdöl aus der Sahara gewinnen zu können. (In der Bundesrepublik wurden 1950 im ganzen 3,5 Millionen t Erdöl gewonnen.) Damit könnte Frankreich die Hälfte seines Ölbedarfs decken. Freilich wäre das nur ein geringer Teil der gesamten Weltproduktion, die sich 1956 auf 835 Millionen t belief. *(Revue de l'Action populaire, Mai 1958.)*

Zur Rassentrennung in Südafrika

Der südafrikanische Arbeitsminister, Jan de Klerk, hat eine Verordnung erlassen, wonach eine bestimmte Zahl von Arbeitsplätzen in der Textilindustrie ausschließlich den Weißen vorbehalten bleiben soll. Zwar seien Ausnahmen möglich, doch müßten die jeweils begründet werden.

Durch diese Maßnahmen würden 47000 Schwarze ihre Arbeitsplätze verlieren und arbeitslos werden. Die Gewerkschaft hat sofort einen Plan für einen Warnstreik ausgearbeitet. Dieser träfe die Textilindustrie derart entscheidend, daß sie ihre Aufträge nicht mehr erfüllen könnte. Deshalb sind nicht nur die betroffenen Schwarzen gegen die Verordnung des Ministers, sondern auch die weißen Industriellen.

Die katholischen Erzbischöfe von Kapstadt und Durban, Mgr. Owen McCann und Denis-Eugen Hurloy, haben an den Arbeitsminister ein Protestschreiben gerichtet. In einem anderen Schreiben haben sie der Vereinigung der südafrikanischen Gewerkschaften ihre Sympathie im Kampf gegen die Rassentrennung ausgesprochen. Sie erklären darin, daß es auf eine weitsichtige Politik ankomme, die alle Rassengruppen, auch die nicht-europäischen, am wirtschaftlichen Fortschritt Anteil nehmen lasse.

Diese Entwicklung in Südafrika ist um so bedauerlicher, als der Kommunismus alles daran setzt, dort Fuß zu fassen. Ende des vergangenen Jahres kehrte der sudanesische Innenminister aus Moskau zurück und war hochbegeistert von Rußland, das er als Land des Fortschritts und des Friedens pries. Ähnlich sprach der koptische Patriarch von Chartum: „Religiöse Freiheit, Fortschritt, Frieden." So erscheint die Sowjetunion den Eingeborenen Afrikas. Auf dem Hintergrund der Rassentrennung in Südafrika, wo die Weißen geradezu mit Blindheit geschlagen zu sein scheinen, müssen solche Parolen verheerend wirken, da den Besuchern aus Afrika verborgen bleibt, daß die Sowjetunion die schlimmste Tyrannis ist, die je Menschen unterjochte. *(Revue du Clergé Africain, März 1958.)*

Klarissen wollen ein Kloster bauen

Unsere Zeit ist reif für ein neues Verständnis nicht nur des Mönchtums der Kirche im allgemeinen und seiner kulturellen Leistungen, sondern gerade auch wieder für seine eigentlichsten und höchsten Aufgaben, die alle humanistischen Ziele hinter sich lassen und nur im Geist des Glaubens erfaßt werden: für die meditative Versenkung, für ein Leben der Gottesweihe in Beschauung und Buße. Jeder Konvent von Männern oder Frauen, der ernstlich solchen Geist pflegt, stellt mitten in unserer gehetzten und bedrohten Welt eine Insel der Heiligkeit dar und kann der Sympathie und Dankbarkeit vieler auch über die Grenzen des Bekenntnisses hinaus sicher sein. Viele suchen und finden im Schatten unserer Klöster Tage der Erquickung und des Friedens; uns allen strömt von da Segen zu.

Es ist aber mit schönen Worten allein nicht getan. So erfreulich es ist, daß Bücher für das Ordensleben Verständnis wecken und diese Bücher weite Verbreitung finden, so bleibt das alles doch „Literatur", wenn der Anerkennung und Sympathie nicht die Tat folgt. Sie kann für diejenigen, die berufen sind, heißen, daß sie dem Ruf folgen; für uns alle aber heißt sie, daß wir materiell die bestehenden Klöster unterstützen und zu Neugründungen die Hand reichen. Die Zeiten, da das fürstliche Stifter taten, sind vorbei. Und vielleicht ist das gut so. Weil nun viel stärker das persönliche Opfer der einzelnen ins Gewicht fällt.

Die „Stimmen der Zeit" sind im allgemeinen sehr zurückhaltend mit Hinweisen auf konkrete Anliegen dieser Art. Wir möchten aber in diesem Zusammenhang auf eine Klostergründung hinweisen, von der wir Kenntnis erhalten haben und die uns besonderer Empfehlung wert zu sein scheint. Es handelt sich um den Ruf, der aus der Diaspora-Diözese Hildesheim an die Klarissen von Düsseldorf ergangen ist. Dort soll in Hannover, nahe der Zonengrenze ein Kloster erstehen, das der Unbefleckt Empfangenen geweiht werden soll, „um das Erbarmen Gottes über den Unfrieden der Welt und die Zerrissenheit unseres Volkes herabzurufen".

Die Klarissen sind die treuen Töchter des Armen von Assisi. Sie lieben keine prunkvollen Bauten und leben in strenger Klausur, das heißt in völliger Zurückgezogenheit. Es wird ein kleines Kloster sein und es wird unter den Menschen nicht viel von sich reden machen; aber es wird eine Stätte des Gebetes, des Opfers, des Friedens und der Liebe sein. Da anderseits die Klarissen durch ihre auf den Heiligen Franz zurückgehende Regel ganz auf die Mildtätigkeit guter Menschen ange-

wiesen sind, sind sie unserer Hilfe besonders bedürftig. Denen, die dieser Einladung folgen wollen, sei hier gleich mitgeteilt, wohin sie ihre Spende überweisen können: Postscheckkonto: Hannover 117011, Niels-Stensen-Gesellschaft, Hannover, mit dem Vermerk: Baustelle Klarissenkloster. Sie können des Dankes und der Gebete der Klarissinnen gewiß sein.

Französinnen im akademischen Beruf

Die Zahl der an Hochschulen studierenden und mit dem Diplom abschließenden Französinnen hat sich 1955 gegenüber 1935 verdoppelt, in den Geisteswissenschaften (Lettres) fast verdreifacht, in der Medizin nahezu vervierfacht. In den Geisteswissenschaften haben 1955 sogar mehr Frauen (1525) als Männer (1131) das Diplom gemacht. Das Doktorat, das in Frankreich eine wesentlich größere Bedeutung hat als in Deutschland – es entspricht etwa der Habilitation – machen dagegen nur wenige Frauen. Ebenso unterziehen sich nur wenige den großen Staatsprüfungen, mit Ausnahme des Lehramts, der Bibliotheks- und Archivwissenschaft und der Verwaltungslaufbahn.

Die meisten Frauen (13850) sind im höheren Schulwesen tätig; allerdings sind nur fünf Frauen im höheren Schulaufsichtsdienst.

Der zweitstärkste mit Frauen besetzte Beruf ist der Arztberuf. Es gibt in Frankreich etwa 3000 Ärztinnen. Etwa 7% der Medizinstudenten sind Frauen.

Die nächststärkste Gruppe stellen die Juristinnen mit rund 1000 Frauen. In Paris sind ein Fünftel aller zugelassenen Anwälte Frauen. 1956 traten mehr Frauen (135) als Männer (107) in die juristische Beamtenlaufbahn ein. *(Revue de l'Action populaire, Mai 1958.)*

UMSCHAU

Bidermanns fröhliches Märtyrer-Drama

Zur Aufführung der „Münchner Jugendbühne" innerhalb des Festprogramms der 800 Jahrfeier Münchens

Beinah in allen unsren bisher landgängigen Literaturgeschichten sucht man vergebens nach einer Darstellung der Dramatik von Jakob Bidermann, und auch die Darstellung des Jesuitendramas in seiner Gesamtheit muß man sich aus Spezialarbeiten zusammenholen.[1] Eine Ausnahme macht nur das Werk von Josef Nadler, das sich hier wieder, wie auch sonst, als unentbehrlich erweist.[2] Dort findet man Bidermann ausführlich besprochen (Bd. I, S. 373f.) und, seiner dramatischen Anlage nach, in eine unmittelbare Nachbarschaft zu Schiller gerückt: „Die dramatische Begabung dieser beiden, Bidermanns und Schillers, mit ihrem Gefühl für bühnenmäßige Wirkungen, mit ihrem tiefen sittlichen Ernst, ihrer langsam erworbenen Kenntnis der Seele und der unwiderstehlichen Gewalt weitausschwingender Bilder, Sätze, Rhythmen ... weist auf die innige Verwandtschaft des Bayern und Alemannen in der Begabung für die Bühne."

[1] Zur Geschichte des Jesuitendramas in München: *K. v. Reinhardstöttner*, Jahrbuch für Münchner Geschichte 3, 53ff.

[2] Literaturgeschichte des Deutschen Volkes. Propyläen Verlag, Berlin 1939.

Bidermann ist gebürtig aus Ehingen und hat von 1577 bis 1638 gelebt, es gibt von ihm eine beträchtliche Anzahl dramatischer Werke, die zu seinen Lebzeiten vielerorts in den Jesuitenkollegien gespielt und nach seinem Tode im Druck gesammelt vorgelegt wurden (München 1665f.). Es ist darunter ein „Belisar", ein „Josef" und das berühmteste: „Cenodoxus, der Doktor von Paris", 1609 in München aufgeführt und 1625 von Joachim Meichel aus der lateinischen Originalfassung ins Deutsche übersetzt – offenbar, weil auch die nicht lateinkundigen Laien das Stück zu hören verlangten. Nadler nennt es den „Höhepunkt der altbayerischen Barockkunst" und gibt von ihm die folgende Beschreibung: „Ganz Paris verehrt in Cenodoxus einen Heiligen. Er stirbt und wird verdammt. Selbstliebe macht das in den Augen der Menschen so wohlgefällige Leben reif für den Vernichtungsspruch des himmlischen Gerichts. Denn Geist und Absicht, der Sinn der guten Werke machen diese erst verdienstlich und heilswirksam. So stellt die Tragödie die Kernfrage der altkirchlichen Sittenlehre dar. Das eigentliche Stück ist streng wirklichkeitstreu. Denn alles Übernatürliche, die Sinnbilder und verkörperten Gestalten sind nur für den Zuschauer sichtbar. Sie spielen nur wie schimmernde Wolken zwischen den wirklichen und festen Gestalten des Dramas. Der Doktor von Paris ist von seinen Fehlern in lebendiger Gestalt umgeben. Im dritten Aufzuge sieht der Doktor im Traume den Kampf der guten und bösen Geister. Er ist auf der Bühne dargestellt. Im vierten Aufzug stirbt der Doktor. Engel und Teufel, nur dem Zuschauer sichtbar, streiten um seine Seele. Im fünften Aufzug das himmlische Gericht, eine schöpferische Ausnutzung der zweigeteilten Barockbühne. Oben die Seele des Doktors vor seinem Richter, unten der Leib auf der Bahre, von den Freunden umgeben. Oben spricht der Richter das verdammende Urteil und unten erhebt sich der für heilig gehaltene Tote, verkündet dies Urteil und sinkt wieder zurück. Von den Erschütterungen, die diese Tragödie aufwühlte, können wir uns keine Vorstellung machen. In diesem Gedicht Bidermanns ist das innerliche Zusammenwachsen der Antike und des Christentums am weitesten gediehen ... Dies Stück des Alemannen steht dem Weltgedichte Dantes am nächsten." – Im heurigen Festsommer, dreieinhalb Jahrhunderte nach der ersten Aufführung, soll das Stück im Residenztheater den Münchnern wieder gezeigt werden.

Die „Münchner Jugendbühne" aber hat sich zur Darstellung eines weiteren Bidermann-Stückes entschlossen: „Philemon Martyr, Comoedia"; 1618 in dem Gymnasio Societatis Jesu zu Konstanz am Bodensee aufgeführt, deutsch aber bisher weder übersetzt noch gespielt. Es handelt sich um eine Begebenheit aus der Zeit der Diokletianischen Christenverfolgung. Der Christ und Priester Apollonius soll den Heidengöttern opfern, er will seinen Glauben nicht verleugnen, aber fürchtet die Folgen einer Opferverweigerung. Er besticht mit Gold Philemon den Zitherspieler, daß er für ihn das Opfer bringe. Indem aber dieser den Apollonius „anzieht", zieht er mit ihm zugleich das Christentum an, er wird tatsächlich, was er zu sein nur vorgeben wollte. Und obgleich seine bisherigen Saufkumpane und der Landpfleger Arrianus ihren Augen und Ohren nicht trauen wollen, was da für eine Veränderung mit ihrem lustigen Philemon vor sich gegangen sei, obgleich sie es zunächst nur als hübschen Spaß belachen, dann aber darüber zürnen und klagen, bleibt der Verwandelte bei seinem neu erkannten Glauben. Apollonius erfährt davon mit Beschämung und eilt, sich nun auch seinerseits zum Kreuz zu bekennen; gemeinsam sterben sie den Märtyrertod.

Kleriker der Münchner Franziskaner-Hochschule (die Helfer wünschten sich nicht mit ihrem Namen zu nennen) hatten zunächst den barocklateinischen Text in einer wörtlichen Verdeutschung wiedergegeben. Gleichviel aber ob deutsch oder lateinisch war das Werk

nach Aufbau und Anlage, so wie es vorlag, zu einer Aufführung vor heutigen Zuschauern nicht geeignet. Eine Bearbeitung mußte unternommen werden. Das Vertrauen der Beteiligten hat den Auftrag zu diesem Versuch dem Verfasser übergeben.

Das unvermittelte Beisammen von komödiantischer, ja possenhafter Lustigkeit und tiefem religiösem Ernst, wie es sich bei Bidermann findet, erinnert eigentlich mehr noch an Shakespeare und Mozart als an Schiller. Shakespeare hat selbst in den stärksten seiner Spaß- und Rüpelszenen die elementare Komik und mimische Treffsicherheit kaum überboten, wie sie Bidermann hier in der Szene entwickelt, wo der hungrige und durstige Philemon sich schwer betrunken stellt, um von seinen Saufbrüdern zu seiner Wiederherstellung in die Schenke geführt zu werden. Nicht minder lebendig ist der nachfolgende Auftritt mit dem Kaiserboten, dem Philemon weismacht, daß er nicht zu Antinoë, sondern in der pestbefallenen Stadt Cira angekommen sei. Das ist eine von den „klassischen" Komödien-Situationen: jemanden etwas fürchten machen, wovon der Zuschauer weiß, daß es nicht zu fürchten ist: wir lachen nie herzlicher als wenn wir, im Bilde, unsre eigne so berechtigte und so lächerliche Angst vor der Unberechenbarkeit dieses Erdendaseins belachen können. Dabei stört es den Dichter gar nicht, daß dieser Bote des Kaisers, der so gründlich ausgespottet wird, ebenderselbe ist, der die furchtbaren Blutbefehle gegen die Christen mitbringt. Es ist vielmehr so, als wolle sich der Geist der Komödie auf eine fröhlich überlegene Art an ihm für diese Blutbefehle rächen. In diesen Szenen war vieles so, wie es in dem lateinischen oder in dem beigegebenen, schon übersetzten Texte stand, ohne weiteres brauchbar, oder es erweiterte und „füllte" sich sozusagen von selbst, von den gegebenen Voraussetzungen her. Nirgends gibt jedoch Bidermann zu erkennen, ob er die kühne Entsprechung, die sich in seinem Stück zwischen der Pestfurcht dieses Kaiserboten und der Menschenfurcht des Christen Apollonius herstellt, beabsichtigt und die dichterische Möglichkeit angestrebt hat, durch eine Vordeutung im Nebenspiel auf eine wesentliche Entfaltung im Hauptspiel hinzuweisen, so wie etwa im Scherzo einer Sonate ein Thema noch in leichten Umständen sich ergeht, das man im Finale dann im strengen, leben-prüfenden Ernste wiederkehren hört. Dergleichen anzulegen, herauszuholen, um im Gesamt für Proportionen zu sorgen, in denen es zur Geltung kommt, konnte Sache des Bearbeiters sein.

Ich sagte schon, daß Komödien-Scherz und Märtyrer-Ernst bei Bidermann als „unvermittelte" nebeneinander stehen; die Bearbeitung dürfte für gelungen gelten, wenn ihr die Vermittlung zwischen beiden geglückt wäre. Diese konnte ich nur suchen in der Natur des Mannes, der hier zum Märtyrer wird. Ich mußte meine Aufgabe darin sehen, zu zeigen, daß der Leichtfertige, der Musikant, der Spaßmacher ein Gefäß der Gnade werden konnte, wenn sie ihn dazu erwählen wollte; und mußte deutlich machen, daß von ihm aus Kraft zurückstrahlte auf den Priester Apollonius, der sich übernommen und versagt hatte.

Dementsprechend durfte das Hauptgewicht weniger auf die jähe Veränderung gelegt werden, die mit dem zum Christen eingekleideten Spielmann vor sich geht, als vielmehr auf die Möglichkeiten in ihm, worin die Gnade schon vorbereitet war; die Bearbeitung kann sich dabei auf den alten christlichen Satz: GRATIA SUPPONIT NATURAM berufen, der hier am wortgenauesten so zu übersetzen ist: daß die Gnade in der Natur eine Unterlegung, eine Voraussetzung findet, die ihr dienstbar wird.

Bidermann läßt in einer eigenen Szene eine Schar von Christenkindern sich gegen die Bildwerke der Heidengötzen austoben; es ist der Eifer gegen einen gewissen neuheidnischen Renaissance-Geist, der ihm hier die Feder führt; dagegen schien mir, daß dem

Christen, in dieser sich immer wieder aufnötigenden Auseinandersetzung kein Wille zum Zerstören, nur der zum klaren Bekenntnis anstehe. Daher habe ich die Bildersturmszene ebenso weglöschen müssen, wie späterhin das Auffahren schrecklicher Marterwerkzeuge, denen die christlichen Glaubenshelden ihre nur allzu todesbereiten Bekenntnisse entgegenschleudern. Unser Zeit- und Weltgefühl legt uns hier zwingend eine leisere Tonart auf. Auch an der Gestalt des Landpflegers ist eine Veränderung vorgenommen, die geeignet schien, den Hergang für uns menschlich faßbarer zu machen.

Abwandlungen der Art waren notwendig, sobald die Aufführung mehr als nur die historische Wiedergabe von etwas damals Empfundenem sein sollte. Was daraus wurde, ist denn freilich doch ein neues Stück: auf der Grundlage eines Werkes aus dem 17. ein Werk des 20. Jahrhunderts. Unangerührt blieb der Kern. „Dem Himmel", so heißt es im Marianischen Kalender, der unterm 8. März die Fabel nacherzählt, „gab Philemon ein Lachen (dedit coelo risum Philemon), da er der Erde so Großes bereitete, der wohlbewanderte Schauspieler". Bernt v. Heiseler

Die Gräber der Apostelfürsten

Jahrhundertelang waren die Gräber der heiligen Apostel Petrus und Paulus Stätten der Frömmigkeit und Ziel der Pilgerzüge. Heute sind sie darüberhinaus zum besonderen Gegenstand der Wissenschaft geworden. Nicht allen Gläubigen mag es in gleicher Weise angebracht scheinen, die Heiligtümer für die Spaten der Archäologen zu öffnen, die Kirche jedoch hält die Erkenntnis der Wirklichkeit, das Anliegen der Wahrheit für so groß, daß sie – bei Wahrung der Ehrfurcht – auch in die Gräber der Heiligen dem forschenden Geist den Zutritt nicht verwehrt. Diese Aufgeschlossenheit, die wir in besonderer Weise dem Heiligen Vater – Papst Pius XII. – und einer Reihe von führenden römischen Gelehrten verdanken, hat eine solche Fülle von Ergebnissen zutage gefördert und die internationale Forschung in einem solchen Maße angeregt, daß Wissenschaft und Glaube dadurch bereichert wurden. Allerdings sind die Arbeiten zu einem Umfang angewachsen, daß die fachliche Kenntnis der Grabungen und der dazu gehörigen Literatur nahezu einen eigenen Wissenschaftszweig darstellt.[1]

---

[1] Einige Hinweise auf die internationale Literatur:

Zunächst der offizielle Ausgrabungsbericht:

„Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940 bis 1949, Citta del Vaticano 1951. Zwei Foliobände: Band 1, XIII/278 Seiten Text mit 209 Illustrationen und Plänen, Bd. 2 mit 109 Tafeln, 103 davon in Phototypie, und Karten. Vorwort von Msgr. Kaas, Bericht von B. M. Appolonj-Ghetti, A. Ferrua, E. Josi und E. Kirschbaum.

Weitere Arbeiten:

A. Ferrua, La storia del sepolcro di San Pietro. In Civiltà Cattolica, Januar 1952.

A. Ferrua, A la recherche du tombeau de Saint Pierre. In Études, Paris, Januar 1952.

E. Kirschbaum, Das Petrusgrab. In „Stimmen der Zeit" August und September 1952.

P. Romanelli, La documentazione scientifica del ritrovamento della tomba di S. Pietro: Osservatore Romano, Rom 20. Dezember 1951.

A. M. Colini, Il sepolcro di S. Pietro: Capitolium 27, 1952, 1—16.

M. Guarducci, Christo e San Pietro in un documento preconstantiniano della necropoli vaticana, 1952.

J. Carcopino, Les fouilles de Saint-Pierre. In La Revue des deux mondes (1952), 588 bis 610; 77—93; 213—245; 412—428. — Études d'histoire chrétienne. Le christianisme secret du carré magique. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition, 1953.

P. Lemerle, La publication des fouilles de las Basilique Vaticane et la question du tombeau de Saint-Pierre. In Revue historique, 76 (1952), 205—227.

H. I. Marrou, Les fouilles du Vatican. In Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 (1953), 3291—3346.

J. Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles Vaticanes, le rapport officiel et la critique. Données archéologiques. Données épigraphiques et littéraires. In Revue d'histoire ecclésiastique, 48 (1953), 573—631, und 49 (1954), 5—58.

J. B. Ward Perkins, The Shrine of St. Peter and its Twelve Spiral Columns. In Journal of Roman Studies, 42 (1952), 21—33.

J. Toynbee, The Shrine of St. Peter and

An Hand einiger dieser Neuerscheinungen, besonders des Werkes von E. Kirschbaum[2] – soll hier auf Ähnlichkeiten zwischen den Gräbern der beiden Apostelfürsten und einige Fragen des Petrusgrabes hingewiesen werden, um den Leser über den Stand der Forschung zu unterrichten und ihn anzuregen, sich in diese für Kenner und Laien so bedeutsame Welt zu vertiefen.

Für den deutschen Sprachbereich bietet die inhaltlich und ausstattungsmäßig reichste Arbeit das Buch von Kirschbaum. Eine ebenso scharfe wie aufschlußreiche Polemik, mit der sich K. vornehm und entschieden auseinandersetzt, bringt die wissenschaftliche Untersuchung Klausers, des Herausgebers des Lexikons für Antike und Christentum.[3] Eine umfassende und dabei leicht lesbare Einführung für jedermann ist in der Bibliothek Ecclesia die Übersetzung des Büchleins von Nicolas Corte.[4] Leider fehlen in dem zuletzt genannten Werk Abbildungen, so daß die Ausgabe des Schefflerverlags unentbehrlich scheint.

Das Werk Kirschbaums schildert zunächst die Totenstadt unter St. Peter, die Suche nach dem Petrusgrab und setzt sich mit der Kritik an dem Ausgrabungsbericht auseinander; dann aber sichtet es die schriftlichen und archäologischen Quellen des Paulusgrabes, das bekanntlich für eine moderne Ausgrabung noch nicht freigegeben ist.

Dabei zeichnen sich gemeinsame Züge ab.

Wie im Leben so haben die Apostelfürsten auch nach dem Tod ein eigenes Schicksal – die unwägbare Gewalt der Geschichte – erfahren. Beide starben als Martyrer, wie die Überlieferung berichtet. Beide wurden vom Kaiser Konstantin mit einem eigenen Kirchenbau ausgezeichnet, den der Kaiser über ihren Gräbern errichtete. Der Bauplatz war bei beiden Basiliken denkbar schwierig. Die konstantinische St. Paulsbasilika war nämlich zwischen zwei öffentlichen Straßen eingezwängt, der Hauptstraße nach Ostia und einer Nebenstraße, die zum Tiber führte. Über das ungesunde Sumpfgelände, in dem St. Paul lag, klagten noch die Mönche des Mittelalters. Die Peterskirche erhob sich am Abhang des vatikanischen Hügels. Ihr Bau machte gewaltige Erdbewegungen notwendig. „Einer besonderen Erwähnung wert scheint uns die Tatsache, daß hier wie dort das Apostelgrab in einer heidnischen Nekropole liegt. Für den Skeptiker wollen wir es einmal so formulieren: Der durch uralte Überlieferung, das heißt durch literarische und monumentale Zeugnisse bestimmte Platz beider Apostelgräber hat sich durch die Entdeckungen der letzten Jahrhunderte als eine Stelle inmitten heidnischer Grabanlagen erwiesen. Demnach muß der Ursprung dieser Überlieferung sehr alt sein. Er ist noch vor dem Entstehen der christlichen Katakomben anzusetzen, die mindestens schon nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden. Eine spätere Zeit hätte gerade die Gräber der Apostel in christlichen Coemeterien gesucht. Also müssen die als Gräber der Apostel verehrten Plätze

---

its Setting. In Journal of Roman Studies, 43 (1953), 1—16.

H. Torp, The Vatican Excavations and the Cult of Saint Peter. In Acta archaeologica, 24 (1953), 27—66.

A. M. Schneider, Das Petrusgrab im Vatikan. In Theologische Literaturzeitung, 77 (1952), 321—326.

A. v. Gerkan, Die Forschung nach dem Grab Petri. In Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 6 (1952), 379—382.

Kritische Studien zu den Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom. In Trierer Zeitschrift, 22 (1954), 26—55.

J. Fink, Archäologie des Petrusgrabes. In Theologische Revue, 50 (1954), 81—102.

[2] *E. Kirschbaum,* Die Gräber der Apostelfürsten. Mit 66 Tafeln, vier Farbbildern und 57 Zeichnungen (255 S.) Frankfurt/M. 1957, Heinrich Scheffler. Geb. DM 22,80.

[3] *Th. Klauser,* Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften Heft 24. (122 Seiten mit 20 Tafeln) Köln und Opladen 1956. Westdeutscher Verlag. DM 9,30.

[4] *Nicolas Corte,* Ist der heilige Petrus im Vatikan? Deutsche Übertragung von Monika Thieme. Bibliothek Ekklesia, Band 1. Aschaffenburg 1957, Paul Pattloch. DM 4,80.

schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts als solche bekannt gewesen sein. Wir sehen bei dieser allgemeinen Erwägung von den Ergebnissen der Ausgrabungen unter St. Peter ab, die allerdings unsere Überlegungen vollauf – auch nachträgliche – bestätigen."[5]

Aufschlußreich sind die Parallelen in der architektonischen Gestaltung der beiden Gräber. Wahrscheinlich ruhte der Leichnam des heiligen Paulus zunächst in einem ähnlichen Tonsarkophag, wie man solche unter St. Peter gefunden hat. Sockel und Rest von Pilastern lassen auf eine weitere architektonische Auszeichnung schließen, die auch für dieses Grab den unten noch näher zu erklärenden Ausdruck Tropaion (Siegesmal) rechtfertigt. In beiden Gräbern finden wir Öffnungen. „Der Zweck dieser Einrichtung hängt mit dem Totenkult zusammen, bei dem man durch Röhren, wie wir schon früher erwähnten, Flüssigkeiten, und vor allem flüssige Wohlgerüche, ins Grab goß. Dieser Brauch ist uns ausdrücklich für den Kult an den Martyrergräbern bezeugt. Prudentius, der in den Jahren 402–403 in Rom war und der auch die Paulskirche besungen hat, schrieb über das Grab des Martyrers Hippolytus an der Straße nach Tivoli unter anderen folgende für uns aufschlußreiche Verse: ‚Oscula perspicuo figunt impressa metallo, Balsama defundunt, fletibus ora rigant.' Die Gläubigen bedeckten demnach den Metallverschluß des Grabschachtes mit Küssen, deren Spuren sichtbar blieben, und gossen unter Tränen Balsam hinunter. Weiterhin dienten diese Öffnungen, um Tüchlein in das Grab herunterzulassen, die dann als Reliquien galten."[6]

Erschütternd ist auch das Schicksal der Gebeine der beiden Apostel, soweit man es an Hand der historischen Berichte und Ausgrabungsfunde verfolgen kann. Diese Gebeine sind sicher nicht immer am Ort ihres ursprünglichen Begräbnisses geblieben. So überliefern uns alte Berichte und Inschriften, daß auch in St. Sebastian an der Via Appia die Apostelfürsten verehrt wurden. Die Mehrzahl der christlichen Archäologen nimmt deshalb – wenigstens für eine Zeit – eine Übertragung der Gebeine dorthin an. Es sind außerdem Anhaltspunkte dafür vorhanden, daß eine solche Übertragung in der Zeit der Valerianischen Verfolgung, also im Jahre 258 stattgefunden haben könnte. Der durch seine Mitarbeit an den Ausgrabungen unter St. Peter verdiente Archäologe Enrico Josi hält nun für wahrscheinlich, daß damals nur die Köpfe übertragen wurden. Der römische Jurist Julius Paulus (3. Jahrhundert) vertritt nämlich die Auffassung, daß sich ein Grab rechtlich dort befindet, wo der Kopf des Toten ist. Die Christen hätten dann durch die Übertragung der Köpfe die Gräber der Apostel rechtlich sichern wollen; denn in der Valerianischen Verfolgung wurden das erste Mal die Friedhöfe für die Christen gesperrt.[7]

Diese Sonderform der Translationshypothese würde eine Reihe von Grabungstatsachen, die Berichte und die getrennte Aufbewahrung der Köpfe, die heute noch im Lateran verehrt werden, erklären. Es wäre also durchaus möglich, daß die Restgebeine, die man unter der sogenannten roten Mauer in St. Peter gefunden hat, die Reliquien des heiligen Petrus sind.

Verfolgt man aber die Geschichte der beiden Gräber, ihre Beraubung und Plünderung durch die Sarazenen und nicht zuletzt ihr Schicksal durch die dunklen Epochen der reliquiensüchtigen Völkerwanderungszeit und des frühen Mittelalters, so muß man Klauser zustimmen, daß es sehr unsicher ist, daß diese Gebeine die Reliquien des heiligen Petrus darstellen.[8]

Allerdings hat in dieser Frage die Wissenschaft ihre letzte Antwort noch nicht gegeben.

[5] *E. Kirschbaum*, a.a.O. S. 173/174.
[6] *E. Kirschbaum*, a.a.O. S. 189.
[7] *E. Josi*, Conference della Società dei cultori di archeologia cristiana. In Riv. de Arch. christ., 29 (1953), 94—95.
[8] *Klauser*, a.a.O. S. 55.

Dagegen muß man wohl – trotz aller Kritik – das Ziel der Ausgrabungen unter St. Peter als erreicht ansehen: Unter der Kuppel des Michelangelo befindet sich das Grab des heiligen Petrus. Diese Annahme dürfte jedenfalls durch die wissenschaftliche Schlußfolgerung nahegelegt werden. Dabei scheint die Beurteilung des gefundenen Tropaion von ausschlaggebender Bedeutung.

Dieses Tropaion erwähnt ein Priester Gaius am Ende des zweiten Jahrhunderts in einer Auseinandersetzung mit einem gewissen Proclus: „Ich fürwahr vermag die Tropaia der Apostel vorzuzeigen, denn ob du zum Vatikan oder zu der Straße nach Ostia gehen magst, du wirst dabei die Tropaia derer antreffen, die hier die Kirche gegründet haben."[9]

Die Ausgräber fanden nun unter der Memoria Konstantins in St. Peter eine Grabarchitektur, die zwei Säulen und eine Travertinplatte zeigte, also eine monumentale Gestaltung. Diese Architektur ließ sich im Zusammenhang mit einigen Ziegelstempeln und den benachbarten Bauten um das Jahr 160 datieren. Es konnte also kein Zweifel bestehen: man hatte das Tropaion des Gaius gefunden.

Für diesen archäologischen Befund gibt es verschiedene Deutungen: Entweder die Architektur ist ein heidnisches Grab oder es ist ein Denkmal, das man im 2. Jahrhundert für Petrus errichtet hat oder es ist eine Auszeichnung des Grabes des Heiligen selbst. Wenn dieses Tropaion ein heidnisches Grabmal wäre, so hätte Konstantin ganz willkürlich und unsinnig diese Stelle ausgewählt, um mitten in einem Friedhof auf abschüssigem Hang eine Basilika für Petrus zu bauen. Das ist kaum anzunehmen. Hält man dieses Tropaion für ein Denkmal, das die Kirche des 2. Jahrhunderts für Petrus dort errichtet hat, so setzt man voraus, daß die römische (heidnische) Öffentlichkeit es der verhaßten neuen Religionsgemeinschaft gestattet habe, für den als Verbrecher hingerichteten Petrus quer durch eine heidnische Nekropole ein Triumphmal zu errichten, ohne einen Rechtsanspruch auf eine Grabstätte in diesem Friedhof geltend machen zu können. Man kann den Ausgräbern nur zustimmen, wenn sie diese Deutung für ausgeschlossen halten. So bleibt die von den schriftlichen und monumentalen Denkmälern nahegelegte Interpretation des Tropaions als Bauwerk über der verfallenen Grabstätte des Petrus.

So ist das Tropaion des Gaius zur Trophäe der Ausgrabungen geworden, die zu Entscheidung und Urteil zwingt. Die kurzen Hinweise auf die wissenschaftliche Diskussion darüber wird der Leser mühelos als unzureichend erkennen und deshalb zur Forschung, Bericht und Kritik selbst greifen. Dabei wird sein Wissen von der antiken Welt und sein Glaube an die Kirche wachsen.

Herbert Schade SJ

[9] *N. Corte*, a. a. O. S. 63.

Fünftagewoche und Höhere Schule

Die Kreise, die in den Genuß der Arbeitszeitverkürzung von 48 Stunden auf 45 Stunden kommen, werden immer größer. Seit dem 1. Oktober ist die 45-Stunden-Woche für die Arbeiter und Angestellten vieler kommunaler Behörden eingeführt. Es besteht kein Zweifel, daß diese 45-Stunden-Woche für den größten Teil der Arbeitnehmer Wirklichkeit werden wird. Für die meisten von ihnen bedeutet sie gleichzeitig die Einführung der Fünftagewoche. Die Schule wird von diesem Vorgang kaum unberührt bleiben. Sicherlich sind heute viele Lehrer überzeugte Gegner der Einführung der Fünftagewoche an der Schule, doch werden sie sich selbst auf die Dauer nicht davon ausgenommen sehen wollen, wenn die übrige Beamtenschaft nur noch 45 Stunden in der Woche arbeitet. Klagen die Lehrer heute schon mit Recht über eine zu große berufliche Belastung, die sich durch Schichtunterricht, überfüllte Klassen, unkonzentrierte Kinder, wachsende Verwaltungsaufgaben u. a. ergibt, so wer-

den sie sich nicht freiwillig schlechter stellen wollen und können als die übrigen Staatsdiener. Außerdem werden sehr viele Eltern wünschen, daß ihre Kinder, wie sie selbst, am Samstag frei haben und nicht zur Schule gehen müssen.

So ist es Pflicht und Aufgabe von Lehrerschaft und Elternschaft sich gemeinsam Gedanken darüber zu machen, wie man am besten dieser auf sie zukommenden politischen Entscheidung im schulischen und häuslichen Bereich begegnen kann. Muß der Lehrer sich darauf vorbereiten, seine schulische Erziehungs- und Bildungsaufgabe in einem gekürzten Zeitraum zu leisten, so sind die Eltern dafür verantwortlich, daß die Freizeit von ihren Kindern richtig verlebt wird. Beide Auswirkungen, schulische wie häusliche, müssen eingehend betrachtet werden, wenn man sich darüber klar werden will, ob die Einführung der Fünftagewoche in der Schule für unsere Kinder ein Positivum oder ein Negativum bedeutet.

Schulische Auswirkungen

Drei Möglichkeiten gibt es, die Fünftagewoche in der Schule durchzuführen:
1) ohne Stoffverkürzung, d. h. der Lehrplan bleibt der gleiche wie bisher
2) die Tagesheimschule
3) Lehrplanreform mit Stoffbeschränkung.

Fünftagewoche ohne Stoffbeschränkung

Die Fünftagewoche ohne Stoffbeschränkung einzuführen bedeutete, daß sie auf rein mechanische Art verwirklicht würde: der Lehrplan bleibt unverändert, die am Samstag wegfallenden Stunden werden, höchstens unter geringen Streichungen, die ohne Lehrplanreform unorganisch sein müssen, auf die übrigen Tage der Woche verteilt. Das würde aber zu einer außerordentlichen Überbelastung unserer Kinder führen, der sie weder physisch noch psychisch gewachsen sind. Die heutige Jugend trägt die gesundheitlichen Folgen von zwei Weltkriegen in sich; ihre geistige Aufnahmebereitschaft in der Schule ist durch außerordentlich viele Umweltreize und -einflüsse, wie Großstadtverkehr, Reklame, Radio, Fernsehen, Kino, Presseerzeugnisse, enge Wohnverhältnisse usw. stark gemindert. Will die Schule aber ihre Bildungsaufgabe wirklich erfüllen, so muß sie die geistige Aufnahme- und Leistungsfähigkeit der Kinder berücksichtigen. Paßt sie sich diesen Gegebenheiten, die außerhalb der Willensmacht der Kinder, Eltern und Lehrer stehen, nicht an, so wird sie an ihrer Aufgabe scheitern; die Jugend aber wird auf die Dauer seelische und körperliche Schäden davontragen. Das können heute schon viele Ärzte bestätigen. Deshalb stellen sich nicht nur die Eltern gegen eine Überforderung ihrer Kinder, auch von ärztlicher Seite werden die Warnrufe immer lauter.

Schon vor mehr als einem Menschenalter hat der Münchner Psychiater Emil Kraepelin für die Schulkinder „mit größtem Nachdruck die Notwendigkeit einer Verminderung der Arbeitszeit" betont, lange bevor man an eine Fünftagewoche dachte.

Das Arbeitspensum der Schuljugend ist aber in den letzten 40 Jahren stark gestiegen. Waren für die Schüler der mittleren Klassen nach einem Erlaß des bayerischen Kultusministeriums 1916 vierundzwanzig Wochenstunden vorgeschrieben, so sind es heute rund dreiunddreißig, also ein Drittel mehr. Bleiben wir auf diesem Weg, so wird durch die Weiterentwicklung der Naturwissenschaften der Lernstoff der Schule immer weiter steigen. So wurde z. B. gerade jetzt in Bayern der Physikunterricht, der bisher in der 6. Klasse (Untersekunda) begann, von der 5. Klasse (Obertertia) an eingeführt, um die Lehre vom Atom noch unterzubringen. Es ist nur zu begrüßen, daß durch Kürzung anderer Stunden nicht auch noch die Stundenzahl vermehrt wurde.

Auf einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern über moderne Probleme der Schule fiel das Wort vom

„Stoffmaterialismus", der heute die Höhere Schule beherrsche. Besser kann die Schulsituation gar nicht charakterisiert werden. Die Höhere Schule lebt noch im Geist des Enzyklopädismus. Die Stoffülle ist so groß, daß den Schülern weitgehend nur ein kaleidoskopartiges Oberflächenwissen, aber keine in die Tiefe gehende Erkenntnis vermittelt werden kann.

Wird nun die gleiche Stoffmenge, die bisher auf sechs Tage verteilt war, den Schülern in fünf Tagen geboten, so besteht kein Zweifel, daß der Stoff noch weniger verarbeitet und behalten werden wird, als das schon jetzt der Fall ist. Ebenso wird durch die Stoffkomprimierung die Nervosität und mangelnde Konzentrationsfähigkeit der Kinder noch ansteigen. Damit ist zu befürchten, daß das Bildungsniveau der Jugend noch weiter sinkt. Wenn der heutigen Jugend der Vorwurf gemacht wird, daß sie weniger gebildet sei als die Jugend in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg, so ist das zweifelsohne eine Folge des immer größer werdenden Stoffmaterialismus.

Eine andere Möglichkeit der mechanischen Einführung der Fünftagewoche wäre die Ferienverkürzung, um auf diese Art die bisherige Stundenzahl beizubehalten. Erfreulicherweise wird dieser Gedanke ernsthaft von keiner Seite diskutiert, da man sich darüber klar ist, daß man in Deutschland gegenüber anderen Ländern schon sowieso eine verhältnismäßig niedrige Zahl von Ferientagen kennt.

Dagegen wird praktisch schon der Versuch gemacht, durch Einführung von sogenannten Blockstunden die gleiche Stoffmenge wie bisher auch in der Fünftagewoche unterzubringen. Blockstunden bedeuten, daß zwei auf verschiedene Tage verteilte Unterrichtsstunden eines Faches zu je 45 Minuten zu einem Block von insgesamt 80 Minuten zusammengefaßt werden. Auf diese Weise ist es leichter möglich, am Tag eine Unterrichtsstunde mehr zu geben. Aber abgesehen davon, daß dadurch die Unterrichtszeit verlängert wird, dürfte es bei der mangelnden Konzentrationsfähigkeit unserer Kinder äußerst bedenklich sein, 80 Minuten lang in ein und demselben Fach zu unterrichten. Ein nicht geringer Teil der Schüler wird im letzten Drittel der Stunde kaum mehr etwas lernen, also gerade in dem Teil der Stunde nicht mehr aufmerksam sein können, in dem Neues durchgenommen wird. Sicherlich ist die heutige Stundenzeit von 45 Minuten viel zu kurz, und es ist für einen wirkungsvollen Unterricht notwendig, die Zeit zu verlängern, aber 80 Minuten erscheinen zu lang.

Zusammenfassend muß man also sagen, daß die „mechanische" Einführung der Fünftagewoche nicht in Betracht gezogen werden sollte.

Die Tagesheimschule

Will man den Lehrstoff nicht verkürzen, so bietet sich fast von selbst der Gedanke an, das Problem der Einführung der Fünftagewoche durch die Tagesheimschule zu lösen, d. h. durch eine Schulart, an der die Kinder von morgens früh 8 Uhr bis nachmittags gegen 17 Uhr in der Schule sind, dort zu Mittag essen und ihre Hausaufgaben erledigen. Dabei ist es möglich, die am Samstag ausfallenden Stunden auf die Nachmittage der verschiedenen übrigen Wochentage zu verteilen, was bei den musischen und gymnastischen Fächern auch für die Schüler keine nachteiligen Wirkungen haben kann.

Die Tagesheimschule als allgemein verbindliche Schulart muß aber grundsätzlich abgelehnt werden. Dadurch würde dem Staat ein noch weitergehendes Erziehungsrecht an den Kindern zugestanden, als er jetzt schon hat. Der natürliche Erzieher der Kinder ist das Elternhaus. Die Eltern dürfen und können nicht auf diese ihnen von Gott gegebene Erziehungspflicht freiwillig verzichten. Sie müssen das naturgesetzlich begründete Elternrecht mit aller Energie wahren, es sei denn, sie wären nicht mehr in der Lage, ihren Kindern jene Ausbildung zu verschaffen, die diese be-

nötigen, um im Leben zu bestehen. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Staat, der dieses Erziehungsrecht an sich ziehen will, demokratisch ist oder nicht. Selbst einem christlichen Staat dürfte man dieses Recht nicht zugestehen, ganz abgesehen davon, daß ein christliches Staatswesen seine eigene Existenz untergrübe, wenn es gegen so wesentliche christliche Grundsätze verstoßen wollte. Es widerspricht auch dem Prinzip der Subsidiarität, das besagt, daß „die Gesellschaft ihren Gliedern alles das zur selbstverantwortlichen Erledigung überlassen und sie darin fördern soll, wozu diese aus eigener Kraft imstande sind".

Aus den Grundsätzen des elterlichen Erziehungsrechtes und der Subsidiarität heraus muß man auch private Tagesheimschulen als allgemeine Lösung ablehnen. Existenzberechtigung finden sie in der echten Not individueller Einzelfälle, wie in schwierigen häuslichen Verhältnissen, in zu weiten Entfernungen vom Schulort u. a. Die Tagesheimschule ist, übrigens auch vom Grundsätzlichen abgesehen, schon rein praktisch als verbindliche Schulart zur Zeit gar nicht durchführbar. Eine Tagesheimschule hat einen wesentlich größeren Raumbedarf als die normale Schule. Sie benötigt erheblich mehr Lehrer und Erzieher als beim augenblicklichen Schulsystem notwendig sind. Das alles verschlingt Geldsummen in Höhe von mehreren Milliarden, die, selbst wenn vorhanden, für die Errichtung von Tagesheimschulen nicht eher verwendet werden dürften, als die immer noch katastrophale Schulraumnot mit Schichtunterricht und Mammutschulen beseitigt ist.

Erfreulich ist die Stellung, die der Bildungsausschuß des deutschen Philologenverbandes zur Tagesheimschule auf einer Tagung vom 10./11. 11. 1956 einnahm:

„Der Bildungsausschuß des deutschen Philologenverbandes lehnt, wie für alle allgemein bildenden Schulen, die Tagesheimschule als künftige Normalform der höheren Schule ab. Sie bedeutet einen unverantwortlichen Einbruch in das Erziehungsrecht der Familie (Grundgesetz) und leistet den ungesunden und anormalen Verhältnissen in der heutigen soziologischen Struktur der Familie Vorschub. Sie widerspricht den Gesetzen geistiger Arbeit, wie sie für die höhere Schule gelten, und bringt vor allem eine unerträgliche Unruhe in deren Ablauf. Sie birgt die Gefahr einer Vermassung des Bildungswesens in sich und steigert den Mißstand der sogenannten ‚verwalteten' Schule. Zudem erfordert sie einen Milliardenetat für zusätzliche Beschaffung von Räumen und Einrichtungen, sowie für das erforderliche Personal. Die Aufbringung dieser Mittel ist zeitlich nicht abzusehen, wo bereits eine Normalisierung des vorhandenen Schulwesens in den letzten 10 Jahren nicht gelungen ist."

Schul- und Lehrplanreform

Der dritte Weg zur Fünftagewoche wäre eine Schul- und Lehrplanreform, die eine gründliche Stoffbeschränkung mit sich brächte. An sich schon eine wichtige Forderung, müßte sie auch ohne Fünftagewoche durchgeführt werden. Für diese ist sie aber eine unerläßliche Vorbedingung. Die Fünftagewoche bietet die Gelegenheit, auf schulischem Gebiet endlich den Schritt zu tun, der schon längst fällig gewesen wäre. Art und Form unserer höheren Schulen stammen im Grunde noch aus der Zeit Wilhelm v. Humboldts, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebte. Seitdem sind aber einschneidende und umwälzende Ereignisse in der deutschen Geschichte eingetreten. Der erste und zweite Weltkrieg haben in einem solchen Maß strukturelle Veränderungen mit sich gebracht, daß auch die Schule nicht daran vorbeigehen kann. Romano Guardini spricht vom „Ende der Neuzeit"; ein neues Zeitalter beginnt. Ein solcher geschichtlicher Einschnitt muß auch die Schule zu einer grundlegenden Reform veranlassen. Diesen Schritt hätte die deutsche Schule schon 1945 tun müssen; verschiedene Gründe sind daran schuld, daß es nicht so weit

kam; ihn aber auch bei der Einführung der Fünftagewoche nicht zu machen, müßte sich als ein bitteres, nicht wiedergutzumachendes Versäumnis erweisen. Alle positiven Möglichkeiten, die in der Fünftagewoche liegen, würden in ihr Gegenteil verkehrt.

Nur eine einschneidende Reform des Schulwesens und der Lehrpläne wird den schon genannten Stoffmaterialismus an den Schulen beseitigen. Gegen ihn mit allen Kräften anzugehen, ist Pflicht eines jeden in der schulischen Verantwortung stehenden Christen. Denn dieser Materialismus ist in seinen Auswirkungen letztlich ebenso schlimm wie seine andern Spielarten. Es sei in diesem Zusammenhang an den Fastenhirtenbrief der deutschen Bischöfe von 1956 erinnert.

Das weitgehende Versagen großer Kreise der deutschen Intelligenz vor lebenswichtigen Fragen des öffentlichen Lebens in den letzten Jahrzehnten beruht u. a. auch gerade auf diesem im schulischen Bereich herrschenden Materialismus wie auf der Tatsache, daß man nach dem Ende des 1. Weltkrieges mit seinen großen politischen und gesellschafts-soziologischen Veränderungen für die Schule nicht die lebensnotwendigen Folgerungen zog.

Die Fach- und Stoffbeschränkung bedeutet aber nicht, daß dadurch der Schüler weniger zu tun hat. Die Gefahr einer Verweichlichung der Schuljugend, die manche bei einer Reform befürchten, besteht deshalb nicht, weil nunmehr mit der gleichen, wenn nicht sogar größeren Energie in die Tiefe gearbeitet werden kann, mit der früher nur das Oberflächenwissen einer scheinbar großen Allgemeinbildung erworben wurde. Wird die Quantität auch geringer, so steigt die Qualität nicht nur im gleichen, sondern in mehrfachem Verhältnis.

Häusliche Auswirkungen

„Wir arbeiten, um Muße zu haben" sagt Aristoteles. Dieser Satz ist uns ebenso fremd geworden, wie der Begriff echter Muße. Was ist denn Muße? Josef Pieper hat in seiner Schrift „Muße und Kult" (München 1948) Eindringliches und Wichtiges darüber gesagt. Er schreibt, daß der Raum der Muße nicht nur „ein Bezirk sonntäglichen Behagens ist, sondern der Hegungsraum wahrhaften, ungeschmälerten Menschentums, der Freiheit, der echten Bildung, der Besinnung auf die Welt als Ganzes" (61). Muße und Reform stehen in einem inneren Zusammenhang. Die Reform kann nur wirklich fruchtbar werden, wenn auch der echten Muße Raum geschaffen wird.

Wie steht es aber mit dieser Muße heute? Der Sonntag, der Tag des Herrn, in dem sie eigentlich ihren Platz haben sollte, ist weitgehend seines eigentlichen Sinnes entkleidet. Sicherlich ist daran nicht nur die Vergnügungssucht schuld. Da unsere Zeit unter dem Motto des Grafen Zinzendorf steht, „Man arbeitet nicht allein, daß man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen", wird der Sonntag gerade in Kreisen der Intelligenz zu Arbeiten herangezogen, die an den übrigen sechs Tagen der Woche nicht erledigt werden konnten. Das trifft auch auf einen nicht geringen Teil der Schüler Höherer Lehranstalten, besonders der oberen Klassen zu, die durch die Anforderungen der Schule und den überlasteten Lehrplan gezwungen sind, auch am Sonntag zu arbeiten. Der Sonntag als Tag der Ruhe ist aber eine Grundvoraussetzung für ein echtes Familienleben.

Dies kann anders werden, wenn die Fünftagewoche auch in den Schulen eingeführt wird. Die Schüler könnten dann am freien Samstag die Arbeiten verrichten, die sie bisher am Sonntag gemacht haben, sie könnten den Samstag dazu gebrauchen, das in der Woche Gelernte in Muße zu vertiefen und zu überdenken. Sie könnten das zweitägige Wochenende in jeder Beziehung als eine schöpferische Pause nutzen. Die Väter, die durch das Gehetze des Berufsalltags selten oder nie in der Lage sind, sich eingehender mit den Schularbeiten

ihrer Kinder zu befassen, könnten dies nun viel eher tun, wenn beide, Vater und Kind, am Samstag frei haben. Väter und Kinder könnten am Samstag der Mutter und Hausfrau, für die es nach wie vor nur eine Siebentagewoche gibt, im Haushalt helfen. Der Sonntag aber könnte nun als ein wirklicher Tag des Herrn, der Ruhe und der echten Muße gefeiert werden, wobei an das Wort von Josef Pieper erinnert sei: „Die tiefste Wurzel also, aus welcher die Muße lebt, ... liegt in der kultischen Feier" (83). So könnte die Fünftagewoche zu einer wesentlichen Intensivierung des Familienlebens führen.

Solchen Gedankengängen wird entgegengehalten, sie seien reine Utopie, da die Wirklichkeit ganz anders aussehe. Ein Familienleben existiere nur in ganz wenigen Fällen, es bestehe höchstens noch darin, daß die gemeinsame Freizeit zu gemeinsamen Vergnügungen in Hetze und Oberflächlichkeit benutzt werde. Da aber heute schon viele Eltern mit ihren Kindern am Sonntag nichts anzufangen wüßten und sie deshalb auf den Sportplatz, in den Hinterhof zum Spielen oder ins Kino schickten, würden bei zwei freien Tagen die negativen Folgen noch viel schlimmer werden, als sie heute schon sind. Könne man am Montag, so sagen viele Lehrer, schon heute mit den Schülern nichts anfangen, weil sie sich in der Schule vom Sonntag erholen müßten, so fiele künftig der Montag für die Schule als Arbeits- und Lerntag überhaupt aus. Außerdem sehen manche als ernsthafte Gefahr einen Staatsjugendsamstag heraufziehen, da einige Eltern aus echter Not, viele aber aus Bequemlichkeit heraus ihre Kinder am Samstag durch den Staat beaufsichtigt sehen möchten. Allgemein wird behauptet, die Jugend selbst wisse mit der neugewonnenen Freizeit nichts anzufangen. Diese Einwände sind ernst genug, um auf sie näher einzugehen.

Sicherlich, unsere Familien sind nicht alle intakt, aber steht es mit ihnen wirklich so schlimm, daß man nicht auch an die Möglichkeit einer Besserung denken könnte, wenn der Familie mehr Zeit gegeben wird? Liegt das Versagen der Familie nicht sehr oft an der Hetze des Alltags, an der fehlenden Zeit, sich um die Kinder zu kümmern? Kann nicht die Fünftagewoche eine große Chance sein, die der Familie geboten wird?

Wird die Fünftagewoche eingeführt, so ist der Freizeitgewinn für die Schüler gegenüber dem jetzigen Zustand genau besehen nicht ein ganzer, sondern nur ein halber Tag. Der Samstagnachmittag ist schon immer schulfrei und seit einigen Jahren in seiner Freizeit dadurch besonders geschützt, daß von Samstag auf Montag keine Schulaufgaben gestellt werden dürfen. Es kämen daher zu diesem Samstagnachmittag bei Einführung der Fünftagewoche noch 4–5 Stunden Freizeit hinzu, die auch in den ungünstigsten Fällen wohl nicht ganz ungebunden verlebt werden könnten, wenn von Freitag auf Montag Hausaufgaben gestellt werden, ein Vorgehen, das nun für das Vertiefen des Lehrstoffes unbedingt notwendig sein dürfte. Es ist daher kaum anzunehmen, daß die bei einem gewissen Prozentsatz von Kindern auftretenden negativen Folgen eines falsch verlebten Sonntags durch ein verlängertes Wochenende tatsächlich größer würden. Im übrigen sind die Auswirkungen nur ein Symptom, nicht eine Ursache. An dem Symptom wird sich durch Verlängerung oder Verkürzung der Freizeit nicht viel ändern, selbst wenn man den Sonntag abschaffen oder reglementieren würde, was eigentlich die logische Konsequenz mancher Gegner der Fünftagewoche sein müßte. Die Ursachen müssen beseitigt werden, das ist aber eine Aufgabe, die weit über das Problem der Fünftagewoche hinausgeht.

Im übrigen kann man zweifeln, ob die Jugendlichen tatsächlich so negativ auf die neugewonnene Freizeit reagieren würden, wie manche annehmen. Der Leiter des Lehrlingsheimes einer südwestdeutschen Großstadt berichtet (bekanntgegeben auf einer Tagung kath. Eltern in Trier im Juni 1957):

„Seit April haben tatsächlich ungefähr 20 Jungen im Heim samstags frei. Was machen sie? Die Antwort ist gar nicht so sensationell, man hätte das eigentlich schon vorher wissen können: Sie tun das am Samstag Morgen, was sie bisher am Samstag Nachmittag taten: während der Woche liegen gebliebene Arbeiten erledigen, lernen, baden, zum Friseur gehen; sie gehen dafür nachmittags schon ins Kino – und sind am Samstag Abend da. Gehen früher ins Bett, sind am Sonntag früh schon auf den Beinen und mehr zu haben für Fahrten u. ä. Vor allem, sie werden ruhiger. Das fast hektische Verlangen nach dem Nachtschlüssel hört auf, sie haben ihre Freizeit, sie fühlen sich nicht zu kurzgenommen und sind abends satt von dem freien Tag. Der eine und andere übernimmt auch kleine Arbeiten, aber es ist kein Zug zur Schwarzarbeit und zum Mehrverdienen festzustellen. Die Jugend hat also ganz vernünftig auf diese Erleichterung reagiert. Die auch öffentlich ausgesprochenen Befürchtungen auf vermehrten Alkoholmißbrauch, Langeweile, Raudytum usw., sind nicht eingetroffen. Die jungen Menschen werden natürlicher, gesünder, freier für einen richtigen Sonntag und man sollte alles tun, um den freien Samstag für alle durchzusetzen und so den Sonntag der Kirche wiederzugewinnen."

Man sieht nicht ein, warum die Auswirkungen des verlängerten Wochenendes bei Lehrlingen positiver sein sollten als bei Schülern höherer Lehranstalten.

Auch die Gefahr eines Staatsjugendsamstags dürfte tatsächlich gering sein, wie die Erfahrung eines Münchner Gymnasiums zeigt, an dem z. Zt. die Fünftagewoche ausprobiert wird. Die Schulleitung hatte Räume und Lehrkräfte zur Verfügung gestellt, um am Samstagvormittag Schüler zu beschäftigen. Die Beteiligung schwankt zwischen 1–2% der Schülerschaft. Der Ruf nach dem Staat erscheint also zunächst nicht sehr groß. Er muß aber, wenn er ertönen sollte, auf alle Fälle zurückgewiesen werden. Wo tatsächlich Verhältnisse eintreten, daß z. B. alleinstehende Mütter am Samstagvormittag ihre Kinder versorgt sehen wollen, müssen infolge der schon oben beschriebenen Prinzipien der Subsidiarität die Nachbarn oder private Heime einspringen, um zu helfen, nicht aber der Staat. So könnten z. B. die Kirchen und Jugendverbände solche Kinder am Samstag betreuen. Aber diese Hilfe ist nur für die Fälle angebracht, bei denen eine echte Notlage vorliegt. Der Bequemlichkeit mancher Eltern soll und darf nicht Vorschub geleistet werden.

Die Entwicklung der Familie nur negativ und pessimistisch zu sehen, widerspricht einer wesentlichen christlichen Tugend, der Hoffnung. Wir müssen die Hoffnung haben, daß die Chance, die durch die Fünftagewoche der Familie geboten wird, genützt und fruchtbar gemacht wird. Wenn den rast- und ruhelosen Menschen die Möglichkeit geboten wird, zur Muße zu kommen, so ist das grundsätzlich erfreulich. Die Vertreter der aufgeführten Gegenargumente begehen den Fehler, daß sie das grundsätzlich Richtige des Schlechten wegen verwerfen. Soll man aber sein Leben nach dem Negativen des Einzelfalls einrichten oder nach der positiven Grundlinie? Eines ist doch klar: Wenn wir Christen heute, da die Fünftagewoche in weiteste Bezirke vordringt und wahrscheinlich auch vor der Schule nicht haltmacht, uns dieser Fragen nicht annehmen und uns in den Schmollwinkel zurückziehen, dann werden auch diese Dinge falsch gehen wie so viele andere.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Fünftagewoche ist an der Höheren Schule durchführbar, wenn gleichzeitig mit ihr eine großzügige Schul- und Lehrplanreform durchgeführt wird; ihre Auswirkungen im häuslichen Bereich können durchaus wertvoll sein, da sie zu einer Vertiefung des Familienlebens führen können. Sie kann, um die in der Einleitung gestellte Frage zu beantworten, bei richtiger Handhabung für unsere Jugend ein Gewinn sein.

Harald Jaeger

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Yorck v. Wartenburg, Graf Paul: Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß. Eingeleitet und herausgegeben von Iring Fischer. (220 S.) Tübingen 1956, Max Niemeyer. Br. DM 19,50.

Die Geschichtsphilosophie des Grafen Yorck v. Wartenburg war bis jetzt hauptsächlich durch den „Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg" (Halle 1923) bekannt. Die dort gelegentlich geäußerten Gedanken sind hier systematisch dargestellt. Allerdings ist das Werk unvollendet geblieben und die letzte Durcharbeitung fehlt. Das macht die Lesung mühsam; man hat den Eindruck, im Kreise herumgeführt zu werden und nicht von der Stelle zu kommen. Für Y. ist der letzte Grund die „Lebendigkeit", und deren zentrale Seite ist das Gefühl (43f., 138). Diese Lebendigkeit hat den Drang, einen Rechtsgrund für ihr Dasein zu finden. Dies vermag sie aber nur durch jeweils eine der drei psychischen Grundanlagen, Vorstellung, Empfindung, Wille, hindurch zu tun. Und zwar ist dabei immer eine führend, jedoch ohne die beiden andern einfach zu unterdrücken; nur in der Vorrangstellung schließen sie einander aus. „Die der Anlage nach prominente Funktion liefert das Organ zu dem geschichtswerten Verhalten" (58). „Und wenn eine der radikalen psychischen Funktionen das Organon der gesamten Lebendigkeit wird, gleichsam das bestimmte Medium der Totalität, ist damit eine besondere Bewußtseinsstellung gegeben, welche die Geschichtlichkeit und die typische Bedeutsamkeit konstituiert" (85). Mit dem Wechsel in der Führung tritt eine neue geschichtliche Epoche ein. Bei den Griechen hatte die Vorstellung den ersten Platz inne. Darum wurde alles zur Gestalt. Nur bei ihnen konnte es zur Bildung einer Metaphysik kommen. Denn, wie es in einer anderen Arbeit heißt: „Das vorstellende Verhalten als solches ist ein Festhalten, eine Fixation, ein Herausheben und Absondern aus der zeitlich ablaufenden Zuständlichkeit. Hier liegt die psychische Wurzel aller Metaphysik, welche nur die willentliche Stabilisierung, Äternisierung der relativen Zeitlosigkeit jeder Vorstellung — . . . — ist" (zit. S. 212). Die jüdische Grundeinstellung war willentlich, weswegen es dort zu keiner Metaphysik kommen konnte, statt dessen zur Gesetzlichkeit. Das Christentum geht hinter die Verschiedenheit der drei Anlagen zurück. Deswegen hat es den Menschen von der Welt frei gemacht, was allerdings erst durch Luther ganz durchgedrungen ist. Die nachfolgende Zeit konnte, innerlich weltfrei geworden, nur kritisch auflösend und konstruierend verfahren. Auch hier ist Metaphysik unmöglich. Die Philosophie der Geschichte hat zur Aufgabe, die Dominante unter den psychischen Anlagen einer Epoche und alle einzelnen, auch die scheinbar fernliegendsten Erscheinungen als durch sie bedingt zu erkennen. „Ihre psychische Provenienz unter Beiseitelassung der peripherischen Differenz der Lehrgestalten erkennen heißt die Geschichte begreifen" (141f.). Deutlich stellt sich diese Philosophie in die Nachfolge des Idealismus, besonders des späten Schelling, dessen Einfluß Y. durch seinen Lehrer Braniß erfahren hatte. Das Erkennen hat den Primat verloren. Es ist nur die Artikulation von etwas, was als tiefer und wesentlicher angesehen wird, hier der Lebendigkeit und des Gefühls, der Gestimmtheit, wie bei Marx der gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse (auf den Parallelismus macht Fischer S. 216 aufmerksam). Ideen, die man abgewandelt bei Scheler, Spengler und in der Existenzialphilosophie wiederfindet, klingen hier und bei Dilthey an. Wäre statt der in ihrer Bedeutung schillernden Lebendigkeit die letzte geistige Haltung, in der der Mensch der Wirklichkeit gegenübersteht, als ausschlaggebend genannt worden, so wäre vieles der hier vorgetragenen Ideen annehmbar; es beständen dann allerdings mehr als drei Grundmöglichkeiten, was der Geschichte sicher besser entspricht. Es ergäbe sich dann auch eine andere Auffassung der Metaphysik, und die von Y. an ihr geübte Kritik würde hinfällig. Daß die Reformation mit ihrer Verwerfung der Dogmen und der Verweisung Gottes ins Unerkennbare die Entwicklung eingeleitet hat und daß die Energie sich nun auf die Welt richten konnte (vgl. S. 139), das ist wohl richtig. Aber gerade an der vorliegenden Arbeit wird auch klar, was Y. offenbar nicht gemerkt hat, daß dadurch die Offenbarung und ihr ganzer Inhalt in Gefahr gerät, zum Ergebnis einer rein menschlichen Funktion zu werden und damit ihren bisherigen Sinn zu verlieren. Schließlich bleibt nur ein historischer Relativismus, nachdem jede geschichtliche Epoche ihre eigene Wahrheit hat, wie dies auch in der Existenzialphilosophie ausgesprochen worden ist. A. Brunner SJ

Pfeil, Hans: Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie. (289 S.) Graz-Wien-Köln, Styria.

Pfeils Veröffentlichung ist ein eigenartiges Werk. Man kann zwei Einwände dagegen erheben und hat sie erhoben: Das Buch enthält eigentlich zwei Bücher und hätte besser in zwei Teilen veröffentlicht werden sollen, einmal als eine Einleitung in die Philosophie, sodann eine Abhandlung über

den Massenmenschen. Der zweite Einwand lautet: Der Massenmensch ist eine soziologische Erscheinung, die an einer bestimmten Stelle des Zivilisationsablaufes notwendig erscheint, er kann durch philosophische Erwägungen nicht beseitigt werden. Ist seine Zeit abgelaufen, hört er von selbst auf, soweit nicht Masse stets dasein wird.

Und doch sieht bei genauerer Lektüre des interessanten Buches die Sache anders aus. Das Buch enthält eine treffliche, zur Einführung in die philosophische Problematik geeignete Aufrollung der philosophischen Grundfragen und wirkt aufhellend für das Studium der Philosophie. Der existenzielle Charakter der Philosophie, der Sinn einer philosophia perennis, die Bestimmung der Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, der Aufweis des Gegenstandes der Philosophie und ihrer Entwicklung, das Verhältnis von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie sind klar und verständnisvoll dargelegt. In der Tat hat die tiefere Einsicht dessen, was uns die Philosophie vermittelt, eine große Bedeutung für die Überwindung des Massenmenschen. Alle diejenigen, denen an irgendeiner Stelle die geistige Führung des Volkes anvertraut ist, sind aufgerufen an der Wahrung echten Menschentums mitzuwirken. Dazu brauchen sie ein Rüstzeug. Ein solches wird ihnen in Pfeils Buch an die Hand gegeben. Möge es in vielen Händen zur fruchtbaren Auswirkung kommen. H. Meyer

Heyde, Johannes Erich: Entwertung der Kausalität? Für und wider den Positivismus. Urban-Bücher 27. (172 Seiten) Stuttgart 1957, Kohlhammer. Kartoniert DM 3,60.

Es ist das Verdienst des Vf., den eigentlichen Sinn von Kausalität, d. h. von verursachendem Bewirken, klar von den gewöhnlich damit verkoppelten Begriffen der Notwendigkeit, Gesetzlichkeit, Voraussagbarkeit usw. abzuheben. Die Urerfahrung der so verstandenen Kausalität erblickt H. sehr richtig im Erleben des eigenen Willenswirkens (145). Bedenklich dagegen erscheint es, wenn die Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf den (mikro)physikalischen Bereich damit begründet wird, daß Physik Wirklichkeitswissenschaft sei und daß nur das *wirklich* sei, was in *Wirkens*zusammenhängen, also in Kausalzusammenhängen stehe. H. gibt selbst zu, daß die Zahl der Philosophen, die eine solche Wirklichkeitsauffassung vertreten, im Gesamt der Philosophiegeschichte „verschwindend klein" ist (63). Weiterhin ist es, entgegen der Voraussetzung H.s (58), für den modernen Physiker nicht einfachhin selbstverständlich, daß bzw. in welchem Sinn Physik Wirklichkeitswissenschaft ist; vielmehr ist, wie C. F. v. Weizsäcker einmal treffend bemerkt, der Gegenstand der quantenmechanischen Kritik gerade nicht der Begriff des Kausalnexus, sondern der des Dings oder Vorgangs „an sich". Zu einer Bewältigung dieses erkenntnistheoretischen Grundproblems der Quantenphysik (der Nichtobjektivierbarkeit der quantenphysikalischen Naturbeschreibung) im Sinn eines erkenntnistheoretischen Realismus trägt auch die eingehende Auseinandersetzung H.s mit dem Positivismus eigentlich nicht sehr viel bei, da fast ausschließlich der Alt-Positivismus anvisiert wird (67) und infolgedessen Gedankengänge, wie sie etwa P. Jordan in „Verdrängung und Komplementarität" entwickelt, leider nur indirekt getroffen werden. Sehr interessant und instruktiv der einleitende philosophiegeschichtliche Überblick über die Entwertung des Kausalgedankens. W. Büchel SJ

Haas, Johannes SJ: Leben in Materie. (109 Seiten) Berlin 1956, Morus Verlag. DM 2,85.

Das wohlfeile Büchlein bringt eine Zusammenfassung verschiedener Aufsätze, die der Verf. in dieser und in anderen Zeitschriften veröffentlicht hat. Die Buchform ermöglicht einen geschlosseneren Gedankengang und eine größere Ausführlichkeit, als sie bei einzelnen Artikeln möglich sind. Die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Leben wird beantwortet, soweit uns das heute auf Grund der tiefen Einsichten in das Getriebe des organischen Lebens möglich ist, welche die Physiologie der Zellen erschlossen hat. Ein neues Licht fällt von diesen Erkenntnissen auch auf das Problem der Erstentstehung des Lebens. Die Darstellung ist so gehalten, daß sie einem größeren Leserkreis verständlich bleibt.

J. Haas SJ

Pädagogik

Stippel, Fritz: Die Zerstörung der Person. Kritische Studie zur nationalsozialistischen Pädagogik. (228 S.) Donauwörth o. J. (1957), Ludwig Auer Cassianeum. Ln. DM 11,80.

Die Studie will an Hand der wichtigsten, heute schwer zugänglichen pädagogischen Literatur über Wesen und Ziel der nationalsozialistischen Pädagogik informieren und zu ihr kritisch Stellung nehmen. Damit soll die Gefährlichkeit jeder personfeindlichen Erziehungsideologie herausgestellt werden (Vorwort). Das Scheitern der nationalsozialistischen Erziehungspraxis wurzelt in einer Krisis des anthropologischen Denkens (13). Die Frage nach dem Menschen und seiner transzendenten Bindung ist die Grundfrage aller erzieherischen Theorie, eine „reine" Pädagogik als „descriptive" Erziehungswissenschaft ist daher sinnlos

(15ff.). Um den philosophischen Ansatz zur beabsichtigten Kritik zu geben, entwickelt der Verf. zunächst seine anthropologischen Grundlinien (20—32). Der Nationalsozialismus wollte eine alles durchdringende, völlig neue Weltanschauung sein (38). Sie ist „von vornherein stets aggressiv und intolerant, stets ‚anti': Antiliberalistisch, antimarxistisch, antisemitisch, antihumanistisch und nicht zuletzt antichristlich" (39/40). Sie meint das Wesen des Menschen allein von der Rasse her begreifen zu können (41). Diese ist alles; auf ihr baut daher auch die Pädagogik auf, die den Menschen „ganz in diese Welt hineinbannen" wollte (63). Die geistesgeschichtlichen Wurzeln dieser rassisch-völkischen Auffassung gehen über das 19. Jahrhundert bis zur Romantik und zu Fichte, Herder, Schleiermacher, ja bis Platon zurück (63—113). Ihre abgerundetste Form findet die nationalsozialistische Anthropologie bei Krieck (114ff.). Kriecks erziehungswissenschaftliches Denken zielt darauf ab, den Menschen in seine schicksalhafte biologisch-soziologische Welt einzuordnen. Es ist daher eher Teil einer „universalen Biologie" denn Erziehungswissenschaft. In Teil III nimmt der Verf. ausdrücklich zur nationalsozialistischen Erziehungswissenschaft Stellung. Sie will statt Menschen „Typen" züchten, die sich als entpersönlichte Glieder in das Ganze einfügen (169ff.). Eine falsche Sicht des Menschen führt notwendig zu einer falschen Erziehungswissenschaft und einer verfehlten Praxis. Mit dem Schlußkapitel „Ausblick und Aufgabe" wendet sich der Verf. der heutigen erziehungswissenschaftlichen Situation zu. Eine Neubesinnung müßte eine „personalistische Pädagogik sein" (212), eine „seinsgerechte Selbstverwirklichung der menschlichen Person" (213), nicht individualistisch, sondern auf das Du ausgerichtet, wobei entscheidend ist, „daß das erste und absolute Du Gott ist" (213). — Die gründliche Arbeit ist weit mehr, als ihr Untertitel besagt, wird sie doch in ihrem Einleitungs- und Abschlußkapitel zu einem Grundriß christlicher Philosophie der Erziehung. Der Verf. hat seine Kritik ein wenig zu sehr auf Krieck eingeengt. Manche Zitate hätte man genauer gewünscht. Der Begriff der „funktionalen" Erziehung hätte im Schlußkapitel schärfer präzisiert werden wollen, vielleicht wäre sie dann gegenüber der „intentionalen" nicht so entschieden verdammt worden.

K. Erlinghagen SJ

Weinstock, Heinrich: Realer Humanismus. Eine Ausschau nach Möglichkeiten seiner Verwirklichung. (146 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. Ln. DM 11,—.

Schon in seinen früheren Veröffentlichungen hat der Verf. dem absoluten Humanismus die Forderung nach einem realen entgegengesetzt. Trotz verheißungsvoller Ansätze seit Herders Entdeckung der Geschichtlichkeit des Menschen bleibt es doch im 19. Jahrhundert immer wieder bei Halbheiten, indem man entweder die Vernunft oder das Gefühl, das Relative oder den irdischen Zukunftsstaat absolut setzt. Die tragische Verfassung des Menschen wird hie und da gesehen, aber kaum eingestanden. Die Griechen wußten noch darum und deuteten sie religiös, aber die Neuzeit bis zur Moderne weicht entweder der Erkenntnis aus oder verfällt dem Nihilismus. Die tragischen Erfahrungen unserer Epoche und die philosophischen Einsichten verweisen wieder auf die Gebrochenheit des Menschen, auf ein schuldbewußtes Menschenbild. Aber immer noch steht der moderne Mensch in der Auseinandersetzung zwischen absoluter Staatsgewalt und der Würde der Person. Wird der heutige Mensch aus gewissenhafter Selbsterkenntnis dazu kommen, seine eingebildete Selbstherrlichkeit preiszugeben? Das ist die Frage, vor die uns der Verf. nach den ersten drei Abschnitten stellt.

Die Antwort wird theoretisch und praktisch gegeben. Nicht die selbstbewußte Erziehung Rousseaus, sondern die zu Gehorsam und Furcht führende schuldbewußte Erziehung Pestalozzis wäre an der Zeit. Das setzt aber voraus, daß wir uns nicht einer autonomen menschlichen Freiheit verschreiben, sondern ihr Rätsel in der Tatsache der Schuld begreifen lernen. Das heißt aber, die Fragwürdigkeit des Menschen beherzigen. So wird man ihn nur dann vor dem Totalitarismus des „Apparates" bewahren, wenn echter Freiheitswille geweckt wird, der sich in Gottesfurcht seiner transzendenten Berufung bewußt bleibt.

Die praktische Durchführung wird nun an den Kernproblemen moderner Erziehung entwickelt; an der Elitebildung, der Universität und ihrer Forderung nach akademischer Freiheit, am Problem der Überfülle des Stoffes der höheren Schule, an der wachsenden Bedeutung der Mittelschule für die moderne Arbeitsgesellschaft und schließlich an der Wichtigkeit der Erwachsenenbildung. Wollte man das Wesentliche der Forderungen Weinstocks zusammenfassen, so dürften zwei Gesichtspunkte entscheidend sein: die Erziehung zu gottesfürchtiger Freiheit und die unentwegte Weckung des Fragewillens. Was Weinstock im einzelnen zu den genannten Bildungseinrichtungen sagt, gehört zu dem Überzeugendsten und Notwendigsten, was dazu wohl überhaupt gesagt werden kann. — Auch der Aufruf an die Volksbüchereien zum Schluß des Buches ist ebenso beherzigenswert. Jeder verantwortungsbewußte Erzieher, dem vor allem die institutionelle Reform unserer schulischen Einrichtungen ein Herzensanliegen ist, dürfte diese Ausführungen

nicht übergehen. Hätten wir nur mehr Erzieher solchen Freimutes!

J. M. Hollenbach SJ

Prohaska, Leopold: Existentialismus und Pädagogik. Eine kritische Studie zum Aufbau einer christlichen Pädagogik auf existentieller Grundlage. (187 S.) Freiburg i. Br.-Wien 1955, Herder. Kart. DM 8,80.

Der Ordinarius für Pädagogik an der Universität Salzburg bietet hier einen systematischen Versuch zur Neuorientierung der Pädagogik. Er stellt die Frage an Hand der vier klassischen Ursachen. Nach einem kursorischen geschichtlichen Überblick setzt er sich mehr formal mit dem Existentialismus auseinander, wozu er Kierkegaard, Jaspers und Sartre einerseits, Peter Wust und F. Ebner anderseits heranzieht. Heidegger wird nur nebenher erwähnt, so daß die Arbeit in diesem Punkte den Titel wohl nicht ganz rechtfertigt.

Im übrigen hat Prohaska uns etwas Wesentliches mitzuteilen. Es ist von einem nicht zu unterschätzenden Verdienst, daß das Gedankengut von zwei bedeutenden Geistern, vor allem das Peter Wusts, der Gefahr der Vergessenheit entrissen wird. Die gute zusammenfassende Darstellung des existentiellen Denkens von P. Wust stellt das Entscheidende für die heutige erzieherische Problematik heraus. Auch der im dritten Teil vorgelegte Versuch einer christlichen Existentialpädagogik ist trotz seiner schematischen Kürze ein wertvoller Beitrag, um die für uns wichtige Frage einer ausgesprochen christlichen Erziehungslehre zur Diskussion zu bringen. Im ganzen also ein beachtenswerter Versuch. Der Verf. betont ausdrücklich, nur dies beabsichtigt zu haben. Die Zeit zu dieser Diskussion ist überreif.

J. M. Hollenbach SJ

Beiträge zu Grundfragen gegenwärtiger Pädagogik. Hrsg. von Prof. Luise Odenbreit und Dr. Heribert Heinrichs. (172 S.) Aachen 1956, Verlag der Pädagogischen Akademie.

Als Doppelheft der Aachener pädagogischen Zeitschrift „Erbe und Entscheidung" (4/1956 und 1/1957) werden hier zehn erziehungswissenschaftliche Beiträge herausgegeben, die teils historischer, teils grundsätzlicher Natur sind. Sieben von ihnen sind Teile von Dissertationen. In zwei einleitenden Aufsätzen (Ballauf „Lehrerbildung und Universität", Siewerth „Dilthey und die Wissenschaft der Pädagogik") wird dargelegt, in welchem Sinn Absolventen der Pädagogischen Akademien wissenschaftlich tätig sein können. (Sämtliche übrigen Autoren sind aus Pädagogischen Akademien hervorgegangen.) Eine ausgedehnte, erstmalige und bislang einmalige „Bibliographie des Schulfunks" schließt die Themenreihe ab. Die Arbeiten, die hier nicht im einzelnen gewürdigt werden können, wollen kein geschlossenes Ganzes bieten. Sie behandeln als historische Arbeiten einschlägige Fragen bei Comenius und Fichte (Schaller), Kant, Herbart und Fröbel (Holstein), Humboldt und Kerschensteiner (Mühlmeyer), Scheler (Linke) und Dunin-Borkowski (Schoelen); als systematische befassen sie sich mit dem Schulfunk (Heinrichs) und dem Problem von „Züchten und Erziehen" (Schöneberg).

K. Erlinghagen SJ

Das Heim der Offenen Tür. Eine Untersuchung westdeutscher und westberliner Freizeitstätten. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für Jugendpflege und Jugendfürsorge in Verbindung mit dem Deutschen Jugendarchiv München e. V. (170 S.) München 1955, Verlag Deutsches Jugendarchiv.

Mit bemerkenswerter Offenheit wird über einen Versuch berichtet, dem Jugendlichen des Massenzeitalters zu helfen, seine Freizeit sinnvoll, d. h. menschlich zu bewältigen. 110 Heime mit 21176 regelmäßigen, davon 14451 täglichen Besuchern gab es (1954) in der Bundesrepublik. Sie wollen Familie, Schule und Beruf im Erziehungswerk der gesamten Jugend ergänzen. Daher sehen sie von weltanschaulicher und politischer Zielsetzung ab. Man ertastet noch den Weg im steten Suchen nach den Lebensfragen junger Menschen. Ohne das wird man nur einen geringen Kreis ergreifen und nicht „zur Straße hin offen bleiben" können. Finanzielle und personelle Schwierigkeiten setzen der im Ansatz wertvollen Arbeit oft Grenzen.

K. Erlinghagen SJ

Zarncke, Lilly: Gewissensbildung in der frühen Kindheit. (64 S., 6 Abb.) Berlin 1955, Morus-Verlag.

Daß sich die Gewissensbildung nicht im moralisierenden Belehren, Gebieten und Verbieten erschöpft, ist für die Psychologie eine längst bekannte Erfahrung, nicht aber für die Eltern. Und daß die ersten fünf Lebensjahre auch in dieser Beziehung von grundlegender Bedeutung für das ganze spätere Leben sind, hat vor allem die Tiefenpsychologie deutlich gemacht. Die Verfasserin bringt diese Erkenntnisse an Hand von Beispielen und durch abgewogene Darlegung dem Verständnis der Eltern greifbar nahe. Besonders unsere Mütter finden hier praktische Hilfe für den Anwendungsbereich der Gewissensbildung, die sich ja eigentlich bei allen Geboten verschiedenartig bewähren muß. Die Verfasserin zeigt das in bezug auf: Gehorsam, Behutsamkeit, Sittsamkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Menschenfreundlichkeit. Der innige Zusammenhang zwischen Liebe und Gewissen wird zum Schluß besonders herausgestellt.

J. M. Hollenbach SJ

Möbus, Gerhard: Die Abenteuer der Schwachen. Zur Entwicklung und Erziehung im Spiel- und Schulalter. (229 S.) Berlin 1955, Morus-Verlag. Ln. DM 7,80.

An Hand bekannter Kinder- und Jugendbücher — Struwwelpeter, Die Abenteuer des Tom Sawyer, Flachskopf — und aus der Weltliteratur — Alexej Tolstoi, Hiram Percy Maxim, Gottfried Keller, Hans Carossa, Charlotte Berend-Corinth, Friedrich Hebbel, S. Kierkegaard, Augustinus — erschließt der Berliner Pädagoge die seelische Situation des Kindes zwischen 5 und 12 Jahren. Mit erstaunlicher Einfühlungsgabe weiß der Verfasser sichtbar zu machen, daß sich der werdende Mensch seit jeher in diesem Lebensabschnitt dazu getrieben fühlt, aus der Geborgenheit der mütterlichen Welt auszubrechen, jedoch den Abenteuern des Lebens noch nicht gewachsen ist und darum immer wieder die Möglichkeit haben muß, zurückzukehren in die hütende und verzeihende Liebe der Eltern. Das noch wirklichkeitsfremde Streben nach Größe und Stärke wird erst im Scheitern und durch die Enttäuschung hindurch befreit zur Fähigkeit, sich schließlich vor Gott die eigene Begrenztheit und Schuld einzugestehen.

Was an erzieherischen Problemen in diesem Lebensabschnitt auftaucht, Trotz - Daumenlutschen - Zerstörungsdrang - Lügen - Gewissensentfaltung - Schulstreiche - Bandenbildung - geschlechtliche Begegnung - Strafe - Gebet usw., wird verstehbar auf diesem Hintergrund des noch unfertigen Menschen. Der besondere Wert des Buches liegt in der Verbindung von Anschaulichkeit, psychologischer Sachkenntnis und pädagogischer Weisheit, die sich kritisch und überzeugend von den Einseitigkeiten der Psychoanalyse Freuds abhebt. Alle Eltern und Erzieher, die „das innere Gesicht der Kindheit" (S. 13) miterleben und verstehen wollen, sollten zu diesem Buch greifen.

J. M. Hollenbach SJ

Burbach, Karl Heinrich: Schülergutachten. Eine Untersuchung über Schülerbeobachtung und Schülerbeurteilung. (64 S.) Hersg. von der Hochschule für Internationale Pädagogische Forschung. Frankfurt/M. 1955, Hirschgraben Verlag. Br. DM 3,—.

Nach einer grundsätzlichen Erörterung über Notwendigkeit, Schwierigkeiten, Methoden und Hilfsmittel der Schülerbeobachtung sowie deren Auswertung in und außerhalb der Schule wird eine Untersuchung von 422 Gutachten aus 10 verschiedenen Klassen von 5 Frankfurter Höheren Schulen vorgelegt. Anlaß war der Erlaß des hessischen Kultusministeriums über Schülergutachten vom Jahre 1949, dessen Durchführung auf Schwierigkeiten stieß und darum durch Erlaß vom 19. Februar 1954 ersetzt wurde.

Der besondere Wert der Arbeit liegt darin, daß Verf. nicht apriori vorgeht, sondern an Hand der vorliegenden 422 Gutachten herauszufinden sucht, was vorwiegend tatsächlich beobachtet wird, ohne sich nach einem Frageschema zu richten. Die nachträglich herauskristallisierten Fragekategorien wurden verglichen mit den Äußerungen der Lehrer über die Möglichkeiten sicherer Beobachtungen in der Schule. Nicht alles, was nach Überzeugung der Lehrpersonen für sicher beobachtbar gilt, wird tatsächlich auch in den Gutachten erwähnt. Schon das allein zeigt, daß ein gut durchgearbeitetes Frageschema ein wertvolles Hilfsmittel für eine gründliche und weiterführende Beobachtung wäre, wie es am Schluß in 14 Punkten geboten wird. Die gründliche Untersuchung dient nicht nur der Förderung der Schüler, sondern auch der besseren Selbstkritik der Lehrer.

J. M. Hollenbach SJ

Demant, Hella: Koedukation oder getrennte Erziehung? Vergleichende Untersuchung über Leistungen, Interessen, soziale Beziehungen sowie Einstellungen von Schülern und Lehrern in reinen und in Koedukationsklassen. (63 S.) Hrsg. von der Hochschule für Internationale Pädagogische Forschung Frankfurt a. M. Frankfurt/M. 1955, Hirschgraben Verlag. Br. DM 3,—.

Es geht hier um ein „heißes Eisen" in der Pädagogik. Die Verfasserin verdient besondere Anerkennung, daß sie den Mut zu einem Forschungsansatz — mehr soll es nicht sein! — aufbrachte, der sich auf die tatsächlichen Verhältnisse an 12 Berliner Schulen (je 4 höhere — Mittel- und Volksschulen) stützt und die im Untertitel genannten Gebiete bei Knaben und Mädchen im 8. Schuljahr prüft. Sie faßt am Schluß ihr Ergebnis zusammen: „Wir glauben ... gezeigt zu haben, daß auch im 8. Schuljahr die Koedukation zum mindesten keinen schädigenden Einfluß auf die Leistungen, Interessen und sozialen Beziehungen in den von uns untersuchten Richtungen ausübt, ja, wir konnten sehr wahrscheinlich machen, daß im Gegenteil die Leistungen der Mädchen in allen untersuchten Bereichen in Koedukationsklassen besser sind als in reinen Klassen, daß die sozialen Bezüge in Koedukationsklassen zahlreicher und auf seiten der Mädchen sachlicher motiviert sind als in reinen Klassen."

Es wäre wünschenswert, wenn die Untersuchung in ähnlicher und vielleicht auch in tiefenpsychologischer Richtung fortgesetzt würde, um zu einem umfassenden Urteil zu kommen. Eine Einschränkung, die den Wert der Untersuchung nicht mindert, sei erlaubt: Kann sich die Gleichberechtigung der Frau tatsächlich erst bei gleicher beruflicher Ausbildung und gleicher Leistung (S. 51) durchsetzen? „Gleichbefähigung" der Frau ist

doch wohl mehr ein sozialistisches Wunschgebilde als eine reale Möglichkeit. Glücklicherweise ist die Frau *anders* als der Mann. Ihr gleiches *Recht* wird dadurch nicht in Frage gestellt. Übrigens zeigt schon das vorliegende Ergebnis — und gerade diesen Punkt konnte die Verfasserin wiederholt feststellen —, daß Mädchen trotz Koedukation nicht „vermännlichen". Eine Tatsache, die tiefenpsychologisch sehr wohl verständlich zu machen wäre.

J. M. Hollenbach SJ

Zbinden, Hans: Schulnöte der Gegenwart. (152 S.) Zürich 1955, Artemis-Ver-Verlag. Kart. DM 3,90.

Das Buch ist in einer Reihe erschienen, die den Titel trägt „Frischer Wind", und im Vorwort kündet der Verf. an, daß die Schrift „allgemein empfundene Mängel absichtlich scharf hervorhebt". Das stimmt etwas bedenklich. Trotzdem will die Schrift nicht anklagen, sondern die Mängel einer historisch gewordenen Institution ans Licht stellen, damit sie gebessert werden. Die Krise der Schule geht durch unsere gesamte Kulturwelt, und sie hat in deren Einseitigkeiten ihre Gründe. Die Herrschaft der Ratio, des Nutzdenkens, des Kollektivs haben den Menschen und besonders das Kind auseinandergerissen. Für Kinder wäre es am besten, wenn sie in einer geschlossenen Großfamilie aufwüchsen, wo auch die Alten ihren Platz haben und der Kindergarten mit seiner Gefahr zum Rationalismus und Kollektivleben überflüssig wäre, wo auch die irrationalen Kräfte zur Entfaltung kämen und das Religiöse das Zentrum ist (56). In einer Reihe von Vorschlägen — Schule mit Maß, Abteilungsweiser Unterricht, Teilweiser Heimunterricht, Betonung des Musischen — sucht der Verf. die Freude an der Schule wiederzubeleben. Im zweiten Teil stellt er vor allem Mängel des Höheren Schulwesens heraus. Statt des enzyklopädischen Wissens, der notwendigen Folge des „Allgemeinbildungsideals" fordert er Konzentration und Gewinn an Tiefe in wenigen modellhaften Problemen. Nicht Gedächtniswissen, sondern Verstehenswissen, das den ganzen Menschen formt, muß das Ziel sein. Die aufgezeigten Schulnöte sind aus der Literatur heraus bekannt. Hier sind sie zusammengestellt, fast immer ein wenig zu sehr pointiert und aus den komplexen Zusammenhängen gelöst. So überzeugen die Lösungsvorschläge den Kenner nicht immer.

K. Erlinghagen SJ

Heer, Friedrich: Junger Mensch vor Gott. (124 S.) Nürnberg 1957, Glock u. Lutz. Kart. DM 5,80.

Es ist nicht leicht, den Inhalt dieser Schrift in wenigen Worten wiederzugeben. Es ist ein stürmischer Aufriß christlicher Lebensschau und Lebenshaltung am Morgen einer neu heraufkommenden Welt: Erringung des Selbstbesitzes („Kernerschließung"), die Kommunikation mit den andern (ganz gleich welcher Farbe und Weltanschauung), das rückhaltlose katholische Ja zur ganzen Wirklichkeit bis zur Erschließung der atomaren Kräfte, es ist stellenweise eine geradezu hymnische Preisung des gottgeschenkten Lebens, und nicht von ungefähr fällt einmal der Name Teilhard de Chardin. Ein kühner, kosmischer, allem Leben brüderlich verbundener neuer Stil des Christlichen wird hier sichtbar, der von Ghetto wahrhaftig nichts mehr weiß. Dennoch hält der Leser am Ende wenig Greifbares in den Händen. Es ist ein großartiger Aufbruch; aber war der Weg genügend klar abgesteckt? Die Zwischentitel ändern das nicht wesentlich; sie schwimmen auf der dahintreibenden Strömung, und fast hat man den Eindruck, diese Strömung beschreibe eine Kreisbewegung. Im übrigen kann man fragen, wie die Generation zwischen 20 und 30, an die sich der Verfasser offenbar wendet, bei ihrer Vorliebe für die Sachlichkeit dieses glühend-gläubige Bekenntnis des Wiener Historikers aufnehmen wird. Der reife Leser jedenfalls wird mit einer Fülle glänzend formulierter Erkenntnisse beschenkt, ohne im ganzen voll befriedigt zu sein.

F. Hillig SJ

Völkerkunde

Die Wiener Schule der Völkerkunde. (568 Seiten) Horn-Wien 1956, Ferdinand Berger.

Das Buch ist eine Festschrift anläßlich des 25jährigen Bestehens 1929—1954 des „Instituts für Völkerkunde der Universität Wien". Zunächst wird ein Bericht über Schicksale und Arbeiten des Instituts in den ereignisreichen Jahren gegeben. Dann folgen Arbeiten aus der Völkerkunde in allen Erdteilen. Der einleitende Artikel von J. Haekel, „Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie", bringt interessante Beiträge zu den Problemen Totemismus, Mutterrecht, geschichtliches Verhältnis von Viehzüchtern und Bauern, Entstehung der Hochkulturen. Die früheren Stellungen müssen im Lichte neuer Erkenntnisse weitgehend verändert werden. Die Bedeutung des Totemismus ist vielfach überschätzt worden. Was man bisher Mutterrecht nannte, ist kein einheitlicher Kulturkomplex. Das Rentier ist nicht als erstes gezüchtet worden, sondern erst sehr spät. Die ersten Hochkulturen sind in Vorderasien entstanden, aber nicht durch eine gewaltsame Überschichtung von Bauernkulturen durch Reitervölker — dies geschah später zuweilen —, sondern durch das Vorrücken von Bauern, die zu-

gleich Jäger waren, aus dem Gebirge in die fruchtbare Ebene, was neue Anforderungen stellte. Der Tempel war der Mittelpunkt, von dem die Anstöße zur weiteren Entwicklung ausgingen. Aus den zahlreichen Beiträgen seien auch für die Religionswissenschaft bedeutend noch genannt: R. Mohr, „Wertungen und Normen im Bereiche des Geschlechtlichen": Es gibt in primitiven Kulturen zwei Auffassungen des Geschlechtlichen. Die eine ist magisch-innerweltlich und betrachtet es als die stärkste Äußerung der allgemeinen Lebenskraft, die man bewahren und kräftigen muß. Es gilt darum hier als sittlich indifferent. Die andere ist religiös-überweltlich. Durch einen von der Gottheit verbotenen Geschlechtsverkehr geschah die Ursünde. Darum müssen Riten diese Sünde wiedergutmachen, bevor der Geschlechtsverkehr erlaubt ist, und er ist es nur in der Ehe. Die Jugendweihen haben entsprechend verschiedene Bedeutung, hier die Aufhebung des Verbotes durch Opfer, dort die Verleihung der geschlechtlichen Kraft. St. Fuchs, „Der Hochgottglaube bei den Primitivstämmen des nordöstlichen Vorderindiens", weist auf die Schwierigkeiten hin, den ursprünglichen Hochgottglauben dieser Stämme von hinduistischer Beeinflussung zu unterscheiden. J. Henninger, „Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten", sieht in der Darbringung der Haare vor allem einen Übergangsritus und nicht eigentlich ein Opfer. R. Rahmann, „A thunderstorm bloodoffering of the Mamanua negritos of Northeastern Mindanao", bringt ein weiteres Beispiel für die Darbringung von eigenem Blut bei Gewitterstürmen. L. Vanicelli, „Il culto religioso presso i Miao", beschreibt die Religion dieser in China lebenden primitiven Völkerschaft. R. Zdansky, „Die Feuertreter in Thrazien", berichtet von den Beispielen dieser Sitte aus dem heutigen Bulgarien.

A. Brunner SJ

Mireaux, Emile: So lebten die Griechen zur Zeit Homers. (259 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlags-Anstalt. Gebunden DM 12,80.

In sehr ansprechender Weise wird hier das Leben der Griechen im 7. Jahrhundert vor Chr. dargestellt, die verschiedenen Klassen der Herren auf ihren Gutshöfen und Burgen, der freien Bauern, der Handwerker und des einfachen Volks. Wohnung, Nahrung, Jagd und Kriegszug, das Familienleben und die verschiedenen Festfeiern, die großen und kleinen Begebenheiten des Lebens kommen zur Sprache. I. Bleibe

Kitto, H. D. F.: Die Griechen. Von der Wirklichkeit eines geschichtlichen Vorbilds. (328 S.) Stuttgart 1957, E. Klett. Ln. DM 19,50.

In einem fesselnden Stil und gewürzt mit Humor wird hier das griechische Leben von Homer bis zum Ausgang der klassischen Zeit dargestellt und dem heutigen Leser verständlich gemacht. Keine trockene Aufzählung von Tatsachen, sondern ein Eindringen in den geistigen Zusammenhang, aus dem das einzelne seinen bestimmten Sinn erhält. Der Verf. sieht das griechische Leben viel optimistischer als etwa Jakob Burckhardt in seiner „Griechischen Kulturgeschichte".

I. Bleibe

Altheim, Franz: Utopie und Wirtschaft. (266 S.) Frankfurt/M. 1957, V. Klostermann. Geb. DM 9,80.

Ein fast unbekanntes Kapitel der Wirtschaftsgeschichte wird in diesem Buch dargestellt, der Übergang von der spätantiken Geldwirtschaft zur Naturalwirtschaft und zum Feudalismus im persischen Reich der Sassaniden und nach ihnen im oströmischen Reich und in Arabien durch Mohammed. Eingeleitet wird der Umschwung durch die Revolte des Mazdak, der Güter- und Frauengemeinschaft predigte. Diese brach die Macht der fürstlichen Großgrundbesitzer. Das Königtum hatte den Vorteil davon; denn nachdem es die Revolte niedergeworfen hatte, konnte es unbehindert über den Ertrag des Reiches verfügen und an allen gefährdeten Stellen Krieger ansiedeln, die den Boden in der Nachbarschaft als Lehen erhielten. Mohammed benützte einige Zeit später die Schwäche der beiden Großmächte, Ostrom und Sassanidenreich, um in Arabien alle Stämme zu unterwerfen, die nicht bereit waren, zum Islam überzugehen. In kurzer Zeit war er der reichste Mann Arabiens mit einem für die damaligen Zeiten ungeheuren Einkommen, das ihm gestattete, in der gleichen Weise seine Getreuen mit Landbesitz zu entlohnen mit der Verpflichtung zum Kriegsdienst. Eine Utopie, der Mazdakismus, hat so ungewollt eine tiefgreifende wirtschaftliche Umwälzung hervorgebracht, die sich der viel realistischere Mohammed für die kriegerische Ausbreitung seiner Lehre wiederum zunutze machte.

I. Bleibe

Oxenstierna, Graf Eric: Die Nordgermanen (Große Kulturen der Frühzeit). (270 S., 104 Tafeln) Stuttgart 1957, Gustav Kilpper. Ln. DM 24,50.

Der Gegenstand dieses Buches ist etwas enger als der des vorigen. Dafür kann es aber um so eingehender behandelt werden. Auch hier ist die Darstellung lebendig und spannend, getragen von der Begeisterung des Verf. für sein Fach. Der Leser wird staunen über die Ergebnisse, die eine verfeinerte Methode aus den Funden herauszulesen vermag, wie das erste Auftreten be-

stimmter Kulturen, ihre Entfaltung, ihren Rückzug oder ihr Verschwinden unter dem Druck neuer, nachdrängender Völkerschaften. Religion, Lebensweise, Wohnsitten und Gebrauchsgegenstände werden immer besser bekannt. Die schönen Abbildungen fügen sich mit dem Text zu einer anschaulichen Geschichte der Nordgermanen bis zu den Wikingerzügen zusammen.

A. Brunner SJ

Bibby, Geoffrey: Faustkeil und Bronzeschwert. Frühzeitforschung in Nordeuropa. (364 S., 115 Abb.) Hamburg 1957, Rowohlt. Ln. DM 19,80.

Auf leichtverständliche und spannende Weise hat der Verf. die Geschichte der fortschreitenden Entdeckung des vorgeschichtlichen Menschen Nordeuropas und den Verlauf dieser Vorgeschichte selbst ineinandergeblendet. Die ungeheuren Zeiträume ferner Vergangenheit, deren Überreste, außer den Höhlenmalereien, die den Laien nicht ohne weiteres ansprechen und in ihrer Bedeutung für ihn nicht faßbar sind, werden hier lebendig. Im ganzen Buch verspürt man den Geist, der den Verf. bei seinen Forschungen beseelt und den er am Schluß mit folgenden Worten ausdrückt: „Man hat Bücher geschrieben, um in geschichtsphilosophischen Begriffen die Ziele und Zwecke der archäologischen Forschung zu erklären, doch jeder Archäologe spürt im Herzen, warum er gräbt. Er gräbt, um, mitfühlend und demütig, die Toten wieder lebendig werden zu lassen, damit das, was vorher ist, dennoch nicht für immer verloren sei" (S. 348).

A. Brunner SJ

Baudin, Louis: So lebten die Inkas vor dem Untergang des Reiches. (297 S.) Stuttgart 1957, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 13,60.

Das südamerikanische Reich der Inkas ist wie eine Vorwegnahme der totalitären Staaten. Der einzelne hatte seinen ganzen Lebenssinn im Nutzen des Staates und wurde, wenn nötig, mit Gewalt dazu angehalten, seine Kraft ganz in dessen Dienst zu stellen. Dabei war das Leben der beherrschenden Oberschicht und des gewöhnlichen Volkes in allem sehr verschieden, offenbar eine Wesenseigenschaft solcher totalitärer Staaten. Wie sich dieses Leben in Religion, Verwaltung, Militär, Wissenschaft, Kunst und Handwerk, Familienleben und Alltag gestaltete, wird hier an Hand der spanischen Chroniken und der Ergebnisse der Ausgrabungen sowie der heutigen Sitten der Indios anschaulich dargestellt.

I. Bleibe

Metraux, Alfred: Die Oster-Insel. (220 Seiten, 36 Taf.) Stuttgart 1957, W. Kohlhammer. Ln. DM 37,—.

Die verloren im Stillen Ozean liegende Osterinsel mit ihren riesigen Standbildern und den hölzernen beschrifteten Tafeln hat von jeher den Forschern Fragen und Rätsel aufgegeben. M. hat als Linguist 1934 an einer belgisch-französischen Expedition zur Erforschung der Insel teilgenommen und die seither noch gewonnenen Kenntnisse nachgetragen. Es ging der Expedition vor allem um die noch lebende Bevölkerung der Insel und ihre Lebensweise. Ihre durch Gewaltmaßnahmen und Krankheiten stark zusammengeschmolzene Zahl ist neuestens wieder am Wachsen. Die Überlieferungen aus früheren Zeiten sind jedoch fast ganz verlorengegangen und geben nur Einzelheiten her. Jedoch kann man durch Vergleiche mit den übrigen polynesischen Bevölkerungen daraus noch manches erschließen. Der Verf. konnte feststellen, daß die Einwohner der Insel der Rasse und der Sprache nach reine Polynesier sind. Deswegen lehnt er die Hypothese einer Einwanderung von Südamerika her, die Thor Heyerdahl vertritt, ab. Die Insel ist frühestens im 12. Jahrhundert von den Vorfahren der jetzigen Bevölkerung besiedelt worden. Sie haben auch die Statuen verfertigt; das Gestein der Insel ließ sich besser bearbeiten als Holz, das dazu noch sehr selten und darum kostbar war. Die Zeichen auf den Holztafeln, die von der gleichen Bevölkerung herstammen, sind keine eigentliche Schrift. Sie dürften den Bilderschriften primitiver Stämme zu vergleichen sein, die als Gedächtnisstützen dienen, aber noch nicht zur Wiedergabe von Silben oder Lauten fortgeschritten sind. Was an Mythen und Erzählungen noch weiterlebt, hat der Verf. aufgezeichnet und in der Hauptsache hier wiedergegeben, ebenso Gewohnheiten des Alltags und festliche Feiern.

I. Bleibe

Film

Groll, Gunter: Demnächst in diesem Theater... Kritische Notizen zu Film, Zeit und Welt. (60 S.) München 1957, Süddeutscher Verlag. DM 3,—.

Im Juli 1955 haben wir in unserer Zeitschrift das Buch von Gunter Groll „Magie des Films" besprochen und ganz besonders die Einleitung dieses Buches als bedeutungsvoll hervorgehoben. Diese Einleitung ist jetzt dankenswerterweise als kleines Büchlein für sich allein herausgekommen, freilich noch etwas bearbeitet und zu einem runden Essay erweitert. Diese 60 Seiten wiegen viele Bücher auf für den, der wirklich von einem Fachmann etwas wissen will über die Maßstäbe der Filmbeurteilung und die Praxis der Filmkritik.

M. Gritschneder SJ

Das Alte Testament und die altorientalische Umwelt

Gedanken zum Paradiesesbericht

ALFRED POHL SJ

Für den Orientalisten liegen die Erzählungen und Berichte der Urgeschichte und der Abrahamszeit, die uns im Anfang des ersten Buches Moses, der Genesis, geboten werden, in eine alte literarische Überlieferung eingebettet, abgefaßt in Poesie und Kunstprosa, gegründet auf geschichtliche und rechtliche Urkunden der hochentwickelten Kultur des alten Zweistromlandes. Dieses Flußgebiet des Euphrat und Tigris kennt in frühgeschichtlicher Zeit zwei Gruppen von Bewohnern, die nichtsemitischen Sumerer (mehr im Süden) und die semitischen Akkader (mehr nördlich von den Sumerern). Die Umwelt der Heiligen Schrift in diesen Gegenden im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausend hilft uns wegen ihrer erstaunlichen Vielfalt und ungeahnten Höhe zur Aufhellung mancher Berichte sowie zur Deutung bestimmter Ausdrücke des heiligen Textes, die uns sonst verschlossen oder unklar blieben. Es genügt keineswegs, das hebräische Wort wörtlich zu übersetzen. Der Übersetzer muß den Sinn des Wortes in dieser Kultur, in dieser Umwelt möglichst getreu dem Leser vorlegen. Im Folgenden sollen einige wenige Proben geboten werden. Dabei wird kaum Rücksicht genommen auf manche heute verbreitete Anschauung. Unsere Absicht ist, die Quellen allein sprechen zu lassen. Damit stellt sich von selbst vieles richtig.

Die Zusammensetzung des Textes eines sumerischen Epos oder Hymnus ist eine ungemein mühsame und oft jahrelang währende Arbeit. Ein Beispiel möge das veranschaulichen. Ein ziemlich großer Teil unserer dichterischen Quellen stammt aus der berühmten Tempelbibliothek in Nippur, einer Stadt, die um die Jahrhundertwende ausgegraben wurde. Die Tontafeln dieser Grabungen, nicht selten kleine und kleinste Bruchstücke von einigen wenigen Zeilen oder Zeilenresten, liegen heute in drei verschiedenen Museen, dem Archäologischen Museum in Istanbul (Türkei), dem University Museum in Philadelphia (USA) und in der Hilprecht-Sammlung der Friedrich-Schiller-Universität zu Jena. Der Forscher muß also, um eine Tafel überhaupt zusammenstellen zu können, die vielen, z. T. noch gar nicht bestimmten und katalogisierten Bruchstücke der drei Museen abschreiben (kopieren) und versuchen, ob der Zusammenschluß (Joint) gelingt oder ob es sich nur um Duplikate handelt. Diese Textherstellung ist unerläßliche Vorbedingung je-

der Übersetzung und Erklärung. Sonst läuft der Keilschriftforscher Gefahr, nicht nur den Sinn der Worte und den Zusammenhang der Sätze, sondern auch den Charakter eines Textes zu entstellen. Dazu kommt noch eine weitere Erschwernis seines ohnehin schon mühsamen Studiums. Durch die Länge der Zeit, Verlagerung während des Krieges, Einflüsse des feuchten Klimas haben die Tontafeln oft stark gelitten, ihre Oberfläche ist nicht selten z. T. abgeblättert und abgesplittert, so daß die mit dem Rohr- oder Holzgriffel in den weichen Ton eingedrückten Keilschriftzeichen kaum noch lesbar und deutbar sind. Das gilt besonders für klein geschriebene Texte und Bruchstücke (Zeichen von 1—2 mm Länge, manchmal noch weniger!), deren Entzifferung dann oft Wochen und Monate in Anspruch nimmt.

Der Paradiesesbericht

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns einigen ausgewählten Stükken der Genesis zu und beginnen mit der Paradieseserzählung. Gewöhnlich sieht man in der Einleitung dieser Beschreibung den sogenannten „zweiten Schöpfungsbericht", den man dann, da er sich als Kunstprosabericht von dem vorausgehenden Schöpfungshymnus unterscheidet, auch einem anderen Verfasser zuzuschreiben pflegt. Aber abgesehen davon, daß ein Dichter nicht alles in Poesie ausdrückt, sondern sich ab und zu auch der Prosa bedient, wird der Leser bald feststellen, daß von einer Erschaffung der Welt keine Rede ist. Berichtet wird nur die Entstehung der Kultur auf dieser Erde, der Beginn der Zivilisation. Dafür sprechen nicht nur der klare Wortlaut des Textes, sondern auch die Bezeichnungen der zwei Erdstriche wie auch der literarische Aufbau des Stückes. Im Zweistromlande war und ist auch heute noch die Regenmenge völlig ungenügend, um das Wachstum der Feldfrüchte und Dattelkulturen zu gewährleisten. Daher muß der Mensch den Boden sachgemäß vorbereiten und den Feldern ständig Wasser in genügender Menge zuleiten, um so den Ertrag seines Ackers zu sichern. Sonst trocknet die Sonne (bis 70 Grad Celsius!) alles aus.

Die literarische Gattung des biblischen Kunstprosaberichtes

Wir kennen unter den sumerischen Epen und Hymnen, die die Einführung der Kultur oder bestimmter Kulturerrungenschaften besingen, zwei verschiedene Gruppen. Die eine umfaßt die eigentlichen Kulturhymnen (im strengen Sinn), die die Zeit und Art des Beginns der Zivilisation auf Erden (= im Zweistromlande) schildern. Die andere Reihe dagegen verherrlicht nur eine Tat, eine Handlung der Götter oder eines Gottes. Die erste Gruppe sei durch die Disposition eines solchen Hymnus, der in Vierzeilen aufgebaut ist, veranschaulicht.[1]

[1] *G. A. Barton,* Miscellaneous Babylonian Inscriptions. New Haven 1918. Pl. I (vgl. *M. Witzel,* Keilinschriftliche Studien. V. Fulda 1925. S. 106—114).

Erster Teil:

1) Es gab noch keinen Getreide- und Fruchtbarkeitsgott,
2) noch keine Viehzucht
3) und keinen Ackerbau
4) ebenso noch keinen Götterkult (durch den die Menschen geeint wurden).
5) Es bestand noch keine „Industrie".
6) Die Menschen wohnten noch im Schilfdickicht.
7—8) (wegen Beschädigung unübersetzbar).

Zweiter Teil:

1) Da beschlossen die Götter Enki[2] und Enlil,[3] den Menschen zu helfen.
2) Sie schufen Herden und Getreide,
3) lehrten die Menschen, diese Kulturgüter zu behandeln,
4) setzten Schutzgötter für Vieh und Getreide ein.
5) Sie gaben alles in reicher Fülle.
6) Sie schufen den Götterkult,
7) durch den die Menschen zu einer Gemeinschaft geeint wurden.[4]
8) Sie selbst bleiben Hüter dieser menschlichen Gesellschaft.

In beiden Gruppen lassen sich ohne bisher faßbaren Unterschied drei verschiedene Einleitungsformen erkennen. Das erste Einleitungsschema ist eine ganz kurze Beschreibung wie etwa die Aussage: „Das und das war noch nicht da, da geschah jenes."[5] Das zweite Schema bietet eine reiche, kunstvoll aufgebaute Kette, die am Anfang eine Zeitangabe enthält; dann folgt eine lange Reihe negativer Bedingungen (das war noch nicht, jenes war noch nicht usw.) und am Schluß steht die positive Leistung, die Neueinführung. Diese Kunstform ist besonders bei den eigentlichen Kulturhymnen beliebt, wobei der negative Teil (= der Vordersatz) oft breit ausgestaltet sein kann (15 und mehr Verse). Das dritte und letzte Schema besteht aus einem Wechselmotiv (was am Anfang da war, was noch nicht da war).

Bereits in den ersten Worten des biblischen Paradiesesberichtes werden zwei Landstriche gegeneinander abgegrenzt und einander gegenübergestellt: *'eres* = die Steppe (nicht die Steinwüste!), die sich bei Regen auch ohne jedes menschliche Zutun in Grün kleidet, das dann aber in der heißen Sonnenglut, da nicht bewässert, vertrocknet. Der andere Begriff ist *'adamah,* die Erde des Menschen (= 'adam), die der Mensch bestellt und vor allem sorgsam bewässert. Das Dasein des Wassers an sich allein genügt nicht. Der Mensch muß

[2] En-ki ist der Gott des Süßwassers, der Süßwassertiefe und der Weisheit, der magischen Kräfte und Formeln. Auch in der Heiligen Schrift wird vom „aqua sapientiae" = dem „Wasser der Weisheit" gesprochen.

[3] En-lil ist der Gott des Raumes über der Erde und der Herr ihrer Oberfläche, daher der Gott der Schöpfung.

[4] Vgl. dazu den biblischen Bericht über den Turmbau und die sogenannte Sprachverwirrung.

[5] Vgl. dazu *G. Castellino,* Les origines de la civilisation selon les textes bibliques et les textes cunéiformes, in: Vetus Testamentum. Supplement IV (Leiden 1957) S. 116—136.

das Wasser dem Feld ausgiebig zuleiten, sonst trägt es ihm keine Frucht. Die Steppe ist das Gebiet der Herden und der Hirten, der Nomaden; *'adamah* hingegen ist das Ackerland.[6]

Der biblische Schriftsteller baut seine Einführung in die Paradieseserzählung in Kunstprosa ebenso auf wie der sumerische (oder akkadische) Dichter das zweite Schema für seine Kulturhymnen.

Vordersatz: Steppe: Zeitangabe = Damals als ...
negative Bedingungen = kein Gestrüpp, kein Gras ...
Grund = da es noch nicht geregnet hatte.

Ackererde: Grund = und es war noch kein Mensch zur Bebauung da, um mit dem Fluß die Oberfläche zu bewässern,

Nachsatz: Schöpfung = da schuf Jahwe Elohim den Menschen.

Die Zeitbestimmung wird meist mit „am Tage, da" wiedergegeben. Der sumerische viel ältere Ausdruck besagt das gleiche, wird aber stets mit „damals als" oder „als" übersetzt. Darum sollte man auch für das Hebräische die gleichen Worte gebrauchen. In der Steppe wuchs weder Gestrüpp noch Gras (= negative Bedingung); denn es hatte noch nicht geregnet. Auch die Ackererde gab noch keinen Ertrag, obwohl ein Fluß da war. Aber es fehlte der Mensch, der den Acker bestellte und das Wasser zuleitete und verteilte. Im Lichte der alten Texte erkennt man unschwer den kunstvollen Aufbau dieser Einführung. Auch in den heiligen Büchern ist die Kunstprosa gar nicht selten. Hier ist nicht der Ort, darauf näher einzugehen. Nur zwei Beispiele aus dem Neuen Testament seien angeführt, die Einleitung zum Evangelium des heiligen Lukas und die zum Hebräerbrief.

Die geographische Szenerie des Paradieses

Nach dieser Kunstprosa-Einleitung greift der biblische Verfasser nochmals auf die ursprüngliche Beschreibung zurück und engt den Schauplatz der Handlung weiter ein, er gestaltet ihn genauer. Gott schafft ein *'gan'* im *'eden'*, sagt er. Zur Erklärung dieser beiden aus dem Sumerischen entlehnten Worte müssen wir (auch um des Folgenden willen) etwas weiter ausholen. Etwa vom Jahre 4000 v. Chr. an bis kurz vor die altbabylonische Zeit (= etwa 1850) waren zwei Euphratarme von größter Wichtigkeit für die Fruchtbarkeit des Landes, ein östlicher mit Kutha, Gemdet Nasr und Nippur und ein westlicher mit Sippar, Kisch und Marad.[7]

---

[6] Vgl. dazu Gen. 4,1—16 (Kain und Abel) sowie die Angabe Gen. 4,20 (Jabel, der Vater aller, die in Zelten und bei den Herden wohnen), Gen. 4,21 (Iubal, der Vater derer, die Zither und Schalmei spielen). Hier sei bereits darauf aufmerksam gemacht, daß die Paria-Hirtenstämme (die also im Dienste eines unabhängigen Nomadenstammes stehen) zugleich Handwerker und Dichter (= Sänger zur Zither und Schalmei oder dergl.) sind — auch heute noch.

[7] Vgl. *D. E. Crawford* in: Bulletin of the American Society of Oriental Research. Nr. 148 (Dez. 1957) S. 7.

Die ältesten Siedlungen des südlichen Mesopotamiens (um 4000 v. Chr.) waren wahrscheinlich kleine Dörfer,[8] die in Marschgebieten in der Nähe der Flüsse oder ihrer Seitenarme lagen. Das Hauptgewerbe ihrer Bewohner war der Fischfang. Allmählich entwickelte sich auf diesen Inseln der Ackerbau. So wuchsen vor allem die Siedlungen im äußersten Süden zu Städten heran wie Eridu, Ur, Uruk (das biblische Erech), Girsu, vielleicht auch Lagasch, Ninâ und Umma. Andere entstanden neu, so daß die Nordgrenze etwa bei Uruk lag. Nördlich von Uruk dürften nur Dörfer vorhanden gewesen sein. Das blieb so bis etwa ums Jahr 2750 v. Chr. Dann aber änderte sich die Lage. Neu hinzu kamen Schuruppak (nach der babylonischen Überlieferung eine vorsintflutliche Siedlung), Nippur, Kisch und Eschnunna, die wohl infolge besserer Bewässerung zu Städten emporwuchsen. Dagegen war im Süden infolge der ganz unvollkommenen Bewässerungstechnik eine Versalzung des Bodens entstanden, so daß man Städte und heilige Stätten aufgeben mußte. Eridu, die heilige Stadt des Gottes Enki, nach der babylonischen Überlieferung aus vorsintflutlicher Zeit stammend,[9] mußte wohl schon am Ende des 4. Jahrtausends zum größten Teil verlassen werden. Andere Städte wie Ninâ und Lagasch konnten sich bis in die Hälfte des dritten Jahrtausends halten. So stehen wir im dritten vorchristlichen Jahrtausend vor zwei Stadtgruppen mit darumliegenden Dörfern: am Euphrat selbst Nippur, Schuruppak, Uruk und Ur; am Iturungal-Sirara-Kanal Adab, Zabalam, Umma, Badtibira[10] (ebenfalls eine vorsintflutliche Ansiedelung) und die Gegend um Girsu-Lagasch. Zwischen den beiden Stadtreihen wie auch zwischen jeder Stadt und ihrer Nachbarin lag das edin der Sumerer, die weite Steppe und das Marschland, in dem die Nomaden und Hirten mit ihren Herden wandern.[11] Damit ist auch der Sinn des biblischen Ausdrucks klar. Wir befinden uns im Zweistromlande.

Das älteste lineare (also vorkeilschriftliche) Zeichen für den Lautwert *edin* aus der ersten Hälfte des dritten Jahrtausends stellt einen doppelbauchigen Topf dar, in den das Zeichen für Öl (= der Öltopf) oder das für Getreide (= die Ähre) hineingeschrieben wird. Damit ist angedeutet, daß dieser Landstrich (bei sachgemäßer Bewässerung) als fruchtbar anzusehen ist. Denn gerade diese Erträge (Öl und Getreide) wurden in solchen großen Töpfen aufbewahrt. In diesem *eden* (sumerisch *edin)* schafft Gott das eigentliche Paradies, ein *gan* (gleichfalls ein sumerisches Wort). Das alte lineare Zeichen für diesen Lautwert *gan* stellt ein mit Furchen oder Wasserrinnen

---

[8] Vgl. dazu *Th. Jacobsen*, Early Political Development in Mesopotamia, in: Zeitschrift für Assyriologie Bd. 52 (1957) S. 91—140 (bes. S. 97—98).

[9] Der Ausgrabungsbefund aus den letzten Jahren hat dort einen Tempel über dem andern aufgedeckt, der unterste (4×4 m) geht bis etwa ans Ende des 5. Jahrtausends zurück (zum wenigsten bis ums Jahr 4000 v. Chr.). Leider sind dort die Ausgrabungen (wegen der Sandstürme) trotz aller neuesten technischen Mittel auf die Dauer unmöglich. Man müßte Jahr um Jahr das Expeditionshaus von neuem ausgraben!

[10] Der Name bedeutet = Stadt der Metallhandwerker; vgl. dazu Gen. 4,22 (Tubalkain, der Vater derer, die Erz und Eisen verarbeiten).

[11] Edin ist also hier der Name für eine Gegend (hebr. eden), dann aber auch = Steppe = entspricht etwa dem hebr. 'eres.

durchzogenes rechteckiges Feldstück dar. Die frühsumerische Sprache (um 2500 v. Chr.) gebraucht das Wort in einem weiteren und in einem engeren Sinn. Der letztgenannte meint ein Getreidefeld. In unserem Zusammenhang paßt freilich die erste Bedeutung besser, die Getreideäcker, Obstpflanzungen (und Wald) sowie Schilfdickichte umfaßt. Denn später erwähnt der biblische Verfasser Bäume als Teil des Gartens.

Dieses *gan* (das eigentliche Paradies) versetzt der biblische Schriftsteller nicht in irgendwelche rätselhafte Fernen, sondern er läßt die Handlung in literarischer Freiheit innerhalb bestimmter, genau abgegrenzter Örtlichkeiten im Zweistromlande ablaufen. Schon die Nennung des Euphrats und Tigris läßt auf einen gewissen Realismus der Darstellung schließen, eine literarische Art, die wir auch in manchen alten Epen finden.[12] Unter den vier Flüssen sind die beiden zuletzt erwähnten der Euphrat und Tigris. Hier ist zu diesen beiden Strömen nur zu bemerken, daß sie damals getrennt (als zwei Flüsse) in den Persischen Golf mündeten. Das heute etwa 150 km lange Gebiet des geeinten Flußlaufes ist späteres Alluvialland. Eigenartig bleibt das alte lineare Zeichen für den Tigris, das bisher jeder Erklärung spottet. Ob damit ein früherer, uns unbekannter Zustand des Flusses (so daß ein Euphratarm oder Kanal auch noch durch das Wasser des Tigris gespeist wurde) oder eine alte Auffassung der Einwohner ausgedrückt werden soll, bleibt einstweilen noch dunkel.

Die beiden andern Flüsse, der Gihon und der Pison, erfordern eine ausführlichere Erklärung. Vom Gihon wird gesagt, er umfließe das Land Kusch. Die lateinische Vulgata übersetzt das mit „Äthiopien", wohl kaum mit Recht. Denn einmal sind wir (wie wir bald sehen werden) mit dem Pison im Zweistromlande. Außerdem wird Gen. 10, 10 das Herrschaftsgebiet des Nimrod, des Sohnes des Kusch, durch drei mesopotamische Städte umschrieben. Das frühe lineare Zeichen mit dem Lautwert *kusch* (und dem Zeichennamen *kuschu)* scheint einen Krokodilskopf wiederzugeben. Allerdings ist das Krokodil im alten Mesopotamien nicht heimisch. Aber in der frühen Siegelschneidekunst tritt dieses Tier einmal auf einem Siegel aus Tell Asmar[13] auf, dessen Stil dem der Siegel aus Mohenjo-Daro (in Indien) ähnelt. Damit sind wir nicht notwendig in Ägypten oder in Äthiopien, zumal heute eine Beeinflussung der beiden Kulturen (Mohenjo-Daro und der sumerischen) durchaus bejaht wird. Endlich erscheint das Zeichen *kusch* (in Zusammensetzung mit andern) in alten mesopotamischen Städtenamen, z. B. im Namen der Stadt Umma.[14]

Vom Pison sagt der heilige Text: „er umfließt das ganze Land Chawilah, wo sich das Gold befindet und das Gold dieses Landes ist gediegen. Dort finden sich auch Belodachharz (ein wohlriechendes Harz) und Schohamstein

[12] Vgl. dazu neuerdings *Theo Bauer,* Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgameschepos, in: Journal of Near Eastern Studies 16 (1957) S. 254—262, bes. S. 261.

[13] Vgl. *E. Douglas Van Buren,* The Fauna of Ancient Mesopotamia as represented in Art (= Analecta Orientalia. 18), Nr. 37.

[14] Vgl. *A. Deimel,* Sumerisches Lexikon. Teil II, Nr. 562.

(eine Onyxart)." Wir können über den Pison etwas aussagen, wenn wir die Lage des Landes Chawilah irgendwie festzulegen vermögen. Und das dürfte heute gelingen, auch wenn dazu hier ein größerer Umweg nötig ist, der uns dann wieder für die Abrahamszeit von Nutzen sein wird.

Über die frühen Hurriter des 3. Jahrtausends berichten uns zwei Urkunden. Diese Hurri (= Hurriter, auch Churrier genannt) sind ein Volk des ausgehenden dritten und des zweiten Jahrtausends mit eigener (nicht semitischer) Sprache, eigener Literatur, eigener Religion (und vielleicht auch eigener Kunst). Sie saßen zunächst in den Südgebieten des Van-Sees, rückten dann allmählich westwärts über den Oberlauf des Tigris an den Habur, bis wir sie nach 1700 v. Chr. (vielleicht durch ihre Verbindung mit indoarischen Reiterstämmen) in ganz Vorderasien (Anatolien, Mesopotamien, besonders in Syrien und Palästina) finden, wo sie um 1500 v. Chr. die volkreichste (wenn auch nicht führende) Schicht des Mitanni-Reiches ausmachen.

Wie bereits erwähnt, sind uns von diesen Hurritern zwei wichtige Urkunden aus dem dritten Jahrtausend bekannt. Die älteste (aus dem 24.—23. Jahrhundert) ist das Gründungsdokument des vom König von Urkisch, namens Tisadal, erbauten Tempels. Sie ist in hurritischer Sprache (in Keilschrift) abgefaßt.[15] Dieser Text, vom Louvre-Museum in Paris käuflich erworben, brachte unerwartetes Licht über eine andere (bereits seit mehr als 35 Jahre dort liegende) Gründungstafel des Königs Arischen,[16] die in akkadischer Sprache verfaßt ist und aus den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts stammt. In beiden Texten sind die Städte Urkisch und Nawar (Nagar) erwähnt. Aber die jüngere Gründungstafel sagt, der Tempel des Gottes Nergal sei in dem Bezirk Hawilum (so lautet der Name akkadisch) erbaut worden. Die Stadt Urkisch liegt, wie wir aus assyrischen Itinerarien wissen, westlich vom Tigris etwa in der Höhe des heutigen Mossul. Dagegen werden wir wohl die Stadt Nawar im Osttigrisgebiet — etwa in gleicher Höhe — zu suchen haben.[17] Dann aber dürfte die Provinz (und Stadt?) Hawilum (= Chawilah) nicht weit von diesen beiden hurritischen Zentren entfernt sein, also etwa am Kleinen Zab. Freilich ist damit noch nicht der Fluß Pison genau bestimmt. Aber das wird wohl mit unseren heutigen Quellen noch unmöglich sein, da der Name Hawilum bisher nur in dieser Urkunde aus dem dritten Jahrtausend zu belegen ist. Einstweilen genügt die Feststellung, daß wir uns am Rande Mesopotamiens befinden. Denn diese Ebene gerade des südlichen Zweistromlandes kennt weder Metalle noch dauerhaftes Holz noch Steine. Selbst die für das Mahlen des täglichen Brotgetreides in jedem Haushalt notwendigen Steine der Handmühle mußten eingeführt werden, natürlich erst recht Halbedelsteine für Stempel- und Rollsiegel. Das alles lieferten die Randgebirge im Norden und Osten oder die Berge Syriens und Palästinas (z. B. Zedernholz u. ä.). Somit passen die Angaben des heiligen Textes

[15] Vgl. *A. Parrot — J. Nougayrol* in: Revue d'assyriologie 42 (1948) S. 3—20.
[16] Vgl. *Fr. Thureau — Dangin* in: Revue d'assyriologie 9 (1912) S. 1—12.
[17] Die Beweise dafür s. in Orientalia 27 (1958) S. 113.

durchaus auf die nordöstlichen Grenzberge, zumal die Hurriter als gute Handwerker und Metallarbeiter bekannt sind.

Der Sinn des Berichtes

Was will der biblische Schriftsteller mit diesen geographischen Angaben der vier Flüsse sagen? Sicher wollte er nicht die eigentliche und ursprüngliche geographische Lage des Paradieses angeben; denn einmal konnte er diese (ohne besondere Offenbarung) nicht wissen, und dann war dieses Wissen auch nicht von Bedeutung für seine Zeitgenossen, die ja für Geographie nicht das Interesse hatten, das unsere schreib- und reiselustige Kulturwelt heute dafür besitzt. Eher dürfte es seine Absicht gewesen sein, unter der Szenerie des seinen Zeitgenossen wohlbekannten Fruchtlandes an den zwei Strömen (etwa des ausgehenden dritten oder beginnenden zweiten Jahrtausends) die Fruchtbarkeit und den Wasserreichtum des dem Menschen bestimmten Gottesgartens aufzuzeigen. Die Heilige Schrift ist (nach kirchlicher Lehre) in dem Sinne wahr, in dem sie der biblische Schriftsteller verstanden wissen will.

Ein Sündenfall-Rollsiegel?

Kurz soll noch auf eine Darstellung eingegangen werden, die sich auf einem akkadischen Rollsiegel (etwa um 2300 v. Chr.) findet und in der man, zu Unrecht, eine Wiedergabe des Sündenfalles zu sehen meinte.[18] Das Bild des etwa 2,5 cm hohen Siegelzylinders aus dem British Museum (London) zeigt in der Mitte eine stilisierte Dattelpalme. Rechts (vom Beschauer) sitzt auf einem viereckigen Sessel eine menschliche Gestalt mit Hörnerkappe, die die rechte Hand nach den Früchten am unteren Ast des Baumes ausstreckt. Ihr gegenüber sitzt eine andere Person (ob Mann oder Frau ist nicht festzustellen) ohne Hörnermütze, die mit der Linken die gleiche Bewegung ausführt. Hinter ihr ringelt sich freischwebend eine Schlange in die Höhe. Die Person rechts vom Beschauer ist durch die Hörnerkappe eindeutig als Gottheit ausgewiesen. Damit wird auch die sitzende Person ihr gegenüber (ohne Hörnermütze) als gleichrangig angesehen. Denn im alten Orient darf der Mensch vor der Gottheit nicht sitzend dargestellt werden; er muß stehen, selbst wenn die Gottheit sitzt. Meist wird er dazu noch mit einem bestimmten Anbetungsgestus der Hand vom Künstler dargestellt. Allerdings ist dadurch noch keine positive Erklärung dieser Szene geboten.

Da nach der Auffassung des alten Zweistromlandes die Götter sich selbst die Unsterblichkeit vorbehielten, den Menschen aber den Tod bestimmten, dürfte das Bild schwerlich den Sündenfall mit seinen in der Heiligen Schrift geschilderten Folgen darstellen.

---

[18] Vgl. zur Darstellung etwa *H. Greßmann,* Altorientalische Bilder zum Alten Testament. 2. Aufl. (Berlin 1927) Nr. 603.

Ignatius von Loyola an der Universität Paris

ROBERT RICARD

Man kann im Leben des heiligen Ignatius von Loyola mit einer gewissen Vereinfachung vier Hauptabschnitte unterscheiden. Der erste ist die Bekehrung in Loyola; der zweite der Aufenthalt in Manresa mit seinen mystischen Begnadungen und der ersten Abfassung der Exerzitien; der dritte das Studium in Paris mit der Überarbeitung der Exerzitien, dem Gelübde von Montmartre und der Gründung oder besser der „Vorgründung" der Gesellschaft Jesu; der vierte endlich und letzte der Aufenthalt in Rom und die öffentliche und endgültige Gründung des Ordens.

Auch wenn man das Leben des Heiligen nicht von der Stiftung trennt, so sieht man doch, daß diese vier Abschnitte nicht den gleichen Charakter haben. In Loyola und Manresa geschieht alles zwischen Gott und dem Heiligen im inneren Bereich der Seele. Der Mensch ist allein mit der Gnade Gottes. Es ist das geheimnisvolle und persönliche Gespräch des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Wir können sagen, diese beiden Abschnitte gehören zum verborgenen Leben des Heiligen oder zu seinem Eremitenleben (fast wie es der heilige Johannes vom Kreuz in Duruelo führte), in dem er sich, ohne es selbst zu wissen, auf das öffentliche Apostolat vorbereitete. In Paris und Rom ist es ganz anders. Selbstverständlich, das innere Gespräch mit dem Herrn ist nicht unterbrochen — und wird niemals unterbrochen werden. Aber hier handelt es sich schon mehr um das öffentliche Wirken des Heiligen: nicht nur, daß, wie er schrieb, das Gelübde von Montmartre gewissermaßen als erste Gründung der Gesellschaft betrachtet werden kann, sondern daß der Heilige in Paris die Mitbegründer des Ordens kennenlernt und sie bestimmt, mit ihm zu arbeiten. Was die römische Zeit angeht, so erscheint der heilige Ignatius nicht allein als Gründer, sondern als Haupt des Ordens. Bis zu seinem Tod im Jahr 1556 lenkt er in klarer Schau, mit fester Hand und beharrlichem Willen die Geschicke des Ordens, den er gegründet hat.

Dennoch sieht man ohne Schwierigkeit, daß die Pariser Zeit nicht ausschließlich zum öffentlichen Leben des Heiligen gehört. Obgleich das Gelübde von Montmartre in der Geschichte der Gesellschaft Jesu von entscheidender Bedeutung ist, bleibt der heilige Ignatius in Paris doch eine wenig bekannte Persönlichkeit, und sein Apostolat beschränkt sich auf einen reichlich kleinen Kreis. Paris ist sozusagen ein Übergang zwischen Manresa und Rom, zwischen seinem „Einsiedlerleben", wie er es nannte, und seiner öffentlichen Wirksamkeit. Diese Feststellung mindert nicht die Bedeutsamkeit seines langen Pariser Aufenthalts, aber man muß sie machen, um dessen Sinn für das Leben des Heiligen klar zu erkennen.

Hier sollen vor allem die Studien des Heiligen an der Sorbonne behandelt werden; das Ereignis von Montmartre und die zweite Bearbeitung der Exer-

zitien werden nur am Rand berührt. Dazu muß man zuerst klären, was die Sorbonne ist. Viele, auch Franzosen und selbst Pariser, wissen es nicht genau. Diese Unkenntnis oder diese Unsicherheit ist begreiflich; denn in Wirklichkeit gibt es zwei Sorbonnen, und die heutige hat nichts mit der früheren zu tun. Ja, man muß sagen, daß die Sorbonne eigentlich nicht mehr existiert. Die heutige ist keine Anstalt, sondern nur mehr ein Gebäude, ein weitläufiger Bau, mitten im Quartier Latin, in dem zugleich die Fakultäten der Mathematik, der Naturwissenschaften und Sprachen der Universität Paris untergebracht sind und der man den herkömmlichen Namen gibt, weil sie mehr oder weniger am gleichen Ort liegt wie die alte Sorbonne. Von ihr steht heute nur die verhältnismäßig neue Kirche, die unter Richelieu gebaut wurde und eine schöne Schöpfung des französischen Barock des 17. Jahrhunderts ist.

Aber was war die Sorbonne, als der Heilige im Februar 1528 nach Paris kam, um seine Lateinstudien zu wiederholen, und die Artes, wie man sagte, und Theologie zu studieren? Oder besser gesagt, was war damals die Pariser Universität? Das ist unsere Frage.[1] Zur Zeit des Vitoria und des heiligen Ignatius war die mächtige Pariser Universität in 4 Fakultäten gegliedert. Die der Dekrete oder des kanonischen Rechtes, der Medizin, der Artes und der Theologie. Wir lassen die beiden ersten beiseite, da der Heilige sie nicht besuchte und sie auch nicht den Ruf und die Bedeutung wie Montpellier für die Medizin und Bologna und Toulouse für das Recht besaßen. Ignatius war Hörer der Artes und der Theologie. Die theologische Fakultät, „sacratissima theologorum facultas", war die angesehenste, nicht nur wegen ihres Gegenstandes, sondern auch wegen ihrer alten Überlieferung. Sie setzte das Studium der alten Abtei St. Victor und der „Montagne Sainte Geneviève" fort. Als Iñigo de Loyola nach Paris kam, nannte sich diese Fakultät noch nicht Sorbonne; denn erst seit 1554, wie es scheint, fanden die Versammlungen und Vorlesungen in dem Mitte des 13. Jahrhunderts von Robert de Sorbon — daher der Name — gegründeten Kolleg und den anliegenden Gebäuden statt. Noch für einige Jahre war die Sorbonne ein einfaches Kolleg. „Sie war durch eine Vereinigung von Freunden gebildet, in deren Hand die Verwaltung des Kollegs lag, und durch Gäste, die, ohne Anteil an der Verwaltung, doch die gleichen Rechte und Privilegien besaßen. Ein Provisor, ein Prior und ein Bibliothekar standen an der Spitze. Die Mitglieder wurden nach sorgfältiger Prüfung geheim gewählt."[2] Die Professoren der Theologie stellten eine ehrwürdige Macht dar, etwas stolz auf ihr Wissen und ihre Rechte, oft von Königen zu Rate gezogen, und ihre Autorität wurde auch jenseits der Grenzen anerkannt. Sie verhängten Interdikte und sprachen Verbote aus, in den mei-

[1] Benutzte Literatur: *P. Villoslada SJ* „La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria OP" (1507—1522), Rom 1938; die Forschungen von *P. Bernard-Maître* und besonders die jüngste Darstellung von *P. Schurhammer SJ* in seinem großen Werk über den heiligen Franz Xaver, Freiburg 1955 u. a.

[2] *Villoslada,* a.a.O. S. 246.

sten Fällen etwas gallikanisch gefärbt, so daß dies öfters Auseinandersetzungen mit den römischen Theologen zur Folge hatte.

Die Fakultät der Artes ist noch einzigartiger. Unter dem Namen „Artes" — Artes liberales — waren verschiedenartige Wissenschaften zusammengefaßt, die nach Ansicht der Zeit zur Philosophie gehörten und sich in das Trivium und Quadrivium gliederten. Zur Zeit des heiligen Ignatius teilte sich das Trivium in drei philosophische Fächer: Logik, Dialektik und Philosophie im engeren Sinn (Physik, Metaphysik, Ethik). Das Quadrivium umfaßte die vier mathematischen Fächer, Arithmetik, Geometrie, Astrologie oder Astronomie, mehr oder weniger also die heutige mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät. Die Fakultät der Artes umfaßte mithin sehr verschiedene Gebiete. Anderseits war sie den andern Fakultäten vorgelagert, eine Art Vorbereitung für die höheren Wissenschaften der Theologie, des Rechts und der Medizin. Das hinderte nicht, daß die Artes an der Universität Paris eine außerordentlich wichtige Stellung einnahmen. Diese Fakultät zählte die meisten Mitglieder, da ihr nicht nur die „Artisten" angehörten, sondern auch alle, die noch nicht die höchsten Grade der andern Fakultäten erreicht hatten. Sie war die unruhigste und lebendigste, da die Jüngsten sie besuchten, unter denen Ignatius mit seinen 37 Jahren fast als alter Mann erschien. Fügen wir noch hinzu: wenn sie auch den andern untergeordnet war, war sie zugleich die Grundlage: „facultas omnium aliarum basis, mater et nutrix", wie es hieß. Darum hatte sie auch ein ganz besonderes Vorrecht. Ihr Haupt war zugleich Rektor der Universität, während an der Spitze der drei andern höheren Fakultäten ein Dekan stand.

Die Studenten der Fakultät gliederten sich in vier von einem Prokurator geleitete Nationen: die gallikanische mit den Franzosen aus der Mitte und dem Süden des Landes; zu ihr gehörten auch alle Hörer aus dem Süden Europas, also auch aus Spanien und Portugal; die deutsche (früher englische) mit den Studenten aus Mittel- und Nordeuropa; die pikardische und normannische, die den beiden französischen Provinzen entsprachen. Ohne auf Einzelheiten der Studien und Prüfungen einzugehen, muß man doch die Wichtigkeit der Kollegien hervorheben, die zu Zeiten Vitorias und des Heiligen zur Universität gehörten und in denen viele Hörer Unterkunft fanden.

Das Wort Kolleg bezeichnete verschiedene Anstalten. Meistens war es die Stiftung eines einzelnen Wohltäters, der es den Studenten ermöglichen wollte, an der Universität ihre Studien zu machen. Hierher gehörte das Kolleg Montaigu oder Monteagudo, wo Ignatius im ersten Jahr seines Aufenthaltes wohnte. Oft stellten die Stifter Bedingungen; diese waren in den einzelnen Kollegien sehr verschieden. So hatte jedes Kolleg seine rechtliche Form und seine Selbständigkeit, und daraus erklärt sich, daß die theologische Fakultät am Kolleg der Sorbonne beheimatet war, und daß jede Nation ein Kolleg als ihren Mittelpunkt betrachten konnte, gemäß der Herkunft der Studenten, für die es bestimmt war. Das Kolleg von Navarra war

der Mittelpunkt der gallikanischen, das von Harcourt das der normannischen Nation. Außer den gestifteten Kollegien gab es andere ohne wirtschaftliche Sicherung, wo die Studenten ihren Aufenthalt bezahlten. Das bekannteste von ihnen war das der heiligen Barbara, in dem Ignatius etwa 4 Jahre, von 1529—1533, wohnte und das der bekannte Portugiese Diogo de Gouveia leitete. Schließlich gab es noch Kollegien der einzelnen Orden, die ihren Nachwuchs dorthin schickten. Der Heilige sandte seine Scholastiker später an das Kolleg der Dominikaner von Saint-Jacques; denn für den Unterricht nahmen diese Kollegien auch außerhalb wohnende Hörer auf. Da in den Kollegien hauptsächlich „Artisten" wohnten, bildeten sie tatsächlich das Gerüst der Fakultät.

Zwischen den Artistenkollegien und der theologischen Fakultät bestand ein großer Unterschied: diese war der Hort der Überlieferung, ein wenig eng und stark gegen das, was man mit einem bequemen, aber auch etwas zu vereinfachenden Wort „Geist der Renaissance" nennt, eingenommen und erst recht gegen die ersten Ansätze der Reformation.

Anderseits konnten sich die Artistenkollegien wegen ihrer größeren Zahl und noch mehr wegen ihrer lockeren Organisation weniger dem Einbruch des genannten Geistes entgegensetzen wie die geschlossene und lückenlose Front der theologischen Fakultät. Sie sind denn auch an der noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts ganz mittelalterlichen Universität von Paris der Kanal, durch den die neuen geistigen Bewegungen einströmten. In ihnen und durch sie wird Ignatius die nützlichen und guten Elemente des Humanismus kennenlernen wie die Gefahren, die die Reinheit des Glaubens und die Einheit der Christenheit bedrohten.

In dieser Welt lebte also Ignatius 7 Jahre hindurch, vom Februar 1528 bis zum März 1535, und in ihr widmete er sich der Vervollständigung seiner geistigen Bildung und seinem geistlichen Apostolat. Ignatius traf anfangs Februar 1528 in Paris ein. Überzeugt von seinen geringen Lateinkenntnissen, entscheidet er sich mit der ihm eigenen Klarheit, seinem methodischen Geist und der Kraft seiner Selbstüberwindung, Latein zu lernen wie die Schulknaben, bevor er die „Artes" beginnt. Er wurde Mitglied des Kollegs Montaigu. Allerdings trifft das die Sache nicht ganz. Montaigu war eine Stiftung, aber nicht nur für Inhaber einer Burse. Studenten verschiedener Art besuchten es: die Stiftler (becarios), die Inhaber eines Freiplatzes, die Pensionäre (caméristes), reiche Studenten, die auf ihre oder ihrer Eltern Kosten lebten, die „Halbstiftler" (Portionnistes), die wie die Stiftler lebten und eine bescheidene Summe zahlten, und schließlich die „Externen", französisch „galoches" oder „martinets" genannt. Ignatius war weder Stiftler noch Halbstiftler, bei seinen Jahren und ohne finanziellen Rückhalt eine schwierige Lage. Er hatte kein Geld und konnte darum kein Pensionär sein. Er war nichts als ein armer externer „martinet", der nach Montaigu kam, um lateinische Grammatik zu studieren. Er hatte deswegen in einem einfachen Haus mit anderen spanischen Studenten Wohnung nehmen müssen; denn viele

Spanier gehörten zur Schülerschaft des Montaigu. Aber Geldnot zwang ihn, seine Wohnung aufzugeben und im Spital von Saint-Jacques Herberge zu suchen; das Geld für Unterhalt und Studium erbettelte er sich. Schließlich löste er die Schwierigkeit durch Fahrten nach Flandern und selbst nach England, um bei den dortigen wohlhabenden spanischen Kaufleuten Almosen zu sammeln. Eineinhalb Jahre lernte Ignatius Latein. Griechisch hat er anscheinend nicht studiert. Er war noch nicht so weit, und außerdem herrschte an Montaigu die alte Methode, die von dem neuen Humanismus nichts wissen wollte und darum auch Erasmus, der einst dort Schüler war, ablehnte.

Am 1. Oktober 1529 wechselte der Heilige in das benachbarte Kolleg von der heiligen Barbara, um die Artes zu beginnen. Hier traf er einen anderen Geist an. Sainte-Barbe, unter der Leitung des Diogo de Gouveia, war fast ein Erbbesitz dieser Familie und eine Art geistiger Gesandtschaft Portugals in Paris. Die Neffen des Leiters, Marçal, André und Antonio de Gouveia, besonders der letztere, erneuerten den Unterricht in den klassischen Sprachen und führten den Humanismus ein. Der Valencianer Juan de Gélida reformierte seinerseits den Unterricht in der Philosophie.[3] Der Eintritt des heiligen Ignatius in Sainte-Barbe bezeichnet den Beginn eines der wichtigsten Abschnitte seines Pariser Lebens, nicht nur wegen der Umgebung, die er dort antraf, und der Kenntnisse, die er sich erwarb, sondern auch und zumal weil er hier diejenigen fand, die seine ersten Gefährten wurden, den Portugiesen Simão Rodrigues de Azevedo, den Navarresen Francisco de Javier und den Savoyarden Pierre Favre. „In dieser Zeit", sagt er in seiner Selbstbiographie „verkehrte er mit Magister Peter Favre und Magister Franz Xavier, die er später beide für den Dienst Gottes durch die Geistlichen Übungen gewann".[4] Iñigo macht sein Lizentiat und erwarb die Magisterwürde am 13. 3. 1533 bzw. 14. 5. 1534.

Bereits 1533 hatte Ignatius mit seinen theologischen Studien begonnen. Diesmal machte er eine andere Erfahrung. Bisher hatte er an einem Kolleg der alten Richtung wie Montaigu gelernt und nachher in dem vom humanistischen Geist geformten Sainte-Barbe. Um Theologie zu studieren, ging er nicht an die eigentliche Sorbonne; er zog das Kloster der Dominikaner von Saint-Jacques vor, das durch die glanzvolle Erinnerung an Albert den Großen und Thomas von Aquin ausgezeichnet war und an dem kurz vorher Franz de Vitoria gewesen war. Während er studierte, ging die Gründung der Gesellschaft Jesu voran. 1534 gewann der Heilige drei neue Gefährten, drei Spanier und zwar echte Kastilier, Diego Lainez, Alfonso Salmerón und Nicolás Bobadilla. Sieben Freunde waren es also, die am Fest Mariä Himmelfahrt 1534 zu der Kapelle der heiligen Martyrer auf den Montmartre hinauf-

[3] *Villoslada*, a.a.O. S. 38.

[4] Der Bericht des Pilgers, übersetzt und erläutert von *Burkhart Schneider*, Freiburg 1956, Herder, S. 82.

stiegen, um eine Wallfahrt nach Jerusalem zu geloben und sich danach dem Papst zur Verfügung zu stellen in einem ehelosen Leben zur Rettung der Seelen. So können wir jenes denkwürdige Versprechen zusammenfassen, ohne uns in umstrittene Einzelheiten zu verlieren. Am 15. August 1535 und wieder am gleichen Tag des Jahres 1536 erneuerten sie das Gelübde mit drei neuen Gefährten, dem Savoyarden Claude Le Jay, einem Landsmann Favres, dem Provenzalen Jean Codure und Pascase Broët aus der Picardie. Dieses Gelübde und seine Erneuerung kann man die „Vorgründung" der Gesellschaft Jesu nennen. All dies — das Zusammentreffen von Faber, Franz Xaver, Lainez und den andern, die Feier auf dem Montmartre, der internationale Charakter dieser ersten Gruppe, die der kosmopolitischen Welt von Paris entsprach und das übervölkische Gepräge der Gesellschaft Jesu vorbildete — verleiht dem Aufenthalt des heiligen Ignatius in Paris eine grundlegende Bedeutung und berechtigt, ihn, wie er selbst sagte, zu den entscheidensten Abschnitten seines Lebens zu rechnen. Wir können aber noch mehr sagen.

Die Freundschaft der ersten Gefährten ist wie die Vorderseite einer Medaille. Sie hat aber auch ihre Kehrseite. Die Kehrseite sind die Ereignisse, die Ignatius in Paris erlebte, und die Männer, denen er begegnete oder von denen er hörte. Der Heilige bewahrte die Universität in gutem Andenken und hat sich über sie höchst anerkennend ausgesprochen. Besonders wertvoll ist in dieser Hinsicht ein Brief, den er am 24. September 1539 aus Rom an seinen Neffen Beltrán de Loyola schrieb, und einige Zeilen über das Studium, die er an einen anderen Neffen, Emilián, den Bruder Beltráns, richtete, der später Jesuit wurde. „Wenn mein Urteil etwas gilt, würde ich ihn nirgend anderswohin schicken als nach Paris, da er hier in wenigen Jahren weiterkommt als in vielen Jahren auf einer andern Universität. Außerdem leben die Studenten hier besser und ehrbarer, und da ich seinen größtmöglichen Fortschritt wünsche, hätte ich gern, daß er diesen Weg einschlüge." Man fragt sich, ob der Heilige bei seiner klaren Schau der Dinge hier nicht das Opfer einer Erinnerungstäuschung wurde und allzu optimistisch sah, besonders was die Sitten der Studenten angeht. Ob es sich dabei um Franzosen oder Ausländer handelte, wir dürfen nicht vergessen, was Faber unter dem Leben litt, das seine Mitstudenten führten, und daß Franz Xaver drauf und dran war, wegen ihres schlechten Beispiels und desjenigen eines seiner Mitprofessoren auf Abwege zu geraten. Jedoch, das keineswegs erbauliche Leben eines größeren oder kleineren Teils der Studenten war für Ignatius kein Gegenstand der Überraschung. Einem Mann von 40 Jahren, der die menschliche Schwäche seit seiner Soldatenzeit und weiter hinauf seit seiner etwas stürmischen Jugend kannte, konnte das nichts anhaben. Für uns ist etwas anderes wichtiger: Der Heilige gewann in Paris Erkenntnisse von viel weitreichenderer Bedeutung.

Er erhielt, was er in Spanien nicht in der gleichen Form und nicht in demselben Maß erleben konnte, Einsicht in die Stoßkraft des Protestantismus

und seiner Gefahr für die Kirche. Wegen seiner geographischen Lage war Frankreich mehr als Spanien ausländischen Einflüssen geöffnet, und diese waren nicht immer erfreulich. Von Deutschland nach Frankreich ist kein weiter Weg. Als Iñigo in Paris eintraf, hatte das Luthertum mehr oder weniger versteckt dort schon Einzug gehalten. Luther hatte bereits 1521, also 7 Jahre zuvor, mit der Kirche gebrochen; seine ins Lateinische übersetzten Schriften begannen in Frankreich verbreitet zu werden. Die theologische Fakultät und in ihrem Gefolge das Parlament nahmen gegen die Irrlehre eine entschieden feindliche Haltung ein, die des Hofes war viel weniger klar, und der König Franz I. (1515—1547) schwankte: Bald strafte er hart, bald übersah er wohlwollend und, um Vorteile daraus zu ziehen. Wie es bei solcher Lage der Dinge verständlich ist, wußte das Volk nicht, woran es sich halten sollte, und darin lag keine geringe Gefahr.

Die humanistische Bewegung steigerte noch die Verwirrung; sie war durchaus keine eindeutige Größe. Es gab einen vorreformatorischen Humanismus, der der Irrlehre den Weg öffnete, der das mittelalterliche Latein bekämpfte, die Scholastik lächerlich machte, den Vorrang der Theologie leugnete und ganz allgemein seine Verachtung der überlieferten christlichen Auffassung vom Menschen nicht verhehlte. Daneben gab es noch einen anderen Humanismus. Auch seine Anhänger arbeiteten an der Erneuerung der Sprachstudien, der Philosophie und der Theologie, begeistert von dem schönen klassischen Latein Ciceros; auch sie waren entschiedene Freunde einer Rückwendung zum heidnischen und christlichen Altertum. In ihrem Neuerungsdrang wetterten sie gegen die Verknöcherung, und diese zuweilen übertriebenen und unklugen Äußerungen konnten das Volk über die wahren Absichten und Stimmungen irreleiten. Im Grund aber wollten diese Humanisten dem Katholizismus treu bleiben. Ihr hervorragendster Führer war Guillaume Budé, und zu ihnen gehörte bis zu einem gewissen Punkt auch Lefèvre d'Étaples. Wegen ihrer Verbindung mit Erasmus und Reuchlin und wegen gewisser Formulierungen konnte es scheinen, als liebäugelten diese Neuerer oder Reformer mit dem Protestantismus. Aber in ihrer Mehrheit waren sie Antilutheraner, und, streng genommen, kann man die Mitglieder der „evangelischen" Tafelrunde von Meaux nicht zu den Protestanten zählen. Es handelte sich, aufs Ganze gesehen, um katholische Humanisten, deren Haltung aber unbestimmt und vieldeutig war.

Calvin erblickte 19 Jahre nach Iñigo von Loyola das Licht der Welt. Mit 14 Jahren, 1523, 5 Jahre vor Ignatius kam er nach Paris. Wenn er auch als „Martinet" am Kolleg Montaigu studierte, das also Erasmus, den heiligen Ignatius und Calvin zu Schülern hatte, so hatte er doch schon vor Ankunft des Heiligen Paris wieder verlassen. Von 1528—1531 weilte Calvin in Orléans und Bourges, um dem Wunsch seines Vaters gemäß Rechtswissenschaft zu studieren. Nach dessen Tod 1531 kehrte er nach Paris zurück, um sich aufs neue in die geliebten humanistischen Studien zu versenken; aber bis 1533 zwangen ihn verschiedene Umstände zu häufiger und längerer Abwe-

senheit. Es scheint also wenig wahrscheinlich, daß der heilige Ignatius Calvin, der damals noch völlig unbekannt war, gekannt habe. Auch wenn dieser 1533 die Reformrede seines Freundes, des Rektors Nicolás Copp verfaßte, so weiß doch niemand, was im geheimen vor sich gegangen ist. Überdies ist die Entwicklung Calvins bis zum inneren Bruch mit dem katholischen Glauben bis heute ungeklärt.

Calvin selbst hat keine Angaben über dieses entscheidende Ereignis seines Lebens hinterlassen. Nur dies eine scheint gesichert, daß sich seine Entwicklung ganz allmählich vollzog. Wie ein Historiker gesagt hat: Der Eintritt Calvins in die Geschichte erfolgte 1536 mit der ersten Auflage seiner „Institutio christiana", die er in lateinischer Sprache in Basel herausgab. Als sich Ignatius und Calvin, ohne sich zu kennen, zusammen in Paris aufhielten, waren sie noch zu wenig bekannte Männer, und es gab keinen Grund, daß sie sich hätten suchen sollen. Außerdem schrieb Ignatius in einem viel späteren Brief an Juan III., den König von Portugal, vom 15. März 1545 im Zusammenhang mit den Verfolgungen, die er zu erdulden hatte: „Wenn E. M. unterrichtet sein möchte über die Gründe der Abneigung und Verdächtigungen, so möge sie wissen, daß dies nichts mit Schismatikern, Lutheranern oder Alumbrados zu tun hatte, da ich niemals mit ihnen verkehrte noch sie kannte." 1545 war die kalvinische Irrlehre schon öffentlich bekannt, und so können wir aus diesem Text schließen, daß der Heilige persönlich nie Beziehungen zu Calvin hatte.

Abgesehen von solchen persönlichen Beziehungen bleiben noch einige wichtige Tatsachen hervorzuheben. Was den heiligen Ignatius in Paris stark berühren mußte, war die außerordentlich große Verwirrung der religiösen Ideen in den gebildeten Kreisen. Zwischen der klaren und entschiedenen Orthodoxie und dem unverhüllten Lutheranismus einiger Leute gab es alle Übergänge vom überlieferten Glauben bis zur ausgesprochenen Irrlehre. In einer solchen Verwirrung, einem solchen Nebel, ist es nicht immer leicht, Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse, Erlaubtes und Verbotenes zu unterscheiden, noch zu sehen, was man ohne Bedenken annehmen darf, was man klugerweise mit Geduld und Liebe übersehen und was man freimütig und energisch zurückweisen muß. Noch heute ist es, trotz der Forschungsergebnisse der vergangenen Jahrhunderte zuweilen schwierig genug festzustellen, ob eine Persönlichkeit als katholisch oder als protestantisch zu bezeichnen ist, wie das bei einigen Anhängern des Erasmus oder bei der leiblichen Schwester des Königs, der bekannten Margarete von Navarra, zutrifft. Nichts ist in dieser Beziehung bezeichnender als die fragwürdige Haltung der berühmten Gruppe der „Evangelischen" von Meaux, die schließlich aufflog. Die einen wurden Calviner, die andern blieben aufrichtige Katholiken. Ignatius kannte diesen Kreis; denn er gab Dr. Martial Mazurier, der dazu gehört hatte, die Exerzitien. Die Haltung des Hofes, von der schon die Rede war, vermehrte noch die Verwirrung, da in seinem Innern entgegengesetzte Be-

strebungen miteinander kämpften, wie in dem schwankenden und unentschiedenen Vorangehen Franz' I. sichtbar wurde.

Dieses Erlebnis muß einen großen Eindruck auf Ignatius gemacht haben. Durch seinen Charakter als baskischer Spanier wie durch sein vergangenes Soldatenleben war er ein Mann der Klarheit, der einfachen Gedanken, treu und folgerichtig in seiner Lebensführung. So scheint es sicher, daß ihm diese Welt der Widersprüche, Dunkelheiten und Kompromisse unerträglich sein mußte. Er war alles andere als ein Feind der Kultur. Sonst wäre er nicht nach Paris gegangen. Aber die Kultur war für ihn auch kein absoluter Wert. Es kümmerte ihn wenig, ob sich aus diesem Gärungsprozeß neue und interessante Ideen entwickelten, wenn diese Ideen eine Gefahr für den Glauben darstellten. Er reagierte mit gesunder Kraft und zog daraus die Folgerung, daß es in Anbetracht einer so großen dogmatischen und moralischen Verworrenheit nur ein Mittel und eine Rettung gebe: sich mit aller Entschiedenheit und Unbedingtheit, ohne subtiles Herumdeuteln, der überlieferten Lehre der Kirche anzuschließen und mit ehrfürchtigem Gehorsam ihren Geboten und Entscheidungen zu folgen.

Als Reaktion auf diese Verworrenheit entstanden, wie uns scheint, die „Regeln über die kirchliche Gesinnung" (Regulae ad sentiendum cum Ecclesia) am Schluß der Exerzitien. Es macht nicht viel aus, daß wir nicht wissen, ob sich Ignatius bei ihrer Ausarbeitung von den Akten des Provinzialkonzils von Sens (Paris 1528) leiten ließ oder von den Werken eines Vorkämpfers der Rechtgläubigkeit, des flämischen Kanonikers Clichtove (1472 bis 1543). Sie sind auf jeden Fall ein beredtes Zeugnis für die Haltung des Ignatius in der verworrenen und gefährlichen Pariser Situation.

Ignatius hat in Paris wesentlich wichtigere Dinge gelernt als Latein, Philosophie und sogar Theologie. Er festigte seine Überzeugung von der Notwendigkeit der Zucht und des Gehorsams im christlichen Leben und für die Aufgabe des Priesters; er gewann eine klare Sicht der Gefahren, die den Glauben bedrohten, und der Heilmittel, die anzuwenden waren, um sie zu überwinden. Er entwickelte und vertiefte das Gespür für die Nöte der Gesamtkirche. Paris weitete, fast möchte man sagen auf eine brutale Weise, seinen Horizont bis zur Weite der Welt, der Welt, die Spanien und Portugal zu erobern sich anschickten, und von deren Ausmaße er mit Simon Rodrigues und vor allem mit Diogo de Gouveia sprechen konnte, einem Mann, den die portugiesische Expansion ganz erfüllte. Mit andern Worten: in Paris formte sich endgültig was die einmalige Größe des Heiligen ausmacht: die Verbindung von mittelalterlicher Frömmigkeit in ihren höchsten Werten und einer ganz modernen Sicht der Probleme, die sich der Kirche stellten.

Ignatius ist ein konservativer, aber kein rückständiger Mensch. Er ist ein Neuerer, aber kein zerstörerischer Revolutionär. Die Ereignisse, deren Zeuge er in Paris wurde, zeigten ihm die gebieterische Notwendigkeit, der Überlieferung der Kirche treu zu bleiben. Das Ergebnis waren die oben erwähn-

ten Regeln. Aber er erkannte zugleich auch klaren Blickes die ganze Tragweite der Veränderungen, die sich vor seinen Augen vollzogen — und das setzt einen außerordentlichen Tiefblick voraus. Er hing nicht Träumereien nach, wie etwa manche Missionare in Mexiko, die mitten im 16. Jahrhundert Phantastereien eines Joachim von Fiore nachtrauerten. Er steht ganz in seiner Zeit, ihn interessiert die aktuelle und konkrete Wirklichkeit, die Übel und die Nöte seiner Zeit. So begreift er die Dringlichkeit, sich für eine Anpassung an die Bedürfnisse einer Welt einzusetzen, die auf der einen Seite durch die Reformation, auf der andern durch die Entdeckungsfahrten eine ganz neue Gestalt anzunehmen begann. Der Aufenthalt in Paris ist selbstverständlich nicht von der gleichen Bedeutung wie die Bekehrung von Loyola, von der alles seinen Ursprung nahm, und wohl auch nicht wie der Aufenthalt zu Manresa, wo vieles ein uns entzogenes inneres und gnadenhaftes Geheimnis bleibt. Aber auf der uns zugänglichen, geschichtlichen Ebene bildet der Pariser Aufenthalt — selbst wenn es kein Gelübde vom Montmartre gäbe — ein unentbehrliches Glied in der Geschichte von den Ursprüngen der Gesellschaft Jesu.

Johannes Scheffler - Silesius

HILDEGARD AUST

Die Schlesier sind stolz auf ihr Land und auf ihre Kultur, auf ihre schöpferischen Einzelgänger und die bewährte Lebenstüchtigkeit des gesamten Volkes. Wer sind die Schlesier eigentlich? Ganz sicher nicht das, womit östliche Machtpolitik sie etikettieren möchte. Die Forschung weiß, wie schwierig es ist, ein klares Bevölkerungsbild von Schlesien zu geben. Mindestens zwei Komponenten, germanische und slawische Bevölkerungsteile, bildeten das früheste Schlesiertum. Seit dem Beginn der politischen Verselbständigung Schlesiens im 12. Jahrhundert machten sich — den schriftlichen Quellen nach — vorzüglich westliche und östliche Einflüsse geltend, wobei bis ins 19. Jahrhundert hinein die westlichen Einflüsse zahlenmäßig höher zu veranschlagen sind. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß unter „westlich" nicht durchweg „deutsch" zu verstehen ist; wir treffen auch auf romanische Elemente, auf Tschechen und Juden. Ebensowenig kann man die „östliche" Zuwanderung durchweg als „nichtdeutsch" bezeichnen; wir denken an den Rückstrom von Deutschen aus dem schlesischen Stammesvorfeld im Nordosten, Osten und Südosten.[1]

[1] Vgl. *Ludwig Petry*, Die Zusammensetzung des Schlesiertums im Lichte der schriftlichen Quellen, Vierteljahresschrift „Schlesien", 1956, Jahrg. 1, Heft 1, S. 24ff.

Im Rahmen solcher Forschung wird eine Gestalt erneut bedeutsam, die von anderer Seite bereits vielfältig beleuchtet und beurteilt worden ist: Johannes Scheffler, genannt Angelus Silesius, als Dichter wie als Mensch einer der Größten aus dem schlesischen Barock.

Die Persönlichkeit Johann Schefflers begreift sich aus der ihr innewohnenden, nicht nur in einander ablösenden Epochen, sondern während seines ganzen Lebens und Schaffens ständig wirksam werdenden Antithetik. In diesem Zusammenhang ist das elterliche Erbe bedeutsam.

Der Vater, Stanislaus Scheffler, wurde im Jahre 1562 zu Krakau geboren. Seine Ahnherren gehörten wohl zu den um 1200 — vielleicht aus Schlesien — nach den Karpathenländern ausgewanderten Deutschen. Diese Auswanderer polonisierten sich, mindestens teilweise, im Lauf der Zeit, vorzüglich natürlicherweise durch die Verbindung mit polnischen Lebenspartnern. Stanislaus Schefflers Vater, ein offenbar vermögender Herr mit dem gleichen Vornamen, heiratete die polnische Adlige Anna Wilczkowna de magna Dembiensko.[2] Auch die Mütter väterlicher- und mütterlicherseits gehörten polnischen Adelsgeschlechtern an: Felicia Dembinska de Dembiany und Dorothea Plinska de Szczekarzow.[2] Ob Stanislaus selbst sich als Polen oder Deutschen erachtete und als was wir ihn vom heutigen Standpunkt aus bezeichnen müßten, kann nicht mit voller Sicherheit bestimmt werden. In zwei Quittungen aus den Jahren 1619 (hier erstmalig als Breslauer Bürger) und 1621 nennt er sich „Stanislaw Szeffler auß Pollenn“,[3] die Eintragung anläßlich der Taufe seines ersten Sohnes, eben unseres Dichters, lautet „Stanislaus Scheffler *Nobilis Polonus* Pr.“.[4] Der polnische Gelehrte Dr. Wincenty Urban, Verfasser des Artikels „Jan Scheffler slaski eklezjolog XVII w.“,[5] bezweifelt Stanislaus Schefflers Polonität. Obzwar in Polen lebend, könne St. Scheffler doch Deutscher gewesen sein, dawider besage auch nichts seine spätere Erhebung in den polnischen Adelsstand. *Für* St. Schefflers Polonität sprechen zwei Tatsachen: Noch 1621, also mindestens drei Jahre nach seiner Übersiedlung nach Breslau, unterschreibt er seinen Namen in polnischer Manier (Stanislaw Szeffler), und die Eintragung zur Taufe seines jüngsten Sohnes lautet: P. Stanislaus Scheffler, Polonus.[4] Aber wie dem auch sei, die Frage „deutsch oder polnisch“ scheint in jener Zeit im allgemeinen nicht die entscheidende Rolle gespielt zu haben, in der wir sie heute zu sehen gewohnt sind. Das beweist auch später die Haltung des Dichters, wovon noch die Rede sein wird.

Die Trauung der Eltern Stanislaus Schefflers fand nach katholischem Ritus statt,[2] im weiteren Verlauf des ehelichen Zusammenlebens aber scheint das lutheranische Element vorherrschend gewesen zu sein; denn der Vater

---

[2] *Lucyan Simienski,* Anio Szlazak, Portrety Literackie, Tom. IV, Poznan 1875, S. 50.

[3] *Hans Ludwig Held,* Angelus Silesius, Gesammelte Werke, in drei Bänden, Carl Hanser Verlag, München 1952, I. Bd., S. 113.

[4] *H. L. Held,* s. zu 3.

[5] *Urban Wincenty,* Jan Scheffler slaski eklezjolog XVII w. Wiadomosci Koscielne, Rocznik 5, Wrocaw 1950, Nr. 1—6.

unseres Dichters war Lutheraner; er ließ sich in der evangelischen Maria-Magdalenen-Kirche (Breslau) trauen und seine Kinder im lutherischen Bekenntnis aufwachsen und erziehen.

Stanislaus Scheffler hatte sich in seiner Jugend eine gelehrte Bildung erworben und war dann in Staatsdienste getreten. Hier zeichnete er sich durch besondere Verdienste aus, wofür König Sigismund III. auf dem Warschauer Reichstag von 1597 ihn samt seinen Nachkommen in den Adelsstand erhob. Das Adelsprädikat wird verschieden angegeben: Das Totenbuch der Breslauer Elisabeth-Kirche nennt ihn „von und auf Koberschin“,[6] und in der Leichenpredigt auf seinen Sohn Johannes wird er „Herr zu Borwicze“[7] genannt.

Spätestens Dezember 1618 siedelte Stanislaus Scheffler nach Breslau über; denn am 21. Dezember 1619 erscheint er erstmalig als Bürger der Stadt in einer handschriftlich ausgefertigten Quittung über den Empfang des Jahreszinses von 200 Gulden aus einem dem Rat von Breslau geliehenen Kapital von 4000 Gulden.[3] Was ihn zur Übersiedlung bewogen hat, ist nicht bekannt. Vielleicht waren es die trotz des Wilnaer Religionsfriedens (1573) noch immer kritisch gebliebenen religiösen Verhältnisse der damaligen polnischen Dissidenten, vielleicht auch hatte der stolze Edelmann eine persönliche Ehrenkränkung erfahren, die er in seiner hochfahrenden, leicht aufbrausenden Art mit dem Wechsel des Wohnsitzes quittierte. Er kam als ein vornehmer, wohlhabender Mann; so mag die Stadt ihn nicht ungern aufgenommen haben. Mehrere Urkunden bezeugen, daß er sein Kapital sowohl an den Rat der Stadt wie an Privatpersonen gegen Zinsen oder sonstige Leistungen verlieh. Freilich sah er auch zu, daß er sein Vermögen wieder hereinbekam, und wo ihm sein Recht nicht werden wollte, ließ er sein Temperament walten. Das mußte auch die Jungfrau Susanne, des Herrn Pankratius Gutthebers Tochter, spüren. Der Breslauer Rat entschied sachlich und gerecht, daß die Jungfrau Susanne den Forderungen des Herrn Scheffler nachzukommen habe; der nobilis polonus aber wurde ermahnt, „die Jungfraw undt die ihrigen ... mitt wortten undt wercken hinfür unbeirret zu lassen.“[8] Mit 62 Jahren heiratete Stanislaus die vierundzwanzigjährige Marie Hennemann, Tochter des Hofarztes Dr. Johann Hennemann. Bereits Ende des Vermählungsjahres 1624 wurde dem nicht nur an Jahren ungleichen Paar das erste Kind, Johannes, geboren. Johannes war noch nicht dreizehn Jahre alt, als ihm der Vater starb; zwei Jahre darauf verlor er auch die Mutter. „Ihres müheseligen Alters im 39. Jahre“,[9] berichtet das Totenbuch der Elisabeth-Kirche. Worauf kann sich die knappe Charakterisierung „müheselig“ beziehen? Nicht auf hohes Alter; denn sie war kaum vierzig Jahre alt. Auch wirtschaftliche Not kann nicht gemeint sein; denn ihr Gatte hatte sie nicht unvermö-

[6] *H. L. Held,* a. a. O. I. Bd., S. 112.
[7] Ebd. I. Bd., S. 353.
[8] Ebd. I. Bd., S. 14.
[9] Ebd. I. Bd., S. 16.

gend zurückgelassen. Also war es wohl Krankheit, die ihr zu schaffen machte. Wir müssen uns Marie Hennemann vermutlich als eine zarte, leicht kränkelnde, vielleicht auch nervöse Frau vorstellen. Das Bedürfnis nach männlichem Schutz und Rat — mit vierzehn Jahren hatte sie den Vater verloren — mochte sie darin bestärkt haben, sich dem um so viel älteren und erfahrungsreichen Manne fürs Leben zu verbinden; aber die, wie es scheint, zu Gewalttätigkeit neigende Natur des Gatten wird sie späterhin oft genug gequält haben, so daß sich ihre Lebenskraft frühzeitig erschöpfte. Erlebnisse dahingehender Art mögen sich dem empfindsamen Gemüt des ältesten Sohnes eingeprägt und mit den ererbten gegensätzlichen Charaktereigenschaften zusammen am geistig-seelischen Werden Johannes Schefflers entscheidend mitgewirkt haben.

Knapp einen Monat vor ihrem Tod, am 29. April 1639, hatte Frau Scheffler ihren ältesten Sohn im Elisabeth-Gymnasium angemeldet. Das Gymnasium erfreute sich weithin besten Rufes; bedeutende Männer wirkten in seinen Räumen. Lehrer war u. a. Christoph Köler, der bekannte Freund und Biograph Opitzens. Er gehörte zu denen, die aus nationaler Begeisterung heraus bestrebt waren, die bisher im Vordergrund stehenden romanischen Literaturen durch gleichwertige oder gar bessere deutsche Dichtung zurückzudrängen. Johannes Scheffler besuchte das Gymnasium ordnungsgemäß vier Jahre lang. Der hochbegabte Schüler versuchte sich bald in der Dichtkunst. Seine Jugendgedichte atmen ganz den Geist seiner Lehrer, Gelehrtheit und nationaldeutsches Streben, dennoch überraschen sie durch die Menge des gelehrten Wissens und die Sicherheit in Ausdruck und Form. Über die Gesamtpersönlichkeit des jungen Scheffler in dieser Zeit haben wir keinen Bericht; aber die wenigen Gedichte gewähren doch — trotz ihrer schulischen Gebundenheit — manchen Einblick. Das gilt insbesondere von der „Widmung an den Professor Köler".[10] Hier klingt nicht nur angelernte Sprache; ein persönlicher, rührender Ton schwingt mit. Wir sehen den bildungshungrigen Knaben vor uns, wie er mit Begierde das vorgetragene Wissen aufnimmt, immer noch nach mehr und allem strebend. Doch dieser mächtig ausgreifende Geist hatte einen sehr anders gearteten, aber ebenso intensiv waltenden Partner neben sich: ein überempfindsames, liebe- und anlehnungsbedürftiges Gemüt. Der frühzeitig der elterlichen Fürsorge beraubte Knabe mochte nach einem Menschen gesucht haben, den er lieben könne und der ihm Liebe entgegenbringe. Er fand in dem vorzüglichen Pädagogen, wonach sein zwiefaches Wesen verlangte. Man vergleiche mit der oben zitierten „Widmung" etwa das durchweg steif einherstelzende Gedicht „Zum Namenstag des Professors Chrysostomus Schultz",[11] um zu erfahren, wie sehr verschieden das Lehrer-Schüler-Verhältnis in den beiden Fällen war.

Mit einem Empfehlungsschreiben seines Lieblingslehrers ausgerüstet, ging Scheffler 1643 an die Universität Straßburg. 1644 bereits begab er sich,

[10] Ebd. II. Bd., S. 10ff.
[11] Ebd. II. Bd., S. 7.

einer Sitte der Zeit entsprechend, nach der damals weltberühmten Universitätsstadt Leyden. Es ist anzunehmen, daß gerade während des zweijährigen Aufenthaltes daselbst sein Interesse für religiöse Dinge geweckt worden ist, das in der Folgezeit zu ernster, verantwortungsbewußter Beschäftigung mit religiös-konfessionellen Fragen führte, wovon er in seiner „Schutz-Rede“[12] berichtet.

Sein unruhiges Streben ließ ihn nicht lange an einem Ort verweilen. Bereits 1647 ging er nach Padua, ebenfalls einer Sitte der Zeit folgend, und promovierte daselbst zum Doktor der Philosophie und Medizin. Seine Gegner warfen ihm vor, daß er in dieser Zeit und späterhin ein ausschweifendes Leben geführt habe. Ob dies im gemeinten Sinne zutrifft, läßt sich nicht beweisen. Wohl aber könnte es sein, daß manches auf zeitgenössische Außenstehende — zumal wenn sie nach Schwächen suchten — so wirkte, was spätere Beurteiler in psychologischer Betrachtung dieser besonderen Persönlichkeit grundsätzlich anders zu sehen gezwungen sind. Schon beim Schüler erkannten wir ja trotz der spärlichen Nachrichten über seine Gymnasialzeit die zwiefach gerichtete Leidenschaftlichkeit, die sich einerseits in der Begierde äußerte, die Vielfalt des Lebens zu erfahren und durch Wissen und Besitznahme dem stolzen Bewußtsein von der Größe des Menschen zu genügen, und sich anderseits in dem Drängen nach rückhaltloser Hingabe aus Bedürftigkeit und Überfülle zugleich offenbarte. Daß diese Spannung sich im Lauf der Jahre nur noch verstärkte, beweisen Schefflers Dichtungen und Schriften. 1649 schrieb er einem Freund ins Stammbuch: „Mundus pulcherrimum nihil.“ Die Welt ist ein wunderschönes Nichts. Wie muß man sich diese Worte von Scheffler wohl gesprochen denken? Mit leicht wehmütiger Betonung des „pulcherrimum“ oder mit entschlossen asketischer Akzentuierung des „nihil“? Wichtig und bezeichnend jedenfalls ist das — selbst auf so knappem Raum — antithetische Denken.

Mit 25 Jahren kehrte Scheffler in die schlesische Heimat zurück. Er wurde Leibarzt des Oelser Fürsten Silvius Nimrod. Bei der praktischen Tätigkeit blieb er aber den Geisteswissenschaften zugewandt. War er bereits in den Jahren zuvor mit religiösen Richtungen und Zirkeln verschiedener Art in Berührung gekommen, so eröffnete sich ihm jetzt das Reich der Mystik. Mit der ganzen Inbrunst seines Wesens ergab er sich diesem Erlebnis. Abraham von Frankenberg, Böhmes bedeutendster Jünger und erster Biograph, einer der Edelsten der Zeit, führte ihn. Tief religiös und in sich gefestigt, war er wohl geeignet, dem unruhig Suchenden Halt und Richtung zu geben, und Scheffler verband sich ihm in verehrungsvoller Freundschaft. Durch Frankenberg lernte er auch Czepkos Schriften kennen, und es gestaltete sich in dieser Zeit, was der „Cherubinische Wandersmann“ (1657 gedruckt) ausspricht. Die Ansicht einiger Scheffler-Forscher, daß diese Dichtung nicht nur der Mystik angehöre, sondern pantheistisches Denken bezeuge, ist mit

[12] Ebd. I. Bd., S. 121.

der Quellenarbeit von H. Gies[13] gründlich widerlegt. Eine psychologische Betrachtung führt zu ähnlich einheitlicher Sicht; denn die Dichtung gründet in der Persönlichkeit des Verfassers und im Leitmotiv seines ganzen Lebens und Wirkens: Erkenntnis und Verwirklichung des „Wesentlichen". Die antithetische Wesensart des Dichters ist nicht in dem Sinn als widersprüchig zu fassen, daß die eine Art die andere ausschlösse oder bekämpfte. Wohl hatte er Kämpfe auszutragen, aber nicht im unglückseligen Hin und Her entgegengesetzter Leidenschaften, sondern im Streben eben nach dem „Wesentlichen". Scheffler waren verschiedene Möglichkeiten wesensgemäß, die ein Zurechtfinden im Kosmos verstatten. Er erlebte die Größe des Menschen, seine Macht und Sonderstellung in der Schöpfung, seine „Überengelheit". Des Menschen Lauterkeit, ob stetig bewahrt oder wieder erworben, ist kostbarer als die der Engel; denn sie geht beständig durch das Feuer der Versuchung. Durch die Menschwerdung Gottes wurde die menschliche Natur ins Göttliche erhöht.

Das Erlebnis der menschlichen Größe aber ist nicht das einzige. Auch in dem Wissen um die unendliche Kleinheit des Menschen liegt eine Möglichkeit, sich im Kosmos zu orientieren. Der Mensch weiß nichts und kann nichts, außer sich ganz still und in äußerster Passivität offenzuhalten, daß die Gottheit ihn erfülle. Die dritte Möglichkeit der Orientierung ist gegeben durch die werbende Liebe, die Hingabe des Menschen an Gott und umgekehrt, das Ineinander-Aufgehen in der unio mystica. Daß er der Mystik angehörte, wußte Scheffler, er bekannte sich selbst dazu; von seinem „Pantheismus" aber wußte er ganz sicher nichts. Die ekstatische Steigerung und Übersteigerung ist die unserem Dichter eigene Art und Weise, einen Gegenstand mit dem Gefühl und dem Verstand zu erfassen, ihn zu erleben und zu durchdenken. Worum es bei diesem unablässigen Bemühen geht, das ist der „neue, der wesentliche Mensch". Auch darin ist Scheffler falsch verstanden worden. Man meint, er habe einen neuen Menschentypus angestrebt, einen Menschentypus, frei von jeglicher konfessionellen Bindung. Es war ihm aber nicht um den „konfessionslosen", sondern um den „wesentlichen" Menschen zu tun, d. h. um den verinnerlichten Menschen, dessen Lebensführung ausgerichtet ist am Überirdischen, frei von irdischem Schein und Zufall, wie Rang und Stand, Reichtum, Ruhm usw. Ja, Leben und Werk erweisen ihn nachdrücklich gerade als „konfessionell", und zwar in dem doppelten Sinn der bewußten Konversion zur katholischen Religion als der für sich und jeden Menschen einzigen Heilsmöglichkeit und ferner der ständigen Bereitschaft zum öffentlichen Bekenntnis.

Das Antithetische der Schefflerschen Persönlichkeit offenbart sich nicht nur bei der Gegenüberstellung der einzelnen Reimsprüche, sondern auch

[13] *M. Hildburgis Gies,* Eine lateinische Quelle zum Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius, Breslau 1929. Vgl. auch die beiden Aufsätze von *K. Richstätter* in dieser Zs. 111 (1926) 361—381; 121 (1931) 326—340 mit ausführlichen stilistischen und inhaltlichen Analysen und Literaturangaben.

innerhalb der Sprüche selbst, und zwar sowohl dem Gedanken wie der Form nach. Leben und Tod, Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, das sind die gegensätzlichen menschlichen Erfahrungen und Gewißheiten, die Scheffler in vielfältigsten Variationen hart aneinanderrückt, ineinander verflicht und im „wesentlichen" Bereich zur Einheit verschmilzt. Als Versmaß wählte er den zweizeiligen Alexandriner. Auch dies ist kein Zufall und nicht allein durch Czepko und andere Vorbilder zu erklären. Es ist vielmehr bezeichnend für unsern Dichter: die knappe rationale Form zwingt das antithetisch ins Grenzenlose drängende Emotionale und Spekulative zu Konzentration und Synthese.

Freilich ist zu bedenken, daß der gesamte Zeitstil der Dichtung, sowohl in deutscher wie in lateinischer Sprache, ähnliche Ausdrucksformen zeigt. Scheffler drückt das Zeitgefühl und den Zeitgeist nur besonders eindrucksvoll aus. Auch deshalb wurde der „Cherubinische Wandersmann" nicht nur in Schlesien und darüber hinaus in ganz Deutschland begeistert aufgenommen; auch in den slawischen Literaturen fand er Eingang. Kein Geringerer als Adam Mickiewicz übersetzte oder paraphrasierte einzelne Sprüche. „Zdania i uwagi" (1836) nannte er diese Epigramm-Sammlung, in der Reimsprüche außer von Angelus Silesius auch von Jakob Böhme und Louis-Claude de Saint-Martin in Übersetzung oder Paraphrase gegeben sind. Vermeintlich als Mickiewicz' eigene Dichtung kamen Angelus Silesius' Verse auch nach der Tschechei.[14]

1653, ein Jahr nach dem Tod Frankenbergs, trat Scheffler in der dem damaligen Matthiasstifte gehörenden Kirche zum Katholizismus über. Karl Viëtor meint: „Daß Scheffler frommer Katholik wurde, ist ein psychologisches Problem", fährt aber überraschend fort: „vielleicht auch eine Konsequenz seiner Entwicklung."[15] Es kommt wohl darauf an, was man unter „fromm" versteht. Wenn schlichte, problemlose und friedsame Gläubigkeit gemeint ist, so kam Scheffler nie dazu; wohl aber blieb er bis zu seinem Lebensende eindeutig katholisch orientiert. Was er in der katholischen Kirche suchte und auch fand, war Freiheit und Bindung zugleich: Freiheit von dem unwürdigen Parteiengezänk und dem Buchstabenglauben, in die das Luthertum geraten war, Freiheit für das persönliche religiöse Erlebnis; der Bindung aber, der Sicherheit und möglichsten Geborgenheit bedurfte er aus dem immer wachen Wissen heraus um die Gefahr seines Wesens, sich, sei es im Spekulativen oder Emotionalen zu verlieren. In strenger Konsequenz der Lebensführung ließ er sich 1661 zum Priester weihen.

Wohl in der Zeit, da Scheffler sich bewußt dem Katholizismus zuwandte, ist sein zweites Hauptwerk, die „Heilige Seelenlust", entstanden zu denken. Das schwärmerische Liebesverhältnis der Seele zu Jesus ist der Gegenstand. Es ist eine vielfältig antithetische Liebe: die in Selbstauflösung sich hinge-

[14] Genaueres s. bei *O. F. Babler* Angelus Silesius in den slavischen Literaturen, Zs. f. Dtsch. Phil. 1956, 2. Heft, S. 153.

[15] *Karl Viëtor,* Johann Scheffler, Schlesische Lebensbilder Bd. III, Breslau 1928, S. 79

bende und die sehnsüchtig werbende, die eifernd streitende und die anbetend verehrende, die beseligt spielende und die erschüttert mitleidende. — Mit erzieherischer Absicht übergab Scheffler dies Werk der Öffentlichkeit. Nicht mehr sprach er nur aus, was ihn erfüllte, sondern er wollte, daß auch andre daran teilhätten. Bewußt verwandte er die Form der Schäferdichtung seiner Zeit, den leichtfertig tändelnden weltlichen Inhalt durch innige Religiosität ersetzend. Der Erfolg, den die „Heilige Seelenlust" erfuhr, beweist, in wie hohem Maß sie den religiösen Bedürfnissen der Zeit entsprach. Schefflers Werk ist aber nicht nur von zeitgebundener Bedeutung. Bis in die Gegenwart hinein rechnen wir die Schöpfungen dieses Dichters zum Besten, was deutsche Lyriker schufen. Mit der Unmittelbarkeit solcher Lieder wie „Ich will dich lieben . . ." wurde Scheffler zum frühen Wegbereiter moderner Erlebnisdichtung.

Zu dieser Dichtung im besonderen äußert sich der polnische Literaturhistoriker Lucyan Siemienski. In Zusammenarbeit mit dem deutschen Scheffler-Forscher August Kahlert[16] entstand sein Porträt unseres Dichters. Besonders das Lied „Mir nach, spricht Christus, unser Held . . ." hat es dem polnischen Gelehrten angetan. Ich darf die einschlägige Stelle in eigener Übersetzung zitieren: „Dieses Lied hat nichts von deutscher Schwerfälligkeit; als Angelus es schrieb, da war er dem Geist nach ganz Pole . . . unter deutscher Dichtungsmanier finden sich bei ihm oft jener klare Blick, jenes ungezwungene Hinstellen des Gegenstandes, das treffsicher gewählte Wort, die Sicherheit in der Wiedergabe dessen, was er fühlt und denkt, kurz, alle jene Eigenschaften, die für unsere alten Dichter charakteristischer sind als für die deutschen. Ich meine, Scheffler muß die polnische Sprache verstanden und unsere Dichter gelesen haben."[17] Für diese letzte Vermutung fand ich keine Belege. So viel aber ist gewiß, daß man nicht unbedingt in polnischer Literatur nachsuchen muß, um Anklänge oder mögliche Vorbilder für Schefflers Dichtungen zu entdecken. Die geistlichen und weltlichen Lieder des deutschen Mittelalters, der Reformation und des Barock bieten deren genug. Daß es Scheffler ungleich besser gelang als den möglichen Vorgängern, dafür war er eben einer der Großen. Dennoch ist es bemerkenswert, daß diese schlesische Dichtung den Polen Siemienski vertraut und heimisch anmutet.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Feststellung erwähnenswert: Eine Reihe Lieder aus der „Heiligen Seelenlust" sind nicht nur in die deutschen Kirchengesangbücher beider Konfessionen eingegangen, sondern auch in die polnischen, z. B. Jesus, Jesus, komm zu mir . . .,[18] Ich will dich lieben . . ., Auf, auf, o Seel . . .[19] u. a.

---

[16] *August Kahlert,* Angelus Silesius, eine literar-historische Untersuchung, Breslau 1853.

[17] *L. Siemienski,* a. a. O. S. 38.

[18] *X. Jan Siedlecki,* Spiewnik Koscielny, Wydanie Jubileuszowe, Kraków 1947 (katholisch), S. 124, Nr. 9.

[19] *May Spiewnik Koscielny,* Wydanie V, Warszawa 1951, Nr. 56 u. 64 (evangelisch).

Zur Zeit seiner Konversion bereits hatte sich Scheffler einen Namen erworben sowohl durch seine Gelehrtheit wie durch seine Tätigkeit als Arzt. Obwohl wir in dieser Zeit von mehreren Konversionen hören, mußte doch der Konfessionswechsel eines so bedeutenden Mannes Aufsehen erregen, und Scheffler sah sich veranlaßt, seinen Schritt in einer Schrift eigens zu rechtfertigen. Er rückte dadurch nur noch stärker in den Mittelpunkt weiter Öffentlichkeit. Seine Gegner griffen ihn hart an, und Angelus Silesius, dessen ekstatische Seele alles Irdische am liebsten überflogen hätte, geriet schließlich in einen polemischen Schriftwechsel, der an erbitterter Schärfe und Unflätigkeit auf beiden Seiten nichts zu wünschen übrigließ. Ingrimmig wiederholt er in seinen Schriften die Beschimpfungen, die auf ihn niederhagelten: Lästerliches Schnefflermaul; Erz-Bösewicht; Mamelukischer Priester zu St. Matz, der durch Eintunkung seiner Rabenfeder ins Uringlas für die polnischen Mägde einen commentarium üb. d. Offenb. Joh. schreiben möchte; führt die Bauernmägde als ein Oberster auf die Wallfahrt usw. Die angeführten „Kosenamen" waren das Erzeugnis eines lutherischen Theologen und Professors in Leipzig, namens Johann Adam Scherzer.

Uns interessiert im besonderen der Hinweis auf die polnischen Mägde. Wie Lambert Schulte ausführt,[20] kamen bereits seit dem 16. Jahrhundert alljährlich polnische Hilfsarbeiter in die Breslauer Gegend und verteilten sich auf die dortigen Güter. Sie blieben die ganze Erntezeit über. Im Jahre 1529 waren es über 1100 Personen, Männer und Frauen. Wenn ungünstiger Witterung wegen nicht geerntet werden konnte, die Schnitter also arbeitslos waren, wurden sie zu einem sozialen Problem. Der Rat der Stadt beorderte die „Almosherren", für den Unterhalt dieser Arbeiter zu sorgen, und ein Kaplan hielt ihnen eine polnische Predigt. — Solcher Art also werden wohl auch die von Scherzer spöttisch erwähnten „polnischen Mägde" gewesen sein, die Scheffler gewiß seelsorglich und möglicherweise auch ärztlich betreute. Der von dem Leipziger Eiferer abgeschossene doppelspitzige Pfeil traf Scheffler bezeichnenderweise nur einfach. Nicht auf das ganz sicher als verstärkende Beleidigung gedachte „polnische" reagiert er, sondern nur auf „Mägde": „... ist Christus nicht auch für die Seelen der Mägde, welche hinten (bei der Wallfahrt) nachgefolgt sind, gestorben, und soll man sie nicht so wohl zur Andacht führen, als ihre Herrschaft? Mein Herr Scherzer, wie manche Mägde sind in den Augen Gottes würdiger als ein solcher schmähsüchtiger Licentiat, wie Ihr seid!"[21] Welche Haltung in einer Zeit des Standesdünkels und der Privilegiensucht! Daß diese christlich-soziale Gesinnung sich nicht in schönen, aber leeren Worten erschöpfte, sondern in zahllosen Werken bestätigte, davon spricht Daniel Schwartz in seiner Rede zum Leichenbegängnis Schefflers.[22]

---

[20] *Lambert Schulte,* Polnische Erntearbeiter im 16. Jahrhundert, Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte, 23. Bd. Kleine Schriften, Teil 1.

[21] Johann Schefflers Schutzrede etc., Neiße 1664, S. 38.

[22] *H. L. Held,* a. a. O. I. Bd., S. 341ff.

Ein noch ärgerer Gegner als Joh. Ad. Scherzer erstand Scheffler in dem Danziger Prediger Ägidius Strauch, der unsern Dichter auf so ehrenrührige Weise zerschimpfte, daß Scheffler nichts anderes übrigblieb, als von sich selbst genauer zu sprechen. Dies geschah in der Schrift „Schauführung des lästernden Höllenhundes, der sich Egidij Strauchs gewesene Information-Haus- und Tischgenossen nennt" (Neiße 1674). Darin sagt er: „... was würde ein solcher Bube nicht verdient haben, der meine Person mit unzähligen Ehrenschändungen durch öffentlichen Druck im ganzen Deutschlande traduciert, der ich von ehrlichen adeligen Eltern ehrlicher Abkunft, und auch im Königreich Polen, wie König Sigismundus samt der ganzen Republica beteuert, ad amplissimos quosque honores & dignitates qualifiziert..." (8). Und etwas weiter in dem gleichen Schreiben droht er, er werde seine Klage vor den Richterstuhl des ganzen Römischen Reichs und vor die Krone Polens bringen, „die sich auch meiner Person / so wohl wie eines hochbeleidigten Priesters / als eines ihres Mitgliedes / auf Ersuchung / wird annehmen..." (198).

Die beiden Zitate sind interessant, weil sie u. a. Johann Schefflers Verhältnis zu Polen charakterisieren. Stanislaus Scheffler, der Vater, war aus Polen nach Breslau gekommen, und als intelligenter und vermögender Mann hatte er sich im deutsch-schlesischen Lebensraum verhältnismäßig schnell eingewöhnt. Anderseits werden der Rat der Stadt und ihre Bürger dem selbstbewußten Herrn seine Besonderheit, sich weiterhin nobilis polonus zu nennen, gern zugestanden haben, zumal er finanzkräftig genug war, sich ihnen nützlich zu erweisen. Er heiratete eine deutsche Frau, auch die Namen der Kinder (Johann, Magdalena, Christian) betonen nicht die polnische Tradition. Seine Kinder genossen durchaus deutsche Erziehung; doch wird er nicht selten im Familienkreis mit Stolz von seiner hohen Auszeichnung durch den polnischen König gesprochen und die Urkunde gezeigt haben. Daß diese verpflichtende Ehre Johannes, dem ältesten Sohn, immer im Bewußtsein blieb, ist natürlich. Ob unser Dichter durch seinen Vater Kenntnis von polnischer Sprache und Sitte erhielt, dafür fand ich keine Belege. Daß er eine der eiferndsten Schriften gegen die Ketzer unter dem polnischen Pseudonym Hierotheus Boranowsky veröffentlichte (er gebrauchte auch lateinische Decknamen oder schrieb anonym), will nichts besagen; solche Namen mögen auch im damaligen Schlesien reichlich zur Hand gewesen sein. „Polen" war für Johannes Scheffler die „Polnische Krone" als eine repräsentative Staatsmacht, und dieser fühlt er sich — obwohl eindeutig Deutscher — zugehörig, an sie will er sich um Schutz wenden wie an das ganze Römische Reich. Dies geschieht ohne jede nationale Problematik und mit der gleichen Selbstverständlichkeit, mit der er deutsche wie polnische Landarbeiter betreute. In der unter dem Pseudonym Boranowsky gerichteten Schrift an Kaiser Leopold rühmt Scheffler die Fürsten, die sich für die katholische Religion einsetzen. In diesem Zusammenhang nennt er auch den König von Po-

len.[23] Auch hier geht es nicht um nationale Belange, sondern um die Gegenüberstellung von Katholik und Ketzer. Zitate hierzu ließen sich noch vermehren. Schefflers Verhältnis zu Polen erweist sich also — nach den knappen Belegen — nicht als ein Gefühl der volks- oder blutsmäßigen Zugehörigkeit, sondern als eine Verbundenheit durch Konfession und gesellschaftliche Elitestellung: Als katholischer Priester und Mitglied der Polnischen Krone erwartet der deutsche Schlesier auch von Polen Schutz und Recht.

1676 gab Angelus Silesius die wichtigsten seiner polemischen Schriften gesammelt heraus. Er nannte diese Sammlung „Ecclesiologia" und schrieb dazu eine Vorrede, in der wir folgendes rückblickendes Bekenntnis lesen: „... als ichs vor Jahren in meiner geistlichen Ruhe betrachtet und erwogen, ist mich aus Liebe zum Heil der Seelen ein solcher Eifer und feuriger Antrieb, den verführten und verirrten Schafen dies fürzuhalten ankommen, daß ich mich auch, weil ich in dieser Materie etwas zu tun vorhin keine Lust noch einigen Gedanken gehabt, auch meine gedachte geistliche Ruhe am allerungernsten durch äußerliche Geschäfte zerrüttet sahe, mit großer Gewalt aus der anmutigen Innigkeit, von welcher die in ihren Jesum verliebte Psyche und der Cherubinische Wandersmann samt andren Zeugen, habe herausziehen müssen und wirken können. Aber die Liebe Christi zwang mich dazu ..." Es war also geschehen, daß der ganz auf die innerliche und überirdische Wirklichkeit ausgerichtete Mystiker mit eifernder Liebe und Sorge auch das Irdische und Sinnenhafte als Wirklichkeit erkannte. Er betätigte sich mit Erfolg. Es heißt, daß viele, die ihn vernahmen, zur katholischen Religion übertraten.

Auch im Sinnenhaften steigerte er sich bis ins äußerste: Er forderte die Herrscher auf, ihre Untertanen, falls sie sich weigerten, zum katholischen Glauben zu zwingen; für sich selbst aber bestimmte er (1660): „Ich will das Kreuz tragen durch die Stadt mit einer Kron auf dem Haupt, damit ich Christo gleichförmig werde ... Damit ich von allen und vor allen zuschanden und verachtet werde ... denn der meiste Teil wird mich einen Narren schelten oder für ehrsüchtig halten ... und also werd ich viel verlieren, was man ehmal von mir gehalten." So geschah es auch: Als am 22. August 1661, zum ersten Mal seit 135 Jahren, eine Prozession durch die Straßen Breslaus zog, schritt Scheffler mit Dornenkrone, Kreuz und Fahne, trunken von Ekstase, in dem Zuge einher, begleitet vom galligen Hohn seiner ehemaligen Glaubensgenossen. Auf uns Heutige wirkt solche Haltung theatralisch. Tatsächlich charakterisiert das Bedürfnis nach übersteigerter Exponierung der eigenen Persönlichkeit den barocken Menschen. Scheffler versinnlicht den Geist der Zeit in seinem Leben und seinem Werk. „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge" (1675 gedruckt)[24] heißt seine letzte größere Dichtung, die im Dienste des Bekehrungseifers ein möglichst großes Publi-

[23] Hierothei Boranowsky Gerechtfertigter Gewissenszwang oder Erweis, daß man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne und solle, Neiße 1673.

[24] *H. L. Held,* a. a. O. III. Bd., S. 221 ff.

kum erfassen möchte. Es ist eine derb anschauliche, lehrhafte Schilderung von Tod, Gericht, Verdammnis und Seligkeit und gleichzeitig ein kulturgeschichtliches Dokument. Den durch die Wirren und Schrecknisse des Dreißigjährigen Krieges so vielfältig und gründlich geplagten Menschen jener Epoche wird diese Dichtung unmittelbar verständlich gewesen sein. Die beim „Jüngsten Gericht" angeprangerten Schandtaten und die ausführlich geschilderten körperlichen und geistigen, komplizierten und primitiven Qualen der Verdammten waren ihnen ja historisches Erlebnis. Scheffler ging es auch hier um den „wesentlichen" Menschen:

Ihr ganzes Leben war ein Schein,
Kein Wesen in dem Grunde.[25]

Man kann bedauern, daß des Dichters spätere Schriften so gar nichts oder so wenig von der dichterischen Schönheit oder Vollendung des „Cherubinischen Wandersmanns" oder der „Heiligen Seelenlust" besitzen; doch sagt das nichts gegen seine Persönlichkeit. Obwohl Scheffler zu den größten Dichtern seiner Zeit gehört, war er doch nicht an erster Stelle künstlerischer, sondern religiöser Mensch. Kunst und Religion sind eng miteinander verwandt. Der Ernst und die Tiefe des Erlebnisses und das Hineindringen ins Metaphysische gehören zu beiden. Die überwältigende Intensität des religiösen Erlebnisses machte Scheffler zum religiösen Dichter, sie machte ihn aber auch zum Streittheologen. Die Antithetik seines Wesens äußert sich in Vergeistigung und Versinnlichung. Beides geschieht in leidenschaftlicher Art, die sich bis zum Gewaltsamen steigert. Die gleiche Unnachsichtigkeit, mit der er den Nicht-Katholiken entgegentritt, wendet er auch gegen sich selbst. In strenger Askese, aufopferungsvoller Arbeit und Meditation lebt er für sich und verzichtet auf den Trost der menschlichen Gemeinschaft.

Der schonungslos harten Selbstzucht waren seine körperlichen Kräfte nicht gewachsen. Seit Mitte der sechziger Jahre, wenn nicht schon früher, kränkelte er. Dennoch gönnte er sich keine Ruhe. Am 9. Juli 1677, erst 53 Jahre alt, starb Scheffler. Dem Geist und dem Körper nach fast „den Engeln gleich", war Angelus Silesius dennoch ein Mensch, in des Begriffes erschütterndster Bedeutung. „Fuit homo ... Wahr ist's, unser Herr Scheffler war wesentlich ein Mensch."[26] Nach Schefflers Tod fand man seine Schrift „Libellus Desideriorum Joannis Amati", darin sagt er: „Ich habe eine Kunst gelernet, und bin ein Schütz worden, der gute Vorsatz ist mein Bogen, und die unaufhörlichen Begierden meiner Seele sind die Pfeile." Nicht Zerrissenheit des Wesens erklärt das unruhige, vielfältige Streben dieses Menschen, sondern vielmehr das ewige, schmerzliche Unbefriedigtsein, das sich notwendigerweise aus dem erhöhten Maßstab und Ziel ergab, nach dem er sein Leben und Wirken ausrichtete.

Die Frage liegt nahe, was diesen Dichter des schlesischen Barock heute

[25] Ebd. III. Bd., S. 241, 242.
[26] s. zu 22.

noch lebendig sein läßt. Als Adam Mickiewicz sich in die Mystiker vertiefte, wurde er sich der Erlesenheit der Lektüre durchaus bewußt. Er schrieb 1835 an einen Freund: „Es ist mir, als hätte ich viel gewonnen, daß ich denkerisch tätig war und einige Bücher las, die mir zu langen Meditationen ausreichten." Im gleichen Jahre schrieb er an einen Bekannten: „Wir haben vielzuviel zur bloßen Unterhaltung oder zu allzu niedrigen Zielen geschrieben ... Mir scheint, es kommen wieder die Zeiten, da der Mensch ein Heiliger sein müssen wird, um ein Dichter zu sein ..."[27] Mickiewicz kannte bestenfalls den „Cherubinischen Wandersmann". Je genauer man sich aber mit Schefflers Leben und Werk befaßt, desto stärker erfährt man die Wirkung dieser bedeutenden Persönlichkeit. Wohl durch sein dichterisches Werk, weit mehr aber durch sein konsequent durchlebtes Menschentum ist Angelus Silesius ein Mahner zu verantwortungsbewußter Lebensgestaltung. Sein Zeitalter wird als das spannungsreichste in der deutschen Geistesgeschichte bezeichnet. Die innere Unsicherheit des Menschen, der kaum begonnen hatte, sich selbst zu entdecken, verstärkte sich durch das Erlebnis des Dreißigjährigen Krieges. Die Frage nach dem Wert des Menschen, nach dem Sinn des Daseins wurde auf die verschiedenste Weise theoretisch und praktisch beantwortet: mit Diesseitsfreudigkeit und Jenseitssehnsucht, stumpfer Brutalität und mystischer Ekstase, mit Gleichgültigkeit und Askese, Aberglauben und bereits beginnender Aufgeklärtheit. Angelus Silesius war durch sein elterliches Erbe gewissermaßen vorgebildet und besonders empfänglich für die Probleme seiner Zeit, er erlebte sie in sich.

Da sich in ihm sowohl deutsche wie polnische Geistesströme vereinten, wirkte er in dem damals noch nicht nationalistisch abgekapselten, sondern nach Westen und Osten offenen Raum und verdient auch gerade darum heute wieder unsere Aufmerksamkeit. Die Antwort auf die Frage nach Bedeutung und Aufgabe des Menschen suchte er ausschließlich im religiösen Bereich. Er erachtete den Menschen als mit der Schöpfung höchster Würde ausgestattet und mahnte zu einer dieser Hochstellung gemäßen Lebensführung. Das „Wesentliche", das „Göttliche" ist das Maß. Aber nicht erst im Jenseits verwirklicht sich die „Verwesentlichung", die „Vergöttlichung" des Menschen, sondern sie ist ständig verpflichtende Aufgabe im diesseitigen Leben.

Angelus Silesius suchte den Menschen seiner Zeit ihr Ziel zu zeigen. Solches Orientierungsstreben ist an sich zeitlos. Vor jeder neuen Epoche steht erneut die gleiche Aufgabe. Auch unsere Gegenwart ringt um solche Orientierung. Mit den Geschehnissen unserer Tage hat das Barock-Zeitalter seinen Ruhm, das spannungsreichste in der deutschen Geistesgeschichte zu sein, verloren, und es ist mehr als bloßes literar-historisches Bemühen, wenn die heutige Literaturforschung sich mit so lebhaftem Interesse gerade dem siebzehnten Jahrhundert zuwendet.

[27] *O. F. Babler*, a.a.O. S. 154.

Religion und Kultur in USA

WILL HERBERG

Wie immer man die religiöse Situation in USA beurteilen mag, eine Tatsache kann kaum in Zweifel gezogen werden: die Religion erlebt einen Aufschwung, der in der bisherigen Geschichte des Landes seinesgleichen nicht hat. Über 95% der Bevölkerung bezeichnen sich als irgendwie religiös, Protestanten, Katholiken und Juden — eine unglaublich hohe Zahl, ganz gleich nach welchen Maßstäben man mißt. Die Zahl der Amerikaner, die sich zu irgendeiner Kirche bekennen — das bedeutet, daß sie in den Registern einer kirchlichen Gemeinschaft eingeschrieben sind —, hat sich im Lauf des letzten halben Jahrhunderts verdoppelt. In den vergangenen zwanzig Jahren hat sich die Zahl der Kirchenmitglieder doppelt so rasch vermehrt wie die Zahl der Bevölkerung. Der Besuch der Kirchen und Synagogen steigt an, noch mehr der der Sonntagsschule, und die Gaben für religiöse Zwecke erreichen eine gewaltige Summe, auch wenn man dabei die Entwertung des Dollars berücksichtigt. Das Interesse an Religion und religiösen Problemen ist in allen Bildungsschichten weit verbreitet. Was immer man als Kennzeichen des Religiösen ansieht — unter „Religiösem" sei hier mehr das Äußere an ihm verstanden, und zwar ohne irgendeine Wertung —, man kann sich nicht vor der Tatsache verschließen, daß wir heute Zeugen eines religiösen Aufbruchs sind, der ohnegleichen in der Vergangenheit ist.

Aber es ist eine merkwürdige Art von Religion. Das gleiche Volk, das sich so selbstverständlich als religiös bezeichnet, das mehr und mehr die Kirchen besucht und es als ausgemacht hinnimmt, daß die Religion eine „wichtige Sache" ist, hat nicht das geringste Bedenken, der Religion eine ganz periphere Rolle in seinem täglichen Leben zuzuschreiben. Mehr als die Hälfte dieser „religiösen" Leute gibt ohne weiteres zu, daß ihr Glaube auch nicht den geringsten Einfluß auf ihr wirtschaftliches und politisches Denken und Handeln hat, und ein guter Teil der übrigen ist sich darüber nicht klar. Die gleichen Amerikaner, die die Bibel in ungeheuren Mengen verteilen, und zwar meist durch freiwillige Spenden, können in ihrer Mehrzahl nicht einmal ein einziges Buch aus dem Neuen Testament nennen, und das Ergebnis ist nicht anders, wenn man das Alte Testament hinzunimmt. Das gleiche Volk, das zu vier Fünftel von sich bekennt, es halte Jesus für göttlich, betrachtet die Entdeckung Amerikas als das wichtigste Ereignis der Weltgeschichte, und auf Grund der gleichen Umfrage nimmt das, was in Christus geschehen ist — Geburt oder Kreuzigung Christi — erst die 14. Stelle ein, zusammen mit der Erfindung der Gebrüder Wright.[1]

Dies also ist das Problem: einerseits erlebt Amerika einen großen religiö-

[1] Vgl. *Will Herberg*, Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology, Doubleday 1955, Kap. I, IV, V.

sen Aufschwung, anderseits ist eine, wenn auch nicht so leicht feststellbare, stetige Säkularisierung zu erkennen, und zwar nicht nur theoretischer Art, sondern auch den Haltungen und praktischen Wertungen nach.[2] Mit andern Worten: Eine säkularisierte Gesellschaft besitzt ein religiöses Bewußtsein, man könnte auch sagen „die religiösen Strukturen erstarken trotz zunehmender Säkularisierung".[3] Erst wenn man sich mit diesem Paradox eingehend beschäftigt, versteht man die heutige religiöse Situation Amerikas.

I

Am leichtesten ist der Zugang zu unserm Problem, wenn man von der Rolle ausgeht, die die Religion heute im sozialen Gefüge Amerikas spielt. Zwar hat die Religion eine transzendente Seite, die sich jeglicher soziologischer Untersuchung und Einordnung entzieht, aber es gibt doch auch mehr äußere Seiten an ihr, die dafür zugänglich sind. Auch sie sind bezeichnend für das Gesamtbild. Welche Funktion hat nun die so verstandene Religion im Leben des amerikanischen Volkes? Darauf ist zu sagen: Mehr und mehr dient die Religion den Amerikanern dazu, sich und ihre Stellung in der Gesellschaft zu bezeichnen. Was bedeutet das?

Schon lange, jedenfalls aber seit dem Ende des 19. Jahrhunderts haben sich die Amerikaner nach Rasse, völkischer Herkunft und Religion bezeichnet. Wie Gordon W. Allpart von neuesten Untersuchungen berichtet, „antworten auf die Frage: Was seid ihr? nur 10% der Vierjährigen mit Angabe ihrer Rasse, ihres Volktums oder ihrer Religion, dagegen 75% der Neunjährigen"[4] — und der Prozentsatz für die Erwachsenen dürfte noch höher sein. „Rasse", das bedeutet heute in Amerika weiß oder nicht-weiß, und die rassische Abstempelung hat eine kastenähnliche Schichtung in das amerikanische Leben gebracht. Für den weißen Amerikaner waren und sind auch heute noch die volksmäßige Herkunft und die Religion die eigentlichen Quellen der Verschiedenheit, und darum bezeichnet man sich auch danach. Aber das Verhältnis zwischen beiden hat sich in den vergangenen Jahrzehnten sehr geändert, und eben diese Veränderung zeigt, welch neue Rolle die Religion im amerikanischen Leben heute spielt.

Solange die Zahl der Einwanderungen noch groß war — und Amerika war vornehmlich ein Land der Einwanderer —, damals als „die Einwanderer die Geschichte Amerikas waren",[5] unterschied man sich vor allem durch die Herkunftsländer und man bezeichnete sich vor allem danach. Die neuen Familien, die in der Nachbarschaft auftauchten, unterschied man nach ihrer volklichen Herkunft. Die Religion wurde als Teil dieser Herkunft angesehen,

[2] *Oscar Handlin,* The American People in the Twentieth Century, Harvard 1954, S. 222.
[3] *Marshall Sklare,* Conservative Judaism: An American Regious Movement Free Press 1955, S. 39.
[4] *Gordon W. Allport,* The Resolution of Intergroup Tensions, S. 7.
[5] *Oscar Handlin,* The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made the American People, Little Brown 1951, S. 3.

der mehr oder weniger dazugehörte. Die Anhänger des „Verschmelzungsprozesses" trachteten danach, solche Unterschiede so schnell wie möglich aufzugeben; jene, die für die kulturellen Sonderheiten eintraten, wollten sie verewigen; diese wie jene bewegten sich innerhalb einer Konzeption, die wesentlich durch die volksmäßige Herkunft, durch völkische Kulturen und völkische Religion bestimmt war.

Dieses Bild hat sich in der letzten Generation radikal geändert. Der 1. Weltkrieg gebot dem Strom der Einwanderer Einhalt. Es folgte die Gesetzgebung gegen die Einwanderung in den 20er Jahren. Dadurch wurde die Bildung von Volkstumsgruppen verhindert. Dies erleichterte das Aufkommen der dritten und der folgenden Generationen, die schon in Gesinnung und Haltung vom amerikanischen Lebensgefühl geprägt waren und die nicht mehr von neuen Einwanderungswellen verschlungen zu werden drohten. Innerhalb des Klassifizierungsschemas von Rasse, Volkstum und Religion ging und geht noch immer ein Wandel vor. Mehr und mehr verliert die Volkstumszugehörigkeit ihren Charakter als entscheidendes Merkmal, mit dem man sich bezeichnet, und an ihre Stelle tritt die Religion. Zwar ist das Bewußtsein der volkstumsmäßigen Zugehörigkeit und seiner Tradition nicht verschwunden; im Gegenteil, es erfreut sich gerade in der dritten Generation einer steigenden Beliebtheit, insofern man darin ein „Erbe" sieht. Aber die Religion wird nicht mehr als Teil der Volkstumszugehörigkeit angesehen. Das Umgekehrte ist eingetreten: die Volkstumszugehörigkeit oder vielmehr, was von ihr bleibt, wird von der religiösen Zugehörigkeit bestimmt. Konfessionszugehörigkeit, wenigstens als protestantisch, katholisch oder jüdisch, ist neben der Rassenzugehörigkeit das eigentliche Unterscheidungsmal in der heutigen amerikanischen Gesellschaft.

Von daher versteht man eine der augenfälligsten Tatsachen in der religiösen Geschichte Amerikas im letzten halben Jahrhundert: aus einem protestantischen Land wurde Amerika zu einem Land mit drei Konfessionen.

Noch vor 30 Jahren konnte André Siegfried den Protestantismus als „Nationalreligion" Amerikas bezeichnen,[6] und er hatte damals recht, auch wenn die Verfassung keine Staatsreligion kannte. Amerikanisch-sein hieß in der Regel Protestantisch-sein. Das war für die meisten Amerikaner fast ein und dasselbe. Auch für die Nicht-Protestanten war dies eine fast ebenso selbstverständliche Wahrheit wie für die Protestanten. Die Katholiken und die Juden empfanden trotz ihres starken Wachstums ihre nicht-protestantische Religion als ein Problem, sogar als ein Hindernis, volle Amerikaner zu werden. Ihre Religion stempelte sie zu Fremden. Im Sinne Troeltschs war der Protestantismus — nicht irgendeine der vielen protestantischen Denominationen, sondern der Protestantismus als Ganzes — die „Staatskirche" Amerikas.

Das ist heute nicht mehr der Fall. Amerikanisch-sein bedeutet heute nicht

[6] *André Siegfried,* America Comes of Age, Harcourt Brace 1927, S. 33.

mehr notwendig Protestantisch-sein. Der Protestantismus ist heute nicht mehr die selbstverständliche und gleichsam natürliche Konfession des Amerikaners. Heute ist Amerika ein Land mit drei Konfessionen. Heute gehört der Amerikaner entweder zum Protestantismus oder zum Katholizismus oder zum Judentum. Sie sind die drei „Religionen der Demokratie", die „drei großen Bekenntnisse" Amerikas. Ganz anders als vor 50 Jahren fühlen sich heute nicht nur die Protestanten, sondern in zunehmendem Maß auch die Katholiken und ebenso die Juden nicht abgesehen von ihrem Glauben oder trotz ihres Glaubens, sondern gerade wegen ihres Glaubens als Amerikaner, und sie werden auch als solche anerkannt. Wenn heute Amerika eine „Kirche" im Sinne von Troeltsch besitzt, also eine Art von religiöser Zugehörigkeit, die irgendwie zur nationalen Zugehörigkeit gehört, dann ist es dieses dreifache System von Protestantismus, Katholizismus und Judentum.

Die Wandlung Amerikas von einem protestantischen Land zu einem Land mit drei Konfessionen geschah nicht, weil die Katholiken und Juden in besonderer Weise zugenommen hätten — das Verhältnis von Protestanten und Katholiken ist in den letzten 30 Jahren zahlenmäßig fast gleich geblieben, und der Anteil der Juden hat im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung eher abgenommen. Der eigentliche Grund ist in dem Aufkommen der dritten Generation zu sehen, die sich als amerikanisch fühlt und die nicht mehr länger im Einwanderungsstrom aus den Herkunftsländern ihrer Väter untergeht.

Die Einwanderungsgeneration, und dies gilt für alle Volksgruppen, blieb in Amerika eine geschlossene Gruppe mit eigener Sprache und eigener Kultur; ihre Sprache und ihre „Volksreligion" blieben für sie die unterscheidenden Kennzeichen. Für diese erste Generation war die Religion ein Teil ihres Volkstums; für den Italiener war sein Katholizismus Teil seiner italienischen Volkszugehörigkeit, ähnlich verhielt es sich mit den Juden usw. Der Film „Marty" behandelt dieses Problem. Marty bringt ein Mädchen Klara heim zu seiner Mutter. Diese ist eine gläubige Katholikin. Doch wie steht es mit Klara? Die Mutter fragt aber nicht: ist sie katholisch, sondern, ist sie eine Italienerin? Für die Mutter, die der ersten Einwanderungsgeneration angehört, ist dies das gleiche: wenn sie eine Italienerin ist, dann ist sie auch katholisch, und wenn sie katholisch ist, ohne italienisch zu sein, dann ist da etwas nicht ganz sauber. So sieht die erste Generation die Dinge.

Die zweite ist in einer ganz anderen Lage. Sie lebt am Rande, „zu amerikanisch für daheim und zu ausländisch für die Schule", wie Marcus Hansen es ausdrückt. Sie ist zweifach fremd geworden; sie gehört zu zwei Gemeinschaften, aber ist in keiner zu Hause; die alten Bindungen sind gelöst, aber im neuen Boden ist sie noch nicht verwurzelt. Die zweite Generation reagiert auf ihre Randexistenz auf verschiedene Art. Aufs Ganze gesehen jedoch, kann man sagen, daß sie nur eines wünschte: sie will nicht mehr fremd sein, sie möchte amerikanisch werden. Diese Haltung bestimmt auch das Verhältnis zur Religion. Weil man daheim, in der Familie der Einwanderer, die Religion als einen Teil des Volkstums und der kulturellen Sonderstellung der

Einwanderer betrachtet, so bricht man entweder ab und zu ganz mit ihr, oder behält gewöhnlich eine ganz lockere Verbindung zu ihr, eine Mischung aus Feindschaft und Verwirrung. Die zweite Generation — und dies gilt für alle Volksgruppen — ist religiös die schwächste Generation in Amerika.

Nun ist die dritte Generation an der Reihe. Diese — und das gilt auch von den folgenden, die in Amerika großgeworden sind — ist wieder in einer ganz anderen Lage. Sie ist durch und durch amerikanisch, und sie ist dessen auch sicher. Sie steht einem neuen Problem gegenüber: wie soll sie sich selbst bezeichnen? Sich einer bestimmten Volksgruppe zuzurechnen, wie dies für die erste und zweite Generation noch möglich war, hat für sie keinen Sinn mehr. Was dann? „Wodurch unterscheide ich mich von den andern?" „Wo stehe ich denn im Gesamt der amerikanischen Gesellschaft?" Um darauf eine Antwort zu finden — ohne sie kann der Mensch nicht leben —, macht sich diese Generation auf die Suche nach ihrem „Erbe". In einem aufsehenerregenden Gegensatz zu den Generationen vor ihr sucht die dritte Generation eine Rückkehr. Vor zwei Jahrzehnten stellte Marcus Lee Hansen Untersuchungen an, nicht etwa bei Italienern und Juden der Ostküste, sondern bei skandinavischen Lutheranern im Mittelwesten, und zwar bei 20- und 30jährigen. Und er drückte diese neue Haltung in der klassischen Formulierung aus: „Was der Sohn zu vergessen wünscht, dessen will sich der Enkel erinnern."[7] Der Sohn, die zweite Generation wünscht zu vergessen, weil er keine andere Sehnsucht hat, als seine Fremdheit loszuwerden. Der Enkel wünscht, sich daran zu erinnern, weil er ein „Erbe" braucht. Aber was vom Erbe des Großvaters kann der Enkel übernehmen, so daß er es besitzt und sich von andern unterscheidet? Nicht seines Großvaters Volkszugehörigkeit, seine Sprache und seine Kultur. Die gegenseitige Angleichung der Kulturen der verschiedenen Gruppen macht dies unmöglich. Ganz anders verhält es sich mit der Religion des Großvaters. Das Leben in Amerika ermöglicht nicht nur, es ermutigt sogar, die religiöse Verschiedenheit zu bewahren, ohne daß daraus eine Gefahr für das Amerikanisch-sein entstünde. Was übernommen wird ist natürlich nicht die Religion des Großvaters, wie dieser sie geübt hat, sie ist amerikanisiert. Aber sie ist zu gebrauchen; und so kommt es, daß die Religion für die dritte Generation das charakteristische Symbol für das „Erbe" wird, und Rückkehr dieser Generation zum Erbe wird eine Rückkehr zur Religion. Bei Katholiken und Juden ist dieser Vorgang, so verwickelt er auch sein mag, unzweideutig. Bei den Protestanten jedoch ist eine zweifache Entwicklung festzustellen: einerseits eine Rückkehr zu einer volksmäßig gebundenen Religion, wie bei den Lutheranern, anderseits wegen der verwirrenden, die Unterschiede immer mehr verwischenden und ständig zunehmenden Auflösung fester Lehren in den einzelnen Bekenntnissen eher eine Rückkehr zum Protestantismus als zu einzelnen Gruppen. William H. Whytes Bericht in *The Organization Man* von der Bildung

[7] *M. L. Hansen*, The Problem of the Third Generation Immigrant, Augustana Historical Society 1938, S. 9.

der *United Protestant Church in Park Forest,* Illinois, eine Geschichte, die von vielen andern Vorstadtgemeinden erzählt werden könnte, zeigt diese Entwicklung sehr gut. Aber auch dort, wo man an den einzelnen Denominationen festhält, geht die Entwicklung doch zum Protestantismus im allgemeinen hin, vor allem bei den Jüngeren. So ist ein Amerika von drei Konfessionen entstanden, ein Amerika, in dem Protestantismus, Katholizismus und Judentum als drei Wege des Amerikaners anerkannt sind.

Man darf jedoch nicht glauben, es gäbe unter diesen Umständen keine Spannungen mehr zwischen den einzelnen Gruppen. Der Antisemitismus sitzt tiefer, als eine rein soziologische Analyse zu erfassen vermöchte. Wie überhaupt diese neue Ordnung der Konfessionen nicht die Spannungen zwischen den einzelnen Gruppen mindert, sondern in anderer Hinsicht verschärft. Es gibt zwar augenblicklich keine größeren antisemitischen Demonstrationen, aber der protestantisch-katholische Gegensatz wird zusehends schärfer. Es scheint jedoch, daß diese Spannung nur der Ausdruck einer schwierigen Übergangsperiode ist, durch die das Land augenblicklich hindurchgeht. Und man kann hoffen, daß mit der Festigung der neuen Situation die Reibereien abnehmen. Aber man darf doch nicht übersehen, daß dieses System der Koexistenz der drei Konfessionen seine eigenen Probleme und seine eigenen Spannungen mit sich bringt, die in Zukunft zu meistern sein werden.

II

Was bedeutet diese Wandlung Amerikas für die Religion selbst? Zunächst hat sie einen Aufschwung in religiösen Dingen begünstigt. Man kennzeichnet heute seine Stellung in der amerikanischen Gesellschaft durch die Zugehörigkeit zu einer der drei Religionsgemeinschaften, man ist entweder Protestant oder Katholik oder Jude. Das gilt am stärksten für die rasch aufblühenden Vorstädte, am wenigsten für das Land, in etwa für die älteren Kerne der Stadt. Das ist sicher der allgemeine Zug der Entwicklung. Damit entsteht auch ein neues Gefühl für die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft. Das führt weiter auch zu einer institutionellen Verbindung mit ihr, wie es charakteristisch in folgendem Wort zum Ausdruck kommt: „Wir müssen uns wegen der Kinder einer Kirche (einer Synagoge) anschließen." Darin kommt eine tiefe soziologische Weisheit zum Ausdruck, auch wenn der theologische Gehalt zweifelhaft sein mag. „Die Kirche", schreibt Oscar Handlin,[8] „lehrt die Kinder, was sie sind" — welche Amerikaner sie sind. Die unausweichliche Angleichung unter den Einfluß der Umgebung, auf die David Riesman aufmerksam macht, gibt der religiösen Frage jene Macht, die sie in der durchschnittlichen Gesellschaftsordnung der Vorstädte mehr und mehr erlangt. Trotzdem hat die neue Rolle der Religion tiefere Gründe

[8] *Oscar Handlin,* The American People in the Twentieth Century, S. 222.

in jenen Faktoren, die wir erwähnten, in der Heranbildung der dritten Generation und in dem Wandel Amerikas zu einem Land von drei Konfessionen.

Wie die Amerikaner das Protestantisch-sein, das Katholisch-sein und das Jüdisch-sein mehr und mehr als drei verschiedene Wege des Amerikanisch-seins betrachten, so sehen sie auch den Protestantismus, den Katholizismus und das Judentum, die „drei großen Bekenntnisse", als drei mögliche, wenn auch nicht unbedingt gleichwertige Ausdrucksformen eines großen alles umfassenden, anvertrauten Gutes an, an dem sie alle teilhaben. Und dieses Gut ist natürlich die Demokratie oder die amerikanische Art und Weise zu leben. Ihr huldigen alle Amerikaner, und sie schenkt ihnen das „gemeinsame Gut an Ideen, Gebräuchen und Symbolen", die alle Verschiedenheit und Uneinigkeit zu einer Einheit überbrückt.[9] Sie ist weit mehr, als es sich John Dewey je hätte träumen lassen, die „gemeinsame Religion" der Amerikaner.

Zwei Worte Präsident Eisenhowers, der als typischer „religiöser" Amerikaner angesehen werden darf, können dies erläutern. „Unsere Regierung", erklärte Eisenhower kurz nach seiner Wahl 1952, „hätte keinen Sinn, wenn sie nicht in einem tiefen Gefühl für den religiösen Glauben gegründet wäre, und es ist gar nicht wichtig, was für ein Glaube es ist".[10] Dieser letzte Satz, „es ist nicht wichtig, was das ist", ist besonders zu beachten. Präsident Eisenhower meint das natürlich nicht wörtlich. Er wäre sicher sehr bestürzt, wenn eine größere Zahl von Amerikanern Buddhisten oder Shintoisten oder Konfuzianer würden — an das dachte er gar nicht. Wenn er sagte, es sei gar nicht wichtig, was für ein Glaube dies sei, dann meinte er eindeutig, welcher von den dreien dies sei — Protestantismus, Katholizismus oder Judentum. Und warum ist dies nicht wichtig? Weil seiner Ansicht nach — und dies ist die Ansicht der allermeisten Amerikaner — sie „alle das gleiche sagen". Und was ist dies? Die Antwort darauf kann man dem gängigen Vokabular entnehmen: „die moralischen und geistigen Werte der Demokratie". Diese sind für den Durchschnittsamerikaner in einem wahren Sinn endgültig und letztlich. Die drei Konfessionen sind deswegen anerkannt und legal, weil sie diese „moralischen und geistigen Werte der Demokratie" verwirklichen und ausdrücken.

Das zweite Wort Eisenhowers stammt aus dem Jahr 1948, vier Jahre vor seiner Wahl, unmittelbar bevor er Präsident der Columbia-Universität wurde. „Ich bin der tiefst religiöse Mensch, den ich kenne", erklärte er. „Niemand macht sechs Jahre Krieg ohne Glaube mit. Das bedeutet nicht, daß ich mich einer Sekte anschließen werde. (Bald darauf schloß er sich jedoch tatsächlich den Presbyterianern an.) Eine Demokratie kann nicht ohne religiöse Grundlage bestehen. Ich glaube an die Demokratie."[11] In dem einen Wort ist alles ausgedrückt: Ich glaube an die Religion, weil ich an die

[9] *Robin M. Williams*, Jr., American Society: A Sociological Interpretation, Knopf 1951, S. 312.
[10] New York Times, 23. Dezember 1952.
[11] New York Times, 4. Mai 1948.

Demokratie glaube. Genau die gleiche Überzeugung drückte ein berühmter Rabbiner aus New York etwas gewundener aus: „Der geistige Gehalt der amerikanischen Demokratie ist in den drei großen Konfessionen verwirklicht."[12] Ähnliche Sätze finden sich auch bei führenden Männern der beiden christlichen Konfessionen.

Diesen Vorgang kann man als die „Amerikanisierung" der Religion bezeichnen, das bedeutet aber ihre gänzliche Säkularisierung. Dieser Prozeß ist nicht neu. Er begann für den Protestantismus einige Zeit nach dem Bürgerkrieg und vollzog sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Sidney Mead beschreibt diese Entwicklung ausgezeichnet. „Damals war es nicht so offenkundig, daß die Vereinigten Staaten tatsächlich zwei Religionen hatten, oder doch wenigstens zwei verschiedene Formen der einen Religion und daß die herrschende protestantische Ideologie eine synkretistische Mischung von beiden darstellte. Die erste war die Religion der (protestantischen) Denominationen, die für gewöhnlich in den Begriffen der protestantischen Orthodoxie formuliert wurde, praktiziert jedoch ganz allgemein nach der Erfahrungsreligion der Erweckungsbewegung. Die zweite war die Religion der demokratischen Gesellschaft und des demokratischen Staates. Ausgedrückt wurde dies in den Worten: Daß die Bestimmung Amerikas darin bestehe, die demokratische Lebensart als Vorbild und zum Besten der Menschheit zu vervollkommnen."[13]

Mit ganz geringen Änderungen — man müßte nur einiges über das Schwinden der Orthodoxie und die neuen Formen der pietistischen Erwekkungsbewegungen hinzufügen — könnten diese Worte auch als Beschreibung der heutigen Lage gelten. Neu, entscheidend neu ist aber, daß dies nicht mehr länger vom Protestantismus allein gilt. Es bewahrheitet sich auch in steigendem Maß im Katholizismus und ebenso im Judentum, weil auch diese zum heutigen Amerika gehören. In dieser, wie auch in manch anderer Hinsicht, bedeutet deren Amerikanisierung auch ihre „Protestantisierung", wobei Protestantisierung hier als typisch amerikanisch protestantisches Ethos verstanden ist, im Unterschied zum klassischen protestantischen Glauben. Indem die beiden Konfessionen ihre Fremdheit verloren, scheinen sie ihre Kraft verloren zu haben, dem Aufgehen in der Kultur Widerstand zu leisten. Indem sie in Amerika heimisch wurden, sind sie anscheinend ganz und gar amerikanisiert worden.

Von hier aus löst sich nun das anscheinende Paradox der Religion einer säkularisierten Gesellschaft. Wie kann der Amerikaner zugleich religiös und säkularisiert sein? Darauf ist zu antworten: für eine immer größer werdende Zahl von Amerikanern hat die Religion eine Funktion, die in keinem Verhältnis zum Inhalt des Glaubens steht, eine Funktion, die lediglich dazu dient, sich selbst irgendwie zu bezeichnen und damit im ungeheuren Ge-

[12] Rabbi *David J. Seligson,* zitiert in: New York Times, 25. März 1956.

[13] *Sidney E. Mead,* American Protestantism Since the Civil War. I. From Denominationalism to Americanism, in: The Journal of Religion, vol. XXXVI, Nr. 1, Januar 1956, S. 2.

strüpp der ständig fließenden amerikanischen Gesellschaft einen Ort zu finden. Für einen solchen Zweck kann der Inhalt des Glaubens geradezu einen Nachteil bedeuten; denn mag er jüdisch oder christlich sein, er hat einen prophetischen Einschlag, der eher zu Widerspruch führt als zu Konformismus, der jegliches irdische Gut in seiner Hinfälligkeit aufzeigt und den einzelnen nicht in der Sicherheit einer gesellschaftlichen Ordnung ruhen läßt. In dieser Hinsicht hat der Durchschnittsamerikaner eine bemerkenswerte Fähigkeit entwickelt, sich ernstlich mit Religion abzugeben, ohne die Religion ernst zu nehmen — worin er übrigens allen sündigen Wesen aller Zeiten gleicht. Seine Ideen, Werte und Normen entnimmt er dem, was so oft sein eigentliches Gut ist, der amerikanischen Lebensart. Er verknüpft die beiden — seine Religion und seine Kultur — in dem er jene zum Ausdruck der Kultur, der „moralischen und sittlichen Werte der Demokratie" macht. Von hier aus ist die verwirrende religiöse Säkularisierung zu verstehen und die säkularisierte Religion, die, näher betrachtet, gar nicht mehr so verwirrend sind.

III

Was ist vom Standpunkt des gläubigen Menschen aus zu diesem Bild des heutigen religiösen Amerika zu sagen? Die Antwort ist nicht ganz einfach und eindeutig zu geben.

Einerseits hat die Tatsache, daß die Religion nun zum typisch Amerikanischen gehört, viele antireligiöse Vorurteile schwinden lassen. Einer der in die Augen fallendsten Züge des heutigen amerikanischen Lebens ist das fast völlige Fehlen von Atheisten, und zwar sowohl im Gesamtleben der Nation wie auch im Leben der kleinen Gemeinden. Die heutigen Amerikaner, vor allem die jüngere Generation verstehen es gar nicht, daß man noch gestern kämpferisch gottlos war. Das liegt ihnen so fern, daß sie es kaum begreifen. Das Schwinden der Vorurteile hat ein neues Offensein für die Religion im Gefolge. Freilich ist die Religion nur zu oft nichts anderes als eine innerweltliche Religion, vielleicht noch besser eine gewisse Sympathie dafür, ohne ernsten Inhalt, ohne Überzeugung und ohne Verbindlichkeit. Es besteht die große Gefahr, daß, wie erst jüngst ein führender Jude meinte, die Mitgliedskarte bei der Kirche oder Synagoge den säkularisierten Charakter der Religion verbirgt. Auch besteht die Gefahr, daß mit dem Ausbreiten einer inhaltslosen Religion das Wissen um die wahre Religion bei einer immer größer werdenden Zahl von Menschen verlorengeht.

Diese „Amerikanisierung" der Religion, die im Protestantismus, Katholizismus und Judentum nur drei Formen des Religiös-seins in Amerika sieht, hat auch eine positive Seite. Im gleichen Maß, wie sich eine solche Auffassung durchsetzt, verlieren Katholizismus und Judentum ihren Fremdheitscharakter, und Ähnliches gilt auch für eine so volksmäßig gebundene Form des Protestantismus wie das Luthertum. Es entsteht eine neue Freiheit und Toleranz, zum mindesten eine öffentliche Gleichberechtigung der „drei gro-

ßen Bekenntnisse" im amerikanischen Leben. Alle, die noch um dieses Stigma der Fremdheit und, welches Hindernis es für die Bewahrung und Weitergabe der „nicht-amerikanischen" Bekenntnisse bedeutete, wissen, werden diese Entwicklung dankbar begrüßen. Aber sie wurde um einen teuren Preis erkauft, um den Preis einer götzendienerischen Staatsreligion des Amerikanismus.

Vor kurzem hatte der Verfasser vor einem katholischem Mädchenkolleg zu sprechen. Im Verlauf des Vortrags legte er den Mädchen Christopher Dawsons berühmte Frage vor, und zwar so, daß die Mädchen nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht wurden: „Seid ihr Amerikaner, die auch Katholiken sind, oder seid ihr Katholiken, die nun einmal Amerikaner sind?" Fast einstimmig antworteten die Mädchen: „Amerikaner, die auch Katholiken sind." Frage und Antwort sind bedeutsam. Die Frage meint nämlich: Ist das, wozu Sie letzten Endes gehören und dem Sie sich als Gemeinschaft verbunden fühlen, die universale Kirche oder ist es Amerika? Die Antwort der Mädchen brachte zum Ausdruck, daß sie sich zuerst als Amerikaner fühlten, natürlich als Amerikaner „katholischer Art", wie ihre Freundinnen Amerikaner „protestantischer Art" sind und wieder andere solche „jüdischer Art". Die gleiche Antwort haben auch andere katholische Gruppen gegeben — Laien — und ebenso protestantische und jüdische Zuhörer, wenn diese Frage an sie gestellt wurde.

Was bedeutet das? Daß in Amerika eine unsichtbare, formell nicht anerkannte, aber sehr mächtige „Religion" besteht — die Religion der Demokratie, die Religion des amerikanischen Lebensstils — als deren mehr oder weniger adäquater Ausdruck die herkömmlichen Religionen angesehen werden. Die Amerikaner sagen das nicht ausdrücklich, aber ihr Lebensgefühl und ihr Verhalten wird dadurch bestimmt. Sie haben eine „Staatsreligion", ganz so wie die Staatsreligion des Römischen Reiches zur Zeit des Urchristentums. Die echte Beziehung zwischen Kultur und Religion ist genau umgekehrt. Die Kultur, die durch die Staatsreligion zum Heiligtum erhoben wird, wird vergötzt, indem man sie zum Letzten macht, d. h. zum Göttlichen. Das Judentum und das Christentum in seinen beiden Formen werden der Kultur untergeordnet und so geht ihnen das Bewußtsein ihrer Einzigartigkeit, ihrer Universalität und ihres besonderen Auftrags verloren. Mag der wahrhaft gläubige Jude oder Christ den American Way of Life auch für die beste Lebensart einer Massengesellschaft halten — er wird eine Vergötzung für ebenso verabscheuungswürdig ansehen, wie es für die alten Juden und Christen die damalige Staatsreligion war, auch wenn diese Staatsreligion nicht offiziell anerkannt, offen verkündigt oder mit Gewalt durchgesetzt wird.

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß diese Erhebung der Demokratie, des amerikanischen Lebensgefühls, zur „gemeinsamen Religion" der Amerikaner von einigen laizistischen Denkern ausdrücklich formuliert wurde, so von Horace M. Kallen, der vom „demokratischen Glauben" sagt, er sei für

seine Bekenner (communicants) — die Worte stammen von Kallen — die Religion über und für alle Religionen, ... in der alle in Freiheit zusammenkommen können.[14] Was Kallen hier ausdrücklich feststellt — der Titel seines Artikels heißt *Democracy's True Religion* —, liegt unausdrücklich beschlossen im Ethos des gesamten amerikanischen Lebens und findet seinen Ausdruck in vielen seiner sozialen, kulturellen und auch religiösen Einrichtungen. Kein Wunder, daß Dean Sperry seinen Überblick über die Religion in Amerika mit folgender Einleitung versieht: „Eine aufrechte Kritik an Amerika muß deshalb die Möglichkeit ins Auge fassen, daß die eigentliche Religion des Landes nicht der Protestantismus oder der Katholizismus oder das Judentum ist, sondern vielmehr ein innerweltlicher Götzendienst."[15]

Die amerikanische Überzeugung, daß „die Religion etwas sehr Gutes ist", kann als der zweite Artikel des amerikanischen Credos angesehen werden. Der erste ist der Glaube an Gott, der dritte und letzte, daß jede wahre amerikanische Religion entweder protestantisch oder katholisch oder jüdisch ist. Die amerikanische Überzeugung, daß die Religion etwas sehr Gutes ist, bedeutet, daß man die Religion sehr ernst nimmt und daß sie voll Kraft und Leben ist, so daß ausländische Beobachter erstaunt sind. Aber es bedeutet auch, daß die Religion völlig „funktionalisiert" ist, d. h., daß sie zum Werkzeug für innerweltliche Ziele gemacht wird. Sie dient soziologischen Zwekken. Man grenzt damit seinen Standort in der augenblicklichen Gesellschaft gegenüber andern Ordnungen ab. Sie hat aber auch psychologische Funktionen, indem sie einerseits Sicherheit und inneren Frieden verleiht, anderseits aber „bejahendes Denken", Vertrauen auf die eigene Kraft erweckt. Es soll hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden, nur eins sei kurz erwähnt: So wie die Religion soziologisch dann am besten funktioniert, wenn sie unbeschwert von jedem Inhalt ist, so wird sie psychologisch leicht zu einem Bekenntnis ohne Inhalt. In dem einen Fall kann man sagen, daß die Amerikaner religiös mit der Religion umgehen, im andern, daß sie einen Glauben an den Glauben haben. Das ist ganz ernst zu nehmen. Ein so bedeutender religiöser Führer wie Daniel Poling schreibt ganz schlicht von seiner eigenen Ansicht vom Glauben: „Damals war es, daß ich mir eine Gewohnheit bildete, die ich niemals gebrochen habe: Ich begann den Tag mit zwei Worten: ‚ich glaube'. Diese beiden Worte und nichts anderes halfen mir den Tag beginnen, jeden Tag."[16] Ein anderer religiöser Führer, kein Protestant, drückte dies so aus: „Die Schatzkammer aktiver Kraft, aus der du schöpfen kannst, ist der Glaube. Nicht die Religion, ... nicht Gott, sondern der Glaube."[17] Eine Anzeige, die drei bedeutende Kirchengemeinschaften in einer New Yorker Zeitung aufgaben, ist überschrieben: „Wenn der Glaube allein Schutz gibt." In der ganzen Anzeige ist weder Gott noch Christus erwähnt. Der Kir-

[14] *Horace M. Kallen,* Democracy's True Religion, in: Saturday Review, 28. Juli 1951.
[15] *W. S. Sperry,* Religion in America, Macmillan 1946, S. 19.
[16] *Daniel Poling,* A Running Start for Every Day, in: The Sunday Picture Magazine, 19. September 1954.
[17] *Louis Binstock,* The Power of Faith, Prentice-Hall 1952, S. 4.

chenbesuch wird folgendermaßen empfohlen: „Es gibt Zeiten in Ihrem Leben, in denen der Glaube allein Schutz verleiht. Wir alle haben solche Zeiten in Stunden der Krisen, die im Leben immer wiederkehren. Der regelmäßige Kirchenbesuch hilft Ihnen, eine persönliche Reserve des Glaubens zu bilden."[18] Was heißt dies anderes, als Gott zu einer großen kosmischen gemeinnützigen Einrichtung machen und die Religion oder den Kirchenbesuch zu einer Art Reservebatterie für Notfälle? Man kann es sich sparen, darauf hinzuweisen, daß dieser Glaube an den Glauben, diese Religion der Religion ebenso götzendienerisch ist wie der Glaube an ein Stück Holz oder Stein oder die Religion einer magischen Selbsterlösung.

Die Amerikaner verlangen nach Sicherheit; sie sind an ihrem Wohlergehen irre geworden und tragen schwer daran. Sie verlangen nach Selbstvertrauen; sie schrecken vor der furchtbaren Macht einer Massengesellschaft zurück, die ihnen Verpflichtungen auferlegt und sie zu Nichts zu zermalmen droht. Sie verlangen nach einer gesellschaftlichen Einordnung. Sie sind erschreckt vor der Aussicht, in einer Masse unterzugehen. Am meisten jedoch verlangen sie nach einer Bestätigung für ihre Ziele und Werte, von denen sie fühlen, daß sie fraglich geworden und von allen Seiten bedroht sind. So haben sie ihre Religion daraufhin zugeschnitten und sie zu einem anthropozentrischen Kult des „inneren Friedens" gemacht, des „bejahenden Denkens" und zu amerikanischen Interessen. Die daraus entstandene Religion hat Richard Niebuhr mit Bitterkeit beschrieben, wenn er über den Protestantismus von vor zwei Jahrzehnten schreibt: „Ein Gott ohne Zorn führt Menschen ohne Sünde in ein Reich Gottes ohne Gericht, und dies durch einen Christus ohne Kreuz."[19]

IV

Das ist das Bild der religiösen Lage Amerikas, aber es ist doch nur ein Teilbild. Es gibt noch andere und echtere Bewegungen des Glaubens, die nicht so am Wege liegen, vor allem unter den Jüngeren in den Studentenheimen der Universitäten und bei ihren etwas älteren Gefährten vorstädtischer Gemeinschaften. Diese Bewegungen, die aus tieferen Quellen leben, kommen auf die verschiedensten Weisen zum Ausdruck, aber überall sind ihre Zeichen unmißverständlich. Jüngste Untersuchungen haben sie bestätigt,[20] und der Bericht des Studentenrats der Harvard-Universität vom Februar 1956, der unter dem Titel *„Religion at Harvard"* erschien, kann ähnlich wie die Äußerungen anderer Studenten als bezeichnend angesehen werden. Diese Art von religiöser Erneuerung ist nach Ursprung und Ausdruck sehr verschieden von der „Religion", die hier beschrieben wurde. Diese Re-

[18] Anzeige von drei Episcopal-Kirchen in: New York Herald Tribune, 15. April 1955.
[19] *H. Richard Niebuhr*, The Kingdom of God in America, Willett Clark 1937, S. 193.
[20] Vgl. den Bericht über das Verhältnis der Studenten zur Religion von Rev. James L. Stoner, Director der University Christian Mission des National Councils of Churches of Christ in the U.S.A., in: New York Times, 22. und 24. Oktober 1956; ebenso *Will Herberg*, The Religious Stirring on the Campus, in: Commentary, März 1952.

ligion schaut nicht nach „innerem Frieden", nach der „Macht bejahenden Denkens" oder nach der Bequemlichkeit eines geordneten Daseins und einer gesellschaftlichen Ordnung aus, sondern nach einem Sinn, nach einer Hingabe sogar, die den Sinn der Existenz zu erhellen vermag und die Kraft verleiht, aufrecht in einer Welt zu stehen, die vom Nichts bedroht ist und die sich davor durch einen zunehmenden Konformismus retten will. Dieser tiefere Glaube ist überall in der Massenreligion des amerikanischen Volkes auf die verschiedenste Weise zu finden, aber sein bezeichnendes Merkmal ist, daß er sich vor institutioneller Bindung scheut. Das führt zu einem echten Problem; denn eine religiöse Bewegung ohne feste institutionelle Bindungen von Tradition und Lehre wird nur zu leicht exzentrisch, sentimental oder gar ein intellektueller Dilettantismus. Tatsächlich scheint dies da und dort der Fall zu sein, obgleich diese Bewegungen, die meist während der Studienzeit oder kurz danach entstehen, in der Regel vor der überwältigenden Kraft der Massenreligion kapitulieren. Was aus der Begegnung dieser beiden Arten von Religion endgültig werden wird, kann man noch nicht sagen. Einzig die Zukunft wird lehren, was diese tieferen Strömungen des Glaubens zeitigen und welche Folgen sie für die Religion Amerikas von morgen haben werden.

Aber auch die zweifelhaftere Form der amerikanischen Religiosität sollte man nicht gänzlich verurteilen. Sogar in dieser etwas zwielichtigen Struktur können Elemente und Rücksichten sein — nicht immer gerade jene, die uns heute am vielversprechendsten erscheinen —, die auf längere Sicht den Charakter der amerikanischen Religion verändern können und ihn der Glaubensüberlieferung näherbringen, die sie auszudrücken behaupten. Nichts ist so hoffnungslos und gebrechlich, daß es nicht dem göttlichen Willen dienen könnte. Denn der Gott, der „die Wut des Menschen zu seinem Lobpreis" wenden kann (Ps 76 [75], v. 11), kann sicher auch alle Oberflächlichkeiten, Schiefheiten und Verkehrungen der heutigen Religion zu einem Werkzeug seines Erlösungswillens verwandeln.

Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein?

JOHANNES B. HIRSCHMANN SJ

Der Beitrag „Zur Diskussion um die Wehrpflicht",[1] den die „Stimmen der Zeit" vor einem Jahr brachten, begann mit dem Hinweis auf die unvermeidliche Gefahr der Mißverständnisse und Mißdeutungen, denen in Zeiten so aufgeregter Diskussionen solche Aufsätze ausgesetzt sind, und mit dem Hinweis auf Sinn und Grenze von Äußerungen aus dem Raum der Kirche, die zu solchen Fragen erfolgen. Genutzt hat damals der Hinweis nicht viel. Trotzdem sei er heute wiederholt.

Wenn ein so zur Objektivität gewillter Mann wie Walter Dirks etwa zu der Erklärung von sieben Moraltheologen über „christliche Friedenspolitik und atomare Aufrüstung" Sätze schreiben kann wie: „Die Erklärung läuft faktisch auf eine katholische moralische *und* politische Rechtfertigung der Politik Adenauers hinaus. Sie ist ein ausgezeichneter und eindrucksvoller moralisch-politischer Aufsatz zum Thema, geschrieben von Moraltheologen, welche jene Politik billigen", oder: „Die sieben katholischen Theologen haben versucht, mit der kirchlichen Einheit zugleich die Einheit der politischen Front zu sichern",[2] so sind das Behauptungen, die weder aus dem Text heraus gerechtfertigt sind noch dem Sinn der Erklärung gerecht werden noch in den Voraussetzungen, die zur Erklärung führten, eine hinreichende Grundlage besitzen. Man kann alles unterschreiben, was in dieser Erklärung gesagt ist, und doch zu andern wehr-politischen Folgerungen kommen als die Bundesregierung oder die Parlamentsmehrheit. Aber heute besteht in bestimmten christlichen Kreisen eine starke Voreingenommenheit gegenüber allen kirchlichen Aussagen, die geeignet sind, der CDU zu nützen. (Daß an diesem Anliegen teilweise etwas Berechtigtes ist, haben wir in dieser Zeitschrift an anderer Stelle gesagt.)[3] Daher kommt es, daß Aussagen, die im unmittelbaren Dienst an der Kirche gemacht werden, als im Dienst einer Partei stehend verurteilt werden, wenn sie, wie in unserm Fall, geeignet sind, die Partei von Vorwürfen zu entlasten, die aus einer Verzerrung des kirchlichen Standpunktes heraus gemacht werden.

So sei noch einmal ausdrücklich gesagt, daß wir mit den folgenden Ausführungen, auch wenn sich Politiker zur Rechtfertigung ihrer Wehrpolitik auf Sätze daraus berufen können — übrigens nicht nur christliche, sondern auch nichtchristliche; nicht nur nicht-sozialistische, sondern auch sozialistische; ja selbst kommunistische — nicht beabsichtigten, die Rüstungspolitik der CDU/CSU als Forderung des christlichen Gewissens hinzustellen, noch ihre politische Angemessenheit darzutun, sondern einzig und allein zu zeigen, daß

[1] Vgl. diese Zs 159 (1956) 203—216.
[2] Vgl. Frankfurter Hefte 13 (1958) 387 und 391.
[3] Vgl. diese Zs 161 (1958) 81ff.

gegen sie nicht geltend gemacht werden kann, atomare Verteidigung sei „unter allen Umständen" mit der christlichen Sittenlehre unvereinbar.

Gerade das aber wird heute in Deutschland gesagt. Es wurde in der Bundestagsdiskussion von mehreren Sprechern der SPD behauptet. Es wird in den Anfragen der kirchlichen Bruderschaften an die Synode der EKiD behauptet. Sprecher dieser Gruppen tragen ihre theologischen Argumente in einer Fülle von Ansprachen und schriftlichen Äußerungen heute auch an breite Schichten des katholischen Volkes heran. Bei diesen Veranstaltungen sprechen, in diesen Zeitungen und Zeitschriften schreiben auch Katholiken, — sprechen und schreiben so, daß sie sich nicht eindeutig von den hier oft vorgetragenen falschen Grundsätzen distanzieren, sondern selbst grundsätzlich unklar bleiben. Dadurch entsteht jener Notstand in der Seelsorge, der zur Bitte um die Stellungnahme führte, die in der Erklärung der sieben Theologen erfolgte. Sie kam nicht von einer politischen Partei — und kein Parteipolitiker war bei ihrer Abfassung beteiligt.

Das Wort beansprucht nicht, ein Wort *„der"* Kirche im amtlichen Sinn zu sein. Ein paar katholische Theologen sind nicht „die" Kirche, noch sind sie Glieder des hierarchischen Lehramts. Ihr Wort beansprucht auch nicht, das Wort *„der"* katholischen Moraltheologie zu sein. Es bestand gar nicht der Wunsch und das Bedürfnis, eine gemeinsame Stellungnahme der katholischen Moraltheologen herbeizuführen; einige katholische Moraltheologen in Deutschland haben sich bei anderer Gelegenheit zur gleichen Frage geäußert. Es hat allerdings auch keiner der um seine Mitunterschrift Gebetenen abgelehnt. Es ist auch nicht, wie verdächtigend geäußert wurde, nur das Werk *eines* Theologen — es haben sogar mehr daran gearbeitet, als die Unterschrift verrät, und es haben auch sachverständige Laien in langen Beratungen mitgearbeitet. — Es ist auch kein moraltheologisches *„Gutachten"*. Ein solches, zur Frage heute erstellt, brauchte nicht, wie W. Dirks meint „anzufangen, die Moral des Widerstandes und der Verteidigung am neuen Material neu zu durchdenken". Es gibt in den letzten Jahren eine Fülle beachtlicher moraltheologischer Äußerungen zu diesen Fragen.[4]

---

[4] Vgl. *B. Haering,* Das Gesetz Christi, Freiburg 1954, S. 972ff. und die dort angegebene Literatur. Zu den dort angegebenen Ausführungen von Ducattillon, Vaussard, Granero, Kelly, Santilli, McReavy, McCarthy sind nachzutragen: *M. Zalba,* Guerra atomica y moral, Ecclesia 10 (1950) S. 239ff., ders. Theologiae Moralis Summa, Madrid 1953, II. Bd., S. 312f. (mit weiterer Literatur); *Lumbreras,* Morality of the A-Bomb, in: The Catholic Mind 53 (1955) S. 265ff.; *J. R. Connery,* Morality of nuclear armament. Theol. Digest 5 (1957) S. 6ff.; *Ford,* Hydrogen bombing of cities, ebd., S. 6ff.; *Murray,* Morality and security, in: America 96 (1956) S. 258ff.; *R. A. Graham,* Morality and the Radford Plan, ebd. 95 (1956) S. 405; *F. H. Drinkwater,* Morality of Nuclear War. Commonweal 61 (1955) S. 623—7; *P. Zamayon,* Morality of war today and in the future. Theology Digest 5 (1957) S. 2—5; *J. Cogley,* Nuclear war and the theologians. Commonweal 67 (1957) S. 291ff.; *R. S. McCleery,* Christian answer to atomic war. Bulletin of the atomic Sciences 13 (1957) S. 177f.; *K. Walsh,* Nuclear War. Commonweal 65 (1957) S. 641f.; *T. O. Martin,* Problems in the Morality of Warfare. Catholic Theological Society of America 2 (1947) S. 47—71; *S. Hiltner,* Atomic Fears and Christian Courage. Christian Century 15 (1958) S. 336ff.; *Murphy,* Face those atomic fears! Christian Century 15 (1958) S. 250f.; *R. Aron* und *R. Inquin,* Can war in the Atomic Age be limited? Confluence 5 (1956) S. 99—114 (Statement), S. 279 (Reply); *B. H. Hart,* Graduated deterrence — the next step. Specta-

Es ist auch nicht tragbar, die Aussagen von Prof. Monzel in seinem KNA-Interview[5] gegen die Aussagen der Erklärung auszuspielen. Beide widersprechen einander an keiner einzigen Stelle, obwohl jedes einzelne Fragen mitbehandelt, die das andere nicht behandelt — beide haben unterschiedliche Voraussetzungen und Zielsetzungen in der Auswahl der angeschnittenen Fragen. Schließlich geht es in der Erklärung nicht nur um Sätze zu prinzipiellen Aussagen der Moraltheologie über die Bedingungen und Grenzen des Verteidigungsrechtes, sondern um eine auf die deutsche Situation bezogene Darlegung der Stellungnahmen des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes zu unsern Fragen. Diese umfaßt nicht nur Prinzipien, sondern auch Hinweise auf Tatsachen, die bei der Urteilsbildung des Gewissens in der politischen Entscheidung besonders zu bedenken und zu berücksichtigen sind.

Daß die Stellungnahmen des Lehramtes nicht den Anspruch auf Unfehlbarkeit machen, bedeutet nicht, daß sie unverbindlich sind. — Darlegungen dieser Art sind heute um der Kirche willen notwendig; denn es bestehen unter den Christen, auch unter den Katholiken, nicht nur Meinungsverschiedenheiten in politischen Ermessensfragen; sondern es bestehen in Bezug auf unser Thema auch weitverbreitete Unklarheiten und Irrtümer in Grundsatzfragen, die im Widerspruch zu einer verbindlichen Lehrtradition in unserer Kirche stehen. Gerechtigkeit und Liebe verbieten es, leichtfertig zu unterstellen, dieser Gegensatz sei allen, die sich in ihm befinden, bewußt. Aber der gute Glaube und die reine Absicht reichen nicht aus, ihre konkreten Stellungnahmen als „christlich möglich" in Schutz zu nehmen, wenn sie mit Begründungen erfolgen, deren Vereinbarkeit mit der kirchlichen Lehrtradition zum mindesten fraglich ist, oder in Formen propagiert wird, die die Reinerhaltung der „gesunden Lehre" (2 Tim 4, 3) tatsächlich gefährden.

Die sittliche Begründung der Verteidigungspflicht

Nach katholischer Sittenlehre hat das Gemeinwesen das Recht und unter Umständen die Pflicht, einem ungerechten Angriff auf Güter, deren Schutz ihm im Rahmen seines Zieles, des Gemeinwohls, anvertraut ist, mit Gewalt zu wehren. Dieses Recht und diese Pflicht ruhen auf zwei Grundlagen. Die erste ist die sittliche Ordnung der Erzwingbarkeit von Rechten überhaupt, die zweite die sittliche Ordnung des Dienstes an der Verwirklichung des Gemeinwohls.

Mit der Würde des Menschen als Menschen, seiner Gottebenbildlichkeit sind Rechte gegeben — Ausstrahlungen dieser seiner Würde und Gottebenbildlichkeit. In Verbindung mit der sittlichen Notwendigkeit der Verwirklichung des Rechtes, mit der Leiblichkeit der menschlichen Person und mit

tor 196 (1956) S. 344; *A. Buzzard, J. Slesser, R. Lowenthal,* H-Bomb: Massive retaliation or graduated deterrence? Int. Affairs 32 (1956) S. 148—165; *M. J. McCormick,* Challenge of a Nuclear World. Soc. Casework 38 (1957) S. 343—350; H-Bomb splits the English church. Nation 181 (1955) S. 47; *A. J. Muste,* Moral limits of war, ebd. 181 (1955) S. 117.

[5] KNA-Katholische Nachrichten-Agentur, 25. 4. 1958, Beilage S. 1—6.

der Möglichkeit rechtswidrigen Verhaltens menschlicher Personen ist zugleich gegeben, daß ein Teil dieser Rechte grundsätzlich erzwingbar ist. Wo im Dienst der Rechtsverwirklichung Zwang angewandt wird, sei es gegen einen rechtswidrigen Willen, der die Durchsetzung von Recht zu verhindern versucht, sei es gegen einen rechtswidrigen Willen, der Recht anzugreifen versucht, sei es gegen einen Willen, der schuldig geworden ist und der durch die Übernahme der Strafe die Hoheit der Rechtsordnung gegenüber seiner Schuld anzuerkennen hat, in all diesen Fällen ist Verwirklichung der Gewalt im Dienste des Rechtes nichts anderes als Sinnerfüllung der materiellen Wirklichkeit in ihrer Hinordnung auf die geistige. Sie ist Offenbarwerdung der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Ja zum Recht; Sichtbarmachung der Macht Gottes selbst in der Macht des Menschen. Macht ist nicht an sich böse — auch als Anwendung physischer Gewalt gegen einen Menschen nicht. Die gegenteilige Ansicht ist Manichäismus. — Auch ihre Androhung, die heute so häufig grundsätzlich diffamierte „Abschreckung", ist es solange nicht, als die Inanspruchnahme der menschlichen Furcht in jenem Rahmen bleibt, in dem Furcht vor der Geltendmachung der Gewalt im Dienst des Rechtes für den Fall des rechtswidrigen Verhaltens sinnvoll und sittlich gerechtfertigt ist. Auch die grundsätzliche Diffamierung der „Abschreckung" ist pseudohumanitärer Manichäismus.

Im Dienst des Rechtes ist Gewalt aber nicht nur unter Umständen berechtigt, sondern auch Pflicht. Die Grenzen von Recht und Pflicht beim Gemeinwesen ergeben sich hier aus seiner Verpflichtung und seiner Berechtigung vom Gemeinwohl her: dem Inbegriff jener äußern Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, die es den Einzelnen und Gruppen, die auf dem gemeinsamen Boden des Staates zusammen zu leben und zu wirken gezwungen sind, ermöglicht, die Aufgaben zu erfüllen, die ihnen im Rahmen ihres vollen Menschentums und der in diesem zu erfüllenden Heilswirklichkeit gesetzt sind. Wird diese Ordnung in gemeinwohlwidriger Weise angegriffen, so hat das Gemeinwesen sie zu verteidigen. Unterläßt es, diese Pflicht überhaupt oder zureichend zu erfüllen — entweder durch mangelnde tatsächliche Verteidigung oder durch mangelnde Bereitschaft für den Fall, wo sie praktisch wird —, so wird es mitschuldig an allem Unrecht, das sich infolge dieser Unterlassung durch tatsächliche Gewalt oder Drohung durchsetzt. Das Bewußtsein dieser Verantwortung und der Schuld, die sich hier aus der Unterlassung erfüllter Verteidigungspflicht ergeben kann, ist heute weitgehend geschwächt. Die fürchterlichen Folgen atomarer Kampfführung bannen den Blick einseitig auf die Frage nach der Verantwortung für Handlungen, die solche Vernichtungen an Leben und Gesundheit zur Folge haben oder haben können. Allzu leicht kommt dabei der Blick auf die Frage nach der Verantwortung für die Folgen von Unterlassungen der Erfüllung der Verteidigungspflicht zu kurz. Es ist eindrucksvoll, sich oder anderen vorzustellen, wie die Befürworter der atomaren Rüstung, wenn ihr Wagnis mißlingt, durch solche Rüstung diese Trümmer zu verhindern — auf den Trüm-

mern ihres Vaterlandes sitzend klagen: „Das hab ich nicht gewollt." — Aber das Bild bedarf der Ergänzung durch das andere: die Bekämpfer dieser Rüstung, die in einem vor der äußeren Vernichtung bewahrten, aber einem totalitären Unrechtstaat erneut zum Opfer gefallenen Vaterland sagen: „Man kann immer, auch in einem totalitären Unrechtsstaat, noch christlich leben — und an dem, was seine Machthaber darin tun, bin ich unschuldig." Das wäre, wenn die Verteidigung pflichtwidrig unterlassen wurde, keine „christliche Existenz". — Das Maß des Verzichtes auf Gewaltanwendung im Dienst des Rechtes ist weder in das Belieben des Einzelnen noch der verantwortlichen Führung des Gemeinwesens gestellt.

Grenzen des Verteidigungsrechtes

Die sittliche Ordnung begründet nicht nur, sie begrenzt auch die Inanspruchnahme von Gewalt. — Solche Begrenzung ist vom *Ziel* her möglich: Wo etwa in der Abwehr eines ungerechten Angriffs die Gewaltanwendung jenes Maß überschreitet, das zum Zweck der Abwehr notwendig ist, wird sie selbst unsittlich. Schon dieser Grundsatz setzt einer gerechtfertigten Verteidigung im Kriegsfall erhebliche Grenzen. Daß sie tatsächlich oft überschritten worden sind, braucht nicht gesagt zu werden. — Die Begrenzung kann sich auch *aus den Umständen* heraus ergeben: Wo etwa die Gewaltanwendung im Dienst der Verteidigung höhere und zugleich dringendere Werte als die zu verteidigenden antasten würde, kann die rechtliche und sittliche Ordnung die widerstandslose Hinnahme eines ungerechten Angriffs zur Pflicht machen. — Die Begrenzung kann schließlich aus der *Natur des zur Verteidigung eingesetzten Mittels, der Waffe,* gegeben sein. Der Zweck der Verwirklichung rechtmäßiger Verteidigung als solcher rechtfertigt z. B. nicht schon jedes Mittel, das geeignet ist, diesen Zweck erfolgreich zu erfüllen. Der Einsatz eines bestimmten Kampfmittels ist auch nicht schon deshalb sittlich einwandfrei, weil es technisch möglich oder vollendet ist; auch nicht schon deshalb, weil es zur Erreichung seines Zwecks das billigste ist; oder vom Standpunkt des positivierten Völkerrechtes nicht zu beanstanden ist; auch nicht schon deshalb, weil es vom Gegner angewandt wird, zuerst angewandt wurde oder weil dieser wenigstens bereit ist, es anzuwenden, es sei denn, ich sei bereit, in derselben Weise zurückzuschlagen; es ist auch nicht schon deshalb einwandfrei, weil der eigene Bundesgenosse dazu entschlossen ist, es einzusetzen, oder seine Bündnisschaft davon abhängig macht, daß auch ich mich dazu entschließe. — Anderseits ist es nicht schon deshalb verwerflich, weil die Gefahr seines Mißbrauches besteht oder sehr groß ist — es kann ja sein, daß die Hinnahme der Gefahr durch die Rücksicht auf eine sonst unvermeidliche, noch größere Gefahr aufgewogen wird.

Niemals ist im Zusammenhang der Verteidigung, auch der rechtmäßigen, die direkte Tötung oder Verstümmelung auch nur eines einzigen Menschen sittlich gerechtfertigt. Schon bei Thomas von Aquin und Hugo Grotius, der

sich ausdrücklich auf ihn bezieht,[6] ist nachzulesen, daß der Tod und die Verstümmelung des ungerecht Angreifenden im Fall der gerechtfertigten Verteidigung nicht die Folge einer direkten Tötung oder Verstümmelung sind: der Verteidigende beabsichtigt sie nicht und verfügt darum nicht auf menschliche Autorität hin unmittelbar über Leben und körperliche Integrität eines andern — vielleicht subjektiv schuldlosen — Menschen, sondern er läßt sie zu als unvermeidliche, wenn auch vorausgesehene und verursachte Nebenwirkung einer Handlung, deren Sinn die Geltendmachung der Macht des Rechtes gegenüber dem Versuch seiner Verletzung ist. Wo dieser Versuch im Fall rechtmäßiger Verteidigung zu Tod und Verstümmelung des Angreifers führt, hat dieser sich diese Folgen selbst zuzuschreiben. Darum ist die Tötung und Verstümmelung des ungerecht Angreifenden im Krieg nicht Mord und Grausamkeit.

Leben und Lebensrecht in der Verteidigung

Auch in diesem Zusammenhang bestehen heute viele Irrtümer und Unklarheiten, die mit der traditionellen katholischen Lehre vom Verteidigungsrecht, an dem der Papst in seinen Stellungnahmen zu unserer Frage entschieden und eindeutig festhält, in Widerspruch stehen. Sie beziehen sich hauptsächlich auf die Ausdehnung von Tod und Verstümmelung als Folge der Gewaltanwendung, auch bei gerechtfertigter Verteidigung, auf Personen, die nicht an dem ungerechten Angriff in persönlicher Stellungnahme beteiligt sind. Sie sind grundsätzlich immer von dem „Aggressor" zu unterscheiden. Auch im Fall des sogenannten „totalen" Krieges! Ein Volk kann in der Gesamtheit aller seiner Glieder wohl in einem solchen Krieg das Opfer eines ungerechten Angriffs werden; niemals aber kann es in allen seinen Gliedern der Träger eines ungerechten Angriffs sein. Es gibt immer eine Fülle von Personen, die zu einer eigenen Stellungnahme im Sinn der Bejahung des ungerechten Angriffs weder fähig noch gewillt sind; die Gesamtheit der Lebensäußerungen aller Glieder eines Volkes gehen nicht als integrierender Bestand in den ungerechten Angriff ein, der — vielleicht in seinem Namen — geführt wird. Das bedeutet — so schwer das auch durchzuführen ist —, daß immer grundsätzlich unterschieden werden muß zwischen jenen Gewaltanwendungen, die sich unmittelbar gegen die Träger der Aggression richten, und ihren Folgen, und Gewaltanwendungen, die sich unmittelbar oder in ihren Folgen gegen die richten, die nicht unmittelbar an der Aggres-

[6] *Hugo Grotius*, De iure belli et pacis, 2. Buch, 1. Kapitel IV, 2; Ausgabe „Klassiker des Völkerrechts" Bd. 1, S. 137 (Tübingen 1950, J. C. B. Mohr): „Aber Thomas von Aquin bemerkt richtig, daß bei einer wahren Verteidigung, richtig verstanden, eine absichtliche Tötung nicht stattfindet; nicht weil es, wenn kein anderer Ausweg bleibt, in einzelnen Fällen erlaubt ist, das mit Vorsatz zu tun, was den Tod des Angreifers zur Folge hat, sondern weil dessen Tod nicht als der eigentliche Zweck beabsichtigt ist, wie bei einer gerichtlichen Exekution. Es ist das einzige, was dann die Zeit noch gestattet. Denn im übrigen soll der Angegriffene zu dieser Zeit lieber etwas tun, was den andern abschrecke oder schwäche, als wodurch er ihn umbringe."

sion — was nicht identisch ist mit „militärischen" Kampfhandlungen im technischen Sinn! — beteiligt sind. Direkte Tötung und Verstümmelung ist selbstverständlich auch ihnen gegenüber immer unsittlich. Darum waren eine Reihe terroristischer Bombenangriffe des letzten Krieges und auch die atomaren Angriffe auf Hiroschima und Nagasaki unsittlich: sie richteten sich nicht nur in der Wirkung, sondern auch in der Absicht der „Verteidiger" unterschiedslos gegen beide Gruppen. Atomare Angriffe dieser Art wären auch in Zukunft unsittlich; auch wenn sie als „Vergeltung" für entsprechende Angriffe der Gegenseite erfolgten. Ja, selbst die Drohung mit solchen Angriffen ist unsittlich, selbst dann, wenn sie nur zu dem Zweck erfolgt, die Voraussetzung ihrer Verwirklichung, den entsprechenden Angriff der andern Seite, zu verhindern, oder wenn dabei der ernste Wille besteht, die Drohung auf keinen Fall zu verwirklichen.

Etwas ganz anderes aber ist, sittlich betrachtet, die Anwendung von Gewaltmitteln, deren vernichtende oder verstümmelnde Wirkung unbeabsichtigt, aber vorausgesehen und verursacht, diese an dem Unrecht Unbeteiligten mittrifft. Die Verletzung des Lebens oder der körperlichen Integrität als solche ist noch nicht notwendig eine Verletzung des Rechtes auf Leben und Integrität und darum schon gegen das fünfte Gebot. Das Recht eines Menschen auf sein Leben und auf seine körperliche Integrität geht nicht so weit, daß es auch jede unbeabsichtigte, aber als Nebenfolge gewaltsamer Verteidigung gleicher oder höherer dringender Werte verursachte und in Kauf genommene Verletzung von Leben und körperlicher Integrität zum Unrecht macht. Die Hinnahme solcher Verletzung sowohl seitens dessen, der Gewalt gebraucht, wie dessen, der sie erleidet, kann sittlich durchaus einwandfrei und zumutbar sein. Sie kann Ausdruck, ja selbst Forderung der Liebe sein.

Ich weiß, daß das Verständnis dieser eindeutig in der Tradition der katholischen Sittenlehre stehenden Unterscheidung, die nicht nur für das Verteidigungsrecht, sondern für das Tötungsrecht schlechthin, ja für alle Handlungen mit schädigenden Nebenwirkungen gilt, manchem schwer ist. — Nicht nur Ärzte tun sich schwer darin bei ihrer Anwendung auf die Ethik ärztlichen Handelns, auch eine große Anzahl von Juristen, die von einer rein kausalen Handlungslehre nicht frei werden, tun es, und glauben ihr nur mit den Kategorien des „dolus eventualis" beikommen zu können —. Das ändert nichts darin, daß das unreflexe Gewissen des alltäglichen Handelns hier klar zwischen dem „Gewollten" und „Zugelassenen" unterscheidet.

Noch eine andere Frage von grundsätzlicher Bedeutung wird in diesem Zusammenhang heute oft falsch oder unzulänglich beantwortet. Leben und körperliche Integrität sind zwar menschliche Werte, aber nicht unmittelbar sittlich unbedingt verpflichtende Werte. Die Ehrfurcht vor dem Leben und seiner individuellen und erblichen Ganzheit ist eine Tugend; aber sie verlangt nicht die absolute Unantastbarkeit beider. Niemand weiß das deutlicher als der Christ, dem dies eindrucksvoll im Neuen Testament gesagt ist (Joh. 12, 25; 15, 13). Die Frage ist durchaus angebracht, ob nicht — bei allem Respekt vor

der sittlichen Leistung ihres Lebenswerks — die „Ehrfurcht vor dem Leben" in unserm Zusammenhang bei Albert Schweitzer oder die Wertung des „gewaltlosen Widerstandes" bei Gandhi einen Akzent tragen, der dem Evangelium fremd ist. Noch mehr Zurückhaltung ist geboten gegenüber dem „Ethos", das sich heute so oft in Forderungen nach dem Verzicht auf atomare Kampfmittel zu Wort meldet. Urteilsfähige schätzen, daß wir in Deutschland in jenen Jahren, seit atomare Waffen unser Leben gefährden, mit Millionen von Abtreibungen zu rechnen haben. Wie ist das horrende Mißverhältnis zu erklären zwischen der Gelassenheit, mit der diese Tatsache unter allen Umständen eindeutig unsittlicher Verletzung von Leben und Integrität in unserm Volk hingenommen wird — selbst wo sie bekannt ist —, und der bis an die Grenze der Massenhysterie gehenden Entrüstung über die Gefahren, denen unser Leben durch atomare Waffen ausgesetzt ist? Oder verbindet nicht doch beide Haltungen weitgehend oft jener „praktische Materialismus", auf den in unserm Zusammenhang Pius XII. immer so eindrucksvoll hinweist?

Gewaltanwendung in der Heilsordnung

Aber widerspricht nicht solches naturrechtliche Argumentieren dem, was die Schrift über die Gewaltlosigkeit des Christen sagt? — Auch hier gibt es Auffassungen, die zur traditionellen katholischen Lehre in einem unklaren Verhältnis oder Widerspruch stehen. Sie geraten in die Gefahr des theologischen Schwärmertums oder erliegen ihr oder begünstigen es. — Wer etwas Ahnung von unserer seelsorglichen Situation hat, weiß, ein wie verbreitetes Schwärmertum sich heute an den Rüstungsproblemen entzündet. Fast jeder Tag trägt einem Produkte dieser Bewegung — Verbindungen der Rüstungsfrage mit Visionen, Apokalypsekommentaren, konvulsionistischen Versammlungen und Schlimmeres — auf den Schreibtisch.

Gewiß ist die staatliche Zwangsgewalt eine Folge des Sündenfalls. „Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, würden meine Diener kämpfen" (Joh. 18, 36). Und ebenso gewiß bedient sich Christus der Herr zur Verwirklichung seines Reiches nicht unmittelbar der Zwangsmittel des Staates: Er verzichtet auf die Geltendmachung eines Rechtes zur Gewalt: „Stecke Dein Schwert in die Scheide" (Joh. 18, 11); immerhin: „Oder meinst du ich könnte meinen Vater nicht bitten und er würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel zu Hilfe schicken" (Mt. 26, 53)! Er macht sein Beispiel auch zum Gebot an seine Jünger: „Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen; sondern wenn dich jemand auf deine rechte Wange schlägt, so halte ihm auch die andere hin" (Mt. 5, 39). Was ist hier zu unserer Frage gesagt?

Positiv sicher dies, daß auch seine Jünger sich in der Durchsetzung seines Reiches nicht unmittelbar der staatlichen Machtmittel bedienen sollen. Sie haben das oft genug vergessen; und darum muß es ihnen immer wieder gesagt werden, wie der Herr selbst es den schwer begreifenden Seinen gesagt

hat. Die Kirche darf sich weder zu ihrer Ausbreitung in der Welt solcher Waffen bedienen, noch vom Staat verlangen, daß er sie zu diesem Ziel führt — dafür ist der Staat nicht da; und in diesem Sinn geht es bei der Geltendmachung staatlicher Zwangsgewalt nicht um „christliche Werte". — Auch die einzelne Person ist in der Nachfolge Christi unter Umständen dazu aufgerufen, auf die Geltendmachung eines unzweifelhaften Rechtes zur gewaltsamen Verteidigung um eines höheren christlichen Wertes willen freiwillig zu verzichten: etwa um der Gleichförmigkeit mit dem Erlöser willen in der leidenden Hingabe des eigenen Lebens — wie viele Martyrer. Dabei ist der Fall, wo ein Mensch das tut, klar zu unterscheiden von jenem andern, wo er durch die Umstände gezwungen, gar kein Recht hat, von seinem Verteidigungsrecht Gebrauch zu machen. Solche Situationen, wo das Ertragen der Gewalt zur Forderung des höheren Rechtes wird, sind möglich, ohne daß sie etwas unterscheidend Christliches an sich haben.

Indem die Kirche als Ganzes und in ihren Gliedern, die unter Umständen von ihrem Haupt in diese Situation seiner Nachfolge freiwilliger Hingabe ihres Lebens gestellt werden, diese Nachfolge des Herrn vollzieht — eine Hingabe, zu der grundsätzlich jeder in ihr bereit sein muß! —, verwirklicht sie hier auf Erden, soweit das irdisch möglich ist, die Überwindung jenes Schuldzusammenhangs, in dem die staatliche Zwangsgewalt steht. Je christlicher die Menschen sind, um so mehr geht jener rechtswidrige Wille unter, dessen Vorliegen die Voraussetzung dafür ist, daß staatliche Zwangsgewalt überhaupt wirksam wird.

Es hieße aber die biblischen Aussagen ganz entscheidend mißverstehen, wenn diese „Verwirklichung Seines Reiches", die Vollwirklichkeit der Erlösung hier auf Erden bereits als eine paradiesische Ordnung zu erwarten wäre, bei der die staatliche Gewalt, auch die staatliche Zwangsgewalt, hinfällig würden. Das ist eine offenbar unmögliche Eschatologie. Darum bleibt Röm. 13, 4 in Kraft: Die Obrigkeit „ist Gottes Dienerin zum Besten für dich. Wenn du Böses tust, sollst du dich fürchten. Nicht sinnlos trägt sie das Schwert; sie ist ja Gottes Dienerin, Rechtsvollstreckerin zur Bestrafung dessen, der das Böse tut." — Es geht nicht an, dieses Wort spiritualistisch so zu verflüchtigen, wie es heute manche schwärmerische Exegese tut, die vergessen hat, daß in Christus das Wort „Fleisch" geworden ist und nicht Geist — oder was sie Geist nennt. — Es geht auch nicht an, es so zu verkürzen, wie es — nicht ohne hierin einer spiritualistischen Eschatologie zu erliegen — in unserm Zusammenhang Reinhold Schneider getan hat. Und es geht endlich nicht an, wie Walter Dirks es tut, den im guten Glauben vorgetragenen theologischen Irrtum Schneiders — bei persönlicher Distanzierung von seiner Auffassung — als „Einstieg ins Narrenschiff, statt in den Flugzeugträger", der der christlichen Wahrheit „näher" stehe als die Haltung der „bewaffneten Ausbreiter oder Verteidiger christlicher Werte", theologisch zugleich zu verharmlosen und zu verklären.

Es gehört zu den Verpflichtungen des Staates, jene Rechtsordnung zu

schützen, die, wo sie erhalten bleibt, zugleich auch die menschenwürdigsten Voraussetzungen eines Entscheids zu einem Leben aus dem Glauben, also gemäß der Bergpredigt und Nachfolge Christi, im Reiche Gottes und in der Kirche schafft. Es ist für das Leben der Kirche in dieser Welt nicht gleichgültig, ob der Staat diese Voraussetzungen schafft oder nicht. Zwar kann Kirche sich auch ohne diese Voraussetzungen aus Gottes Gnade in dieser Welt entfalten: sie sind weder die einzigen, noch die notwendigen, noch die entscheidenden Voraussetzungen ihres Lebens in dieser Welt: Wenn aber der Staat seine Pflicht zur Verteidigung einer Rechtsordnung, die diese Voraussetzungen mitenthält, nicht erfüllt, dann ist er durch diese Möglichkeiten der Gnade nicht entschuldigt. Und die christlichen Staatsbürger, die die pflichtgemäße Verteidigung unterließen und dann an diesen Folgen zu leiden hätten, würden ihre Situation grotesk verkennen, wenn sie glaubten, in solcher Lage in größerer Nähe zum Geist der Bergpredigt oder des heiligen Franziskus oder der Martyrerkirche zu stehen. Sie ständen vielmehr genau in der größten Nähe zu jener mittelalterlichen und neuzeitlichen „Kreuzzüglern", die Staat und Reich Gottes nicht deutlich zu unterscheiden vermochten — nur daß sie, während jene die Kirche zum Staat zu machen in Gefahr waren, jetzt versucht sind, den Staat zur Kirche zu machen. —

Der Mut, unter Aussicht auf millionenfache Zerstörung menschlichen Lebens in der heutigen Situation das Opfer atomarer Rüstung zu bejahen, kann der Haltung des heiligen Franziskus innerlich näherstehen und mehr Geist vom Geist der Theologie des Kreuzes atmen als ein Denken, das naturrechtliche Prinzipien vorschnell einem undurchdachten Theologumenon opfert: wie es heute in breiter Front evangelische Pfarrer und Theologen tun. Was sie opfern, ist ein gut Stück gemeinsamer christlicher Substanz — und man kann in diesem Zusammenhang Männern wie Emil Brunner, Thielicke, Künneth und Asmussen nicht dankbar genug dafür sein, daß sie dem mit aller Kraft widersprechen.

Die sittliche Meisterung der atomaren Kraft

Der Einsatz atomarer Kampfmittel ist nicht „unbedingt" unvereinbar mit den sittlichen Grenzen des staatlichen Verteidigungsrechtes. Das „unbedingt" besagt hier, daß es unsittliche Einsätze gibt. Wer die vorstehenden Ausführungen gelesen hat, kann sich eine Menge solcher Art ausdenken. Es soll hier nicht die These verteidigt werden, daß einige davon in westlichen militärischen Planungen keinen Platz hätten. Gerade hier liegt das echte ethische Problem. Waffentechnik und militärische Planung im Zusammenhang mit den atomaren Kräften haben sich in Ost und West teilweise ohne Bindung an jene sittlichen Grenzen entwickeln können, deren verpflichtenden Charakter die Kirche „sei es gelegen oder ungelegen" West und Ost immer wieder ins Gewissen zu rufen hat. Wer jedes Mitmachen in Produktion, Experiment, militärischer Planung, im Einsatz atomarer Kampfmittel

von vornherein und unter allen Umständen als Sünde verwirft, macht sich die Sache zu leicht. Die lehrende Kirche hat das nicht getan. Pius XII. hat den atomaren Angriffskampf als Kriegsverbrechen verworfen. Er hat die atomare Verteidigung unter bestimmten Umständen als möglich hingestellt „Was wir hier gesagt haben, gilt vor allen Dingen für den ‚ABC-Krieg': den atomischen, biologischen und chemischen. Die Frage, ob er schlechthin notwendig werden kann, um sich gegen einen ABC-Krieg zu verteidigen, sei hier nur gestellt. Die Antwort läßt sich aus denselben Prinzipien ableiten, die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist."[7] „Ist der moderne „totale Krieg", besonders der ABC-Krieg, grundsätzlich erlaubt? Es kann kein Zweifel darüber bestehen, namentlich wegen der Schrekken und unermeßlichen Leiden, die durch den modernen Krieg hervorgerufen werden, daß es ein der strengsten nationalen und internationalen Sanktionen würdiges Verbrechen darstellt, ihn ohne gerechten Grund zu entfesseln (das heißt: ohne daß er durch ein evidentes Unrecht von äußerster Schwere, das auf andere Weise nicht verhindert werden kann, aufgezwungen ist). Man kann die Frage nach der Erlaubtheit des Atomkrieges, des chemischen und bakteriologischen Krieges grundsätzlich nur für den Fall stellen, daß er als unvermeidlich zur Selbstverteidigung unter den angegebenen Bedingungen beurteilt wird ..."[8] „Wenn im Rahmen der angegebenen Grenzen, ein moderner Krieg (ABC) überhaupt gerechtfertigt werden kann und tatsächlich gerechtfertigt ist, ..."[9]

Das Drängen des Papstes auf Vereinbarungen, die jede atomare Kampfmittel ächten, hat seine Voraussetzung darin, daß er der Meinung ist, daß es nicht schon in sich unsittlich ist. Das gibt erst seinen Worten in der Weihnachtsansprache 1956 ihr volles Gewicht, wo er sagt: „Wenn also eine Volksvertretung oder eine durch freie Wahl zustande gekommene Regierung in äußerster Not mit den legitimen Mitteln der Außen- und Innenpolitik Verteidigungsmaßnahmen beschließt und die nach ihrem Urteil notwendigen Dispositionen dazu trifft, so handelt auch sie nicht unmoralisch, so daß ein katholischer Bürger sich nicht auf sein Gewissen berufen kann, um den Wehrdienst zu verweigern und die vom Gesetz festgelegten Pflichten nicht zu erfüllen."[10] Diese Worte sind in eine konkrete Situation hinein gesprochen, in der mit Berufung auf die Gefahren atomarer Kriegführung dieses Verweigerungsrecht behauptet worden war. Daran kommt weder Herr Rest noch Herr Nellen vorbei. Man kann nicht dem Feststellungsantrag der SPD zustimmen, daß „atomare Sprengkörper jeder Art Werkzeuge der blinden Massenvernichtung sind und ihre Anwendung keine Verteidigung, sondern unberechenbare Zerstörung allen menschlichen Lebens bedeutet" und noch in Übereinstimmung mit den Worten des Papstes bleiben.

---

[7] Ansprache an die Teilnehmer der sechzehnten Sitzung des internationalen Dokumentationsbüros für Militärmedizin 19. Oktober 1953, Acta Apostolicae Sedis 45 (1953) 744ff.
[8] Pius XII., 30. 9. 1954; vgl. Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 76.
[9] Pius XII.; vgl. Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 77.
[10] Pius XII., 23. 12. 1956. — Vgl. Herder-Korrespondenz 11 (1956/57) 178.

Auch sein oft mißbrauchtes Wort: „Wenn die Indienststellung dieses Mittels eine solche Ausdehnung des Übels mit sich bringt, daß es sich der Kontrolle des Menschen völlig entzieht, muß seine Anwendung als unsittlich verworfen werden“[11] bedeutet nur, daß seiner Auffassung nach solche unsittlichen Einsätze atomarer Art möglich sind. — Das ist dann der Fall, wenn entweder keine primäre Abstellung der Waffe auf die Abwehr des Angriffs — unter Schonung der nicht in der Aggression Stehenden — oder keine Abwägung der schädigenden Folgen des Einsatzes gegenüber den Folgen des Verzichtes auf ihn mehr möglich ist. Die Tatsache, daß heute nicht alle Auswirkungen atomarer Explosionen schon hinreichend bekannt sind, bedeutet nicht, daß die hier geforderte Kontrolle völlig unmöglich ist. Auch die Stellungnahmen der Fachwissenschaft, die dem Papst vor seinen zwischen erlaubten und unerlaubten atomaren Gewaltanwendungen unterscheidenden Ausführungen sehr genau bekannt waren, zwingen nicht dazu, das anzunehmen. Ein in diesem Zusammenhang so Zuständiger wie Weizsäcker hat das in seinen Ausführungen zur Theorie der „abgeschreckten Abschreckung“ in „Die Zeit“ (22. 5. 1958 Nr. 21) zum Ausdruck gebracht.[12] Es ist nach dieser Theorie, die längst keine bloße Theorie mehr ist, „möglich, eine Disziplin in der Verwendung der Atomwaffen zu entwickeln“. — „Es ist technisch möglich, Atomwaffen begrenzt einzusetzen.“ Weizsäcker nennt die Männer, die hinter diesen Sätzen stehen, „kluge und verantwortungsbewußte Menschen“. Wer die ethische Diskussion in führenden katholischen amerikanischen Zeitschriften zu unserer Frage kennt, weiß, daß diese Gedanken in den USA seit Jahren vorgetragen und ausführlich begründet werden, auch von Männern, die wie T. E. Murray selbst der Atom-Energie-Kommission angehörten oder die als moraltheologische Berater den Fachwissenschaftlern zur Verfügung standen.[13] Der Erzbischof von Westminster faßte in seiner Osterpredigt dieses Jahres seine Ausführungen, die unter bestimmten Kautelen sowohl die Produktion, wie das Experiment wie den Einsatz atomarer Waffen für sittlich verantwortbar erklären, so zusammen: „Wir glauben nicht, daß es schlüssig bewiesen ist, daß man sich keine Umstände vorstellen kann, in denen selbst für den Einsatz der stärksten atomaren Waffe ein legitimes Ziel möglich ist.“

Nochmals: es wäre gewiß nicht einfach, wenn man sich nur mit der Frage auseinanderzusetzen hätte, was — da jede atomare Gewaltanwendung unsittlich sei — noch für Möglichkeiten für den Fall des ungerechten Angriffs bleiben. Es bliebe wohl auch dann noch etwas mehr und etwas anderes zu tun, als King Hall meint. — Müssen wir aber bei den atomaren Waffen die altgewohnten Unterscheidungen, wann der Einsatz erlaubt ist, wann nicht, wiederholen, dann ist die Frage unverhältnismäßig schwerer. Für den Ethi-

[11] Pius XII., 30. 9. 1954. — Vgl. Herder-Korrespondenz 9 (1954/55) 76 f.

[12] Sonderdruck: Mit der Bombe leben. Die gegenwärtigen Aussichten einer Begrenzung der Gefahr eines Atomkrieges. Hamburg 1958, Die Zeit (24 S.).

[13] Vgl. Literatur.

ker nicht minder als für den Politiker und den Techniker. Jede verkürzende Antwort auf die Frage nach der sittlichen Tragbarkeit atomarer Waffenverwendung erschwert das unbedingt notwendige Zusammenwirken dieser drei verantwortlichen Gruppen. Es ist auch eine Belastung, wenn führende Wissenschaftler sich grundsätzlich der Hilfe bei der Erstellung atomarer Waffen versagen, deren Einsatz von ihnen selbst unter bestimmten Umständen für verantwortbar gehalten wird. Dieses Sichversagen kann schuld daran werden, daß in einem Ernstfall tatsächlich Einsätze erfolgen, die unterblieben wären, wäre die Bereitschaft zur Mitarbeit da gewesen — mit der Ersparung von viel Leid für viele Menschen, das zu vermeiden die, die es zulassen zu müssen glaubten, keinen andern technischen Weg wußten.

Das Wagnis nimmt uns keiner ab. Mit Recht schreibt Weizsäcker im zitierten Zusammenhang: „Wer sicher zu wissen behauptet, wie die Katastrophe vermieden werden kann, beweist schon dadurch seine Unglaubwürdigkeit, genau wie der, der sicher zu wissen behauptet, daß die Katastrophe unvermeidbar sei. Wir müssen handeln, ohne die Folgen vorher zu wissen."

Niemand aber ist zu dieser sittlich, politisch und technisch überaus komplizierten Entscheidung unmittelbar weniger imstande als ein emotional aufgepeitschtes Volk.

ZEITBERICHT

Verfolgte Kirche — Junge englische Katholiken

Verfolgte Kirche

Wenn man im „Rotbuch der verfolgten Kirche" Kapitel um Kapitel durcharbeitet, kommt einem neu die ganze Schwere der Verfolgung zum Bewußtsein, der die Kirche im Osten ausgeliefert ist (Recklinghausen o. J. [1958], Paulus-Verlag, DM 19,80). Von der Oder bis Wladiwostok und Shanghai reicht diese Verfolgung, und erst vor der Weltkarte zeichnet sich ihr ganzes Ausmaß ab: nahezu halb Europa und halb Asien sind ihr ausgeliefert: Estland, Lettland, Litauen, die Ukraine, Polen, die Tschecho-Slowakei, Albanien, Bulgarien, Ungarn, Jugoslawien, China, Nordkorea, Nordvietnam und nicht zuletzt der Herd der Gewaltherrschaft: die Sowjetunion selbst.

Die Verfolgung der Kirche ist dabei keineswegs eine stille, die nur darauf auswäre, die Jugend zu gewinnen und die Kirche auf den Aussterbeetat zu setzen; wenn die Methoden im einzelnen auch von Land zu Land und je nach den Umständen wechseln. In all den genannten Ländern gibt es eine unabsehbare Menge von Martyrern, deren genaue Zahl Gott allein kennt. Zwar versuchen die Sowjets die übrige Welt durch ihre Propaganda zu täuschen, und leider haben sie in gewissen Kreisen auch gerade Deutschlands damit Erfolg; aber niemand, der sachlich und unvoreingenommen die Tatsachen prüft, wird sich darüber hinwegtäu-

schen lassen: nie gab es ein ruchloseres System der Freiheitsberaubung, einen planmäßigeren Versuch, alles auszurotten, was dem Menschen Halt und Hoffnung in diesem Leben schenkt; und in der Kirche trifft der Bolschewismus bei diesem Unternehmen auf seinen entschiedensten Gegner.

Die Kirche hat in diesem Kampf wie immer in Zeiten der Verfolgung nicht nur Siege errungen. Sie erleidet auch die Schmach der Niederlage, den Abfall bei Priestern und Laien. Man denke nur an den in allen Ländern unter der Sowjetherrschaft gebildeten Verband patriotischer Priester. Immerhin ist deren Zahl klein; größer, wesentlich größer ist die Zahl derer, die um ihres Glaubens willen Gefängnis, Verbannung und Tod auf sich nahmen. In Litauen gab es einmal 3 Erzbischöfe und 8 Bischöfe, 1500 Priester und 900 Kapellen und Kirchen. 1953 waren alle Bischöfe bis auf einen, den 80jährigen Bischof von Panevezys, ausgewiesen (3), im Gefängnis, verbannt oder in Gefängnissen gestorben. Seither konnten mit Erlaubnis Roms zwei Bischöfe geweiht werden. Von den 1500 Priestern waren 1954 noch 400 im Land, die übrigen waren, soweit sie nicht schon unter deutscher Herrschaft außer Landes gegangen waren — das waren nicht viele —, eingekerkert, deportiert, hingerichtet.

Wir bringen aus dem „Rotbuch der verfolgten Kirche" eine Aufstellung der Verluste der Kirche in Rumänien, die ihrerseits aus der *Documentation catholique* vom 20. September 1953 übernommen ist:

	1945	1953
Apostolischer Nuntius	1	ausgewiesen
Erzbischöfe und Bischöfe	12	alle eingesperrt, verurteilt, deportiert. 3 im Gefängnis gestorben.
Priester und Ordensleute	3331	1405—1455 ermordet, 250 tot oder verschleppt, 200 in Zwangsarbeitslagern und 200 im Gefängnis.
Kirchen und Kapellen	3795	700 stehen den Katholiken des lateinischen Ritus noch zur Verfügung. Alle Kirchen des byzantinischen Ritus (2734) den Orthodoxen übergeben; 300 von den Lateinern übernommen.
Pfarreien	2490	683 des lateinischen Ritus bestehen noch. Alle Pfarreien des byzantinischen Ritus (1807) wurden den Orthodoxen übergeben.
Ordensniederlassungen	160	25 bestehen noch (zu 85% aufgehoben).
Katholische Knabenschulen (28000 Schüler)	244	Alle aufgehoben
Katholische Mädchenschulen (23000 Schülerinnen)	152	Alle aufgehoben
Karitative Einrichtungen	160	Alle aufgehoben
Katholische Zeitungen und Zeitschriften	30	Alle aufgehoben

Rumänien ist nur ein Land unter den vielen, die unter der Sowjetherrschaft schmachten. Wenn man von Ländern spricht, vergißt man nur zu leicht, daß es sich dabei in Wirklichkeit um lebendige Menschen handelt, um ihr Glück in Heim und Familie, um ihre Liebe und ihre Sorgen, um ihre Verantwortung und Schuld, um ihr ewiges Leben, das in dieser Welt zu gewinnen ist. So sei die Zahl der Menschen genannt, soweit sie für die einzelnen Länder feststellbar ist:

Estland	1 Million	Ungarn	9,6 Millionen
Lettland	2,1 Millionen	Jugoslawien	15,8 „
Litauen	3 „	China	475 „
Polen	32,2 „	Nordkorea	9 „
Tschechei	12,6 „	Vietnam	11 „
Albanien	1,15 „	Sowjetunion	210 „
Bulgarien	7,2 „	Insgesamt	789,65 „

Schätzt man die Zahl der Weltbevölkerung heute auf rund 2,75 Milliarden, dann befindet sich nahezu ein Drittel der Weltbevölkerung unter der Herrschaft des Kommunismus. Nun sind zwar nicht alle diese Menschen in gleichem Maß von innerer Not betroffen — jene in den weiten Landstrichen Innerasiens vermutlich weniger als die in den hochkultivierten Städten der deutschen Sowjetzone, deren 18 Millionen nie vergessen werden dürfen —, aber wenn auch nur ein Bruchteil dieser Menschen innerlich unglücklich und ohne Hoffnung ist, weil sie keinen Ausweg aus der Not ihres Gewissens sehen, weil das heiligste Gut, das sie besitzen, ihre Religion und ihr Glaube, von einem unmenschlichen System bedroht sind, dann wäre es gegen unser christliches Gewissen, zu tun, als ob alles in Ordnung sei. Die millionenfache Not der vom Bolschewismus geknechteten Gewissen bleibt eine erschütternde Mahnung, die uns nie ruhen lassen darf.

Junge englische Katholiken

Ein überraschendes Ergebnis hatte eine Umfrage, die von der Englischen Katholischen Arbeiterjugend veranstaltet wurde. Die Umfrage beschränkte sich auf die Städte, und zwar wieder auf Städte mit Gruppen der englischen CAJ im eigentlichen England und Wales. In diesen Gebieten bildet die Stadtbevölkerung 79% der Gesamtbevölkerung. (Der Anteil der Katholiken an der englischen Gesamtbevölkerung entspricht aber nicht den Zahlenwerten der Städte.)

Zunächst überrascht der hohe Anteil der jungen Katholiken an der städtischen Gesamtbevölkerung. Er beträgt für London wie für die Provinzstädte rund 20% (die genauen Zahlen schwanken zwischen 19% und 21,5%). In der Grafschaft London bildet die Themse eine seltsame Scheidungslinie: während der katholische Anteil in den Städten südlich der Themse, in der Erzdiözese Southwark, bedeutend schwächer ist, erreicht er in ihrem Norden, in der Erzdiözese Westminster, oft über 40%. In den übrigen Provinzstädten liegt der katholische Anteil zwischen 15 und 23%; in Liverpool übertrifft er mit 47% sogar den der Anglikaner, die 44% der Bevölkerung ausmachen.

Ähnlich überraschend ist die Teilnahme der jungen Katholiken am kirchlichen Leben. 73% gehen wenigstens einmal wöchentlich zur Kirche. Von den 15- bis 24jährigen praktizieren nur 11% nicht. Der Besuch des Sonntagsgottesdienstes weist nach Städten Schwankungen auf. Er ist sehr rege in Nottingham (69%), in Liverpool (84%), in Leeds (85%). In London sind es etwa 60%. Wie anderswo ist die Beteiligung auch nach dem Geschlecht verschieden: einem wöchentlichen Kirchenbesuch der weiblichen Arbeiterjugend von 77% stehen 67% der männlichen Arbeiterjugend gegenüber.

Aufschlußreich ist der Einfluß der Schule und der katechetischen Unterweisung auf die religiöse Praxis. Sie erhellt aus folgender Statistik:

Teilnahme an der heiligen Messe	regelmäßig	unregelmäßig	keine
Jugendliche, die die Katholische Schule und den Religionsunterricht besuchen:			
Jungen	86%	9%	5%
Mädchen	86%	9%	5%
Insgesamt	86%	9%	5%

Jugendliche, die den Religionsunterricht, aber keine Katholische Schule besuchen:

Jungen	68%	14%	18%
Mädchen	79%	21%	—
Insgesamt	74%	18%	8%

Jugendliche, die weder eine Katholische Schule noch den Religionsunterricht besuchen:

Jungen	16%	36%	48%
Mädchen	36%	28%	36%
Insgesamt	25%	33%	42%

(Informations Catholiques Internationales. i. Juni 1958, 26.)

UMSCHAU

München 1869 — 1958

Aufbruch zur modernen Kunst

Man mag München für konservativ halten. Künstlerisch unfruchtbar war diese Stadt nicht. Das zeigt die große Schau, „München 1869—1958. Aufbruch zur modernen Kunst", die man aus Anlaß des 800jährigen Jubiläums der Stadt im Haus der Kunst veranstaltet. Diese Schau verbindet den Rückblick in die Vergangenheit mit der Jahresausstellung deutscher Malerei der Gegenwart und macht damit in einzigartiger Weise Richtung und Gesetz der geistigen Bewegung sichtbar, die in die Moderne führt.

Eine Rekonstruktion der „I. internationalen Kunstausstellung 1869 im Königlichen Glaspalast zu München" eröffnet die große Veranstaltung, die zusammen mit den Bildern der Neuen Pinakothek das Haus der Kunst ganz in Anspruch nimmt. Leibl und sein Kreis bildet dabei eine eigene Themengruppe. Vom Jugendstil zum Blauen Reiter heißt der wohl aufschlußreichste Teil der Ausstellung, dem sich die Fülle der Bilder gegenwärtiger Künstler anschließt.

Die „I. internationale Ausstellung im Königlichen Glaspalast" zeigt, wie der Mensch des 19. Jahrhunderts, nachdem die Metaphysik weithin zerschlagen war, sich an seinen eigenen geistigen Schöpfungen zu orientieren suchte. Man wollte — wie sich der Kultusminister von Gresser bei seiner Eröffnungsansprache ausdrückte — „die Bestrebungen und Leistungen auf dem Gebiete der Kunst in einem großen Rahmen übersehen" (Katalog S. 17);[1] denn man wußte hinter der Kunst ein Geheimnis, das Geheimnis des Menschen nämlich. Und dieses Geheimnis suchte man in den Griff zu bekommen. Die Weltausstellungen des Jahrhunderts stellen die führenden Versuche dieser Art dar. Die Schau im Glaspalast wollte den Weltausstellungen gleichkommen. Man bemühte sich, international zu sein und Vollständigkeit zu erreichen. So stellt man bei dieser Revue im Glaspalast über 4500 Werke aus, von denen heute 121 Bilder aufs neue zusammengetragen sind, um die Vergangenheit zu repräsentieren. Was man im Jahre 1869 bot, war Bildmaterial, über dessen Bedeutung man sich im unklaren blieb.

Die Situation in München zur Zeit der „I. internationalen Ausstellung im Königlichen Glaspalast" gibt am besten ein Brief Courbets wieder: „. . . In Deutschland ist gute Malerei so gut wie unbekannt. Man ist dort ganz im Negativen der Kunst befangen; eines der

[1] Der reichbebilderte Katalog zählt 515 Seiten. Leiter des historischen Teils der Ausstellung: Generaldirektor Prof. Dr. Kurt Martin. Durchführung und Gestaltung, Katalog und Einführungstexte: Dr. Siegfried Wichmann. Mitarbeiter: Dr. G. Ritz, Dr. P. Beye und Dr. K. v. Etzdorf.

wichtigsten Dinge ist in ihren Augen die Perspektive; man spricht den ganzen Tag davon. Weiterhin spielt die genaue Wiedergabe der historischen Kostüme eine große Rolle. Die Malerei ist ganz nahe an die Anekdote geraten. Die Wände Münchens starren von Fresken, so daß der Eindruck entsteht, man habe alles mit Tapeten überklebt, mit roten, blauen, grünen, gelben und rosafarbenen Mänteln etc., hier ist ein König, der einen Eid leistet, dort dankt einer ab, wieder ein anderer unterzeichnet einen Vertrag, einer heiratet, der andere stirbt etc.... Bei alldem haben sich Leute wie Cornelius, Kaulbach, Schwind usw. überlebt, ..." (29).

Selbst Peter Cornelius nannte selbstkritisch den Historizismus eine „Mumienbeschwörung" (23). Es mag sein, daß diese Charakterisierung auf die Bilder Kaulbachs und Rambergs, Pilotys und Steinles zutrifft. Spitzweg und Leibl werden durch diese Beschreibungen und Begriffe nicht immer erfaßt; denn in den Werken dieser Künstler ist eine neue Wirklichkeitserfahrung spürbar, die weit über jeden Traditionalismus hinausführt. „Ich will nur malen, was wahr ist, und das hält man für häßlich, weil man nicht mehr gewohnt ist, etwas Wahres zu sehen" (81). Dieser Satz Leibls spricht auch die Anliegen Courbets aus. Man will die Wirklichkeit, nicht Kostüm und Idee. Jedoch ist der Realismus Leibls zurückhaltender als die zupackende Art Courbets. Nicht der Arbeiter kennzeichnet seine Bildwelt, sondern der Landmann Oberbayerns. Der Realismus besaß also nicht nur in Frankreich große Vertreter, sondern zeigte auch in München Werke von hohem Rang.

Allerdings teilt der Hauptkritiker der damaligen Ausstellung — Karl von Lützow — sein Urteil mit Julius Meyer, der in seiner Geschichte der französischen Malerei schrieb: „Der kalte klare Luftzug der Prosa geht durch die Werke Courbets und läßt keinen Hauch von Poesie, keine warme gemütliche Stimmung herein; jeder Schleier wird abgerissen und ein elendes Leben steht in heller Nacktheit vor den Augen ... Nicht darauf kommt es Courbet an, den besonderen Charakter bestimmter Lebenskreise zu veranschaulichen, sondern dieses niedere und gewöhnliche Dasein, diese lebensgroßen Bauern, Proletarierfamilien, Leichenbegängnisse usf. zeigen sich in der ganzen Plattheit ihrer trostlosen Realität, wie wenn sie nur bezeugen wollten, daß es auch solche Menschen auf der Welt gebe" (23). Andere nannten sogar die Künstler der Schule von Barbizon „Spinatmaler" (ebd.).

Das, was man sich damals gegenseitig vorwarf, war der Materialismus. Courbet erwähnt die „rosafarbenen Mäntel mit Seidenstrümpfen, mit Reitstiefeln und Wämsern", J. Meyer die „lebensgroßen Bauern, Proletarierfamilien, Leichenbegängnisse". In diesen Bildinhalten aber lagen zunächst gar nicht die Probleme der Malerei dieser Zeit, sondern in der Form. Was nämlich damals wie heute den Zeitgenossen zu erkennen schwer fällt, ist die Qualität der Kunstwerke. Denn man mag durchaus zugestehen, daß der Realismus das Stoffliche besonders kultiviert. Die Verwandtschaft des Künstlers zur Sache jedoch läßt ihn den „erstaunlichen Anblick der Dinge" (Baudelaire) treffen. Der Realist liebt die Welt; aber diese Welt ist groß und eindringlich, sie besitzt Bedeutung. Darin besteht die Größe dieser Malerei, die den Realismus über den Historizismus hinaushebt. Wo die zeitgenössische idealistische Malerei diesen „erstaunlichen Anblick der Dinge" erreicht, wie zum Beispiel im „Pan im Schilf" von Böcklin, kommt sie ihm gleich oder übertrifft ihn sogar.

Wir unterscheiden heute ohne größere Schwierigkeit die nichtssagenden oder sentimentalen Machwerke des Realismus und Historizismus von den wertvollen Bildern der Zeit. Die modernen Bilder zu beurteilen — und es soll noch darüber gehandelt werden — scheint für uns heute ebenso schwer, wie für die Besucher der I. internationalen Ausstellung die Bewertung der damaligen Produktion.

München bot jedoch allen Unterkunft, den Historizisten sowohl wie den Realisten. Ja, mit Hilfe des Initiators der Ausstellung im Glaspalast — Eduard Schleich d. Ä. — konnte der fortschrittliche Realismus sogar einen Triumph erzielen. Courbet berichtet davon an Castagnary: „Die Sache hat geklappt! Auf Vorschlag der Münchener Künstler und des Preisausschusses bin ich" (und ebenso Corot) „soeben von Seiner Majestät dem König von Bayern zum Ritter des Michael-Verdienst-Ordens erster Klasse ernannt worden" (31).

Der französische Realismus hat also in München tiefen Eindruck hinterlassen. Dagegen ist der Impressionismus an den Münchener Malern nahezu spurlos vorübergegangen. Die Stadt leistete jedoch einen anderen — nicht weniger wesentlichen — Beitrag zur Bewältigung moderner Probleme: Sie kultivierte den Jugendstil und erfand die abstrakte Malerei.

Den Jugendstil repräsentiert die Fassade des „Ateliers Elvira" von Endell und die kunstgewerblichen Arbeiten von Obrist, Riemerschmid und Stuck. Die Wochenzeitschrift „Jugend" und die Künstler des „Simplizissimus" mit Gulbransson an der Spitze machten sich seine Ideen zu eigen. Die Künstlervereinigung der „Scholle" und von „Neu-Dachau" (mit Hölzel) arbeiteten im Sinne des Jugendstils. Überall bestimmte nun eine teigige Ornamentik die Gestalt, die das „florale Erlebnis" zum Ausdruck bringen sollte. Selbst die Gedichte und Schriften von Stephan George verraten den gleichen Geist.

Es läßt sich jedoch nicht übersehen, daß die Kultivierung „herber Jugendlichkeit sprossender Blattknospen" sehr bewußt und gewollt gemacht wurde. Das Vegetative verband sich mit einem eigenartigen Intellektualismus, der die Zeit reif für die abstrakte Kunst werden ließ. In der Ausstellung des „Blauen Reiters" verhalf Kandinsky dieser Kunst zum Durchbruch.

Es ist das Verdienst der Ausstellungsleitung den Übergang vom Jugendstil zur abstrakten Kunst glänzend dokumentiert zu haben. So hat man ein Zimmer rekonstruiert, dessen Einrichtung ganz von Riemerschmid geschaffen ist. Eckermanns Schriften sind zu sehen und die Karrikaturen des Simplizissimus. Es gibt Plakate von L. Hohlwein, B. Paul und E. Naumann. Schließlich ist der Übergang von der Ornamentik zur Abstraktion in den Kompositionen von Obrist und Endell unmittelbar einsichtig.

Der Vorrang des Kunstgewerblichen im Jugendstil läßt sich ebenso an den Werken ablesen wie die Sehnsucht nach dem Märchen. Außerdem wird man die Herkunft des Jugendstils und der abstrakten Kunst — namentlich Kandinskys — aus der Romantik kaum noch bestreiten können. Zugleich bemerkt man in einigen Werken des Jugendstils auch jene peinliche Pseudoerotik, die der Psychoanalyse so viel Stoff bot.

Alle diese Umbrüche und Wirkkräfte, die von internationaler Bedeutung sind, kann man in der Münchener Ausstellung in besonderer Weise studieren.

Vergleicht man diese stürmische Entwicklung vom Realismus zur Abstraktion, vom „Augenschein" zum „Inbegriff" (K. Leonhard) mit dem zweiten Teil der Münchener Ausstellung, mit dem Querschnitt durch das Schaffen der Gegenwart, so erscheint diese Welt nur wie eine Variation des Erreichten. Eine Fülle von Werken aus allen Teilen Deutschlands — einschließlich der DDR — wird geboten. Wert und Reichtum der Werke sind anzuerkennen. Aber vielleicht sollte man einmal darangehen, die Bilder nach Ausdrucksprovinzen zu ordnen, und über jene zufällige Abfolge der Organisationen (Neue Gruppe — Münchener Secession — Münchener Künstlergenossenschaft) hinaus die vergleichbaren Werke zusammenfassen. Dazu könnte man aus den Beständen der Münchener Sammlungen Meisterwerke ähnlicher Art zwischen die Bilder der schaffenden Künstler hängen, so daß Maßstäbe sichtbar würden. Vielleicht würde dann augenfällig, daß mancher Surrealist, der Jahr für Jahr seine literarischen Pseudovisionen

liefert, künstlerisch nicht über das Niveau der historizistischen „Riesenschinken" Kaulbachs hinauskommt, und das viel Abstrakte die Qualität der Plakate des Jugendstils nicht erreichen. Der Surrealismus setzt Visionäre und Propheten voraus. Die abstrakte Kunst fordert tiefe Naturen, die ganz dem Geistigen leben. Propheten aber waren selbst im auserwählten Volke selten. Geistiger Tiefgang war auch bei den alten Griechen keine Alltäglichkeit. In München jedoch stellt man Jahr für Jahr Bilder in Masse aus, die Kunstformen aufweisen, die nur wenige auszufüllen vermögen. Bahnbrechend Neues aber läßt sich kaum feststellen. Künstler und Werke repräsentieren ein großes Geistspiel. Man hat den Eindruck als warteten sie alle auf eine große Idee und ein umfassendes Anliegen. Manche halten Ausschau nach einem großen Herren; aber alle Horizonte dieser Welt bleiben leer. H. Schade SJ

Brasilianischer Katholizismus

Immer mehr tritt Südamerika mit seinem Reichtum in das Blickfeld des rohstoffarmen Europas. Und dieses erinnert sich wieder, daß der riesige Kontinent schon einmal eine Quelle des Wohlstandes für Europa gewesen ist, zur Zeit der spanischen und portugiesischen Kolonisation. Es war jedoch damals kein einseitiges Nehmen. Europa brachte das Christentum nach Südamerika. Aber es scheint das Schicksal dieses Erdteils zu sein verkannt zu werden. Verkannt wurden die gewaltigen Leistungen der iberischen Kolonisation, verkannt wird auch heute noch die Kraft des Katholizismus. So mag es interessant sein, einmal den Katholizismus des größten katholischen Landes der Welt zu betrachten, Brasiliens.

Brasilien wurde im Jahre 1500 von Pedro Alvares Cabral entdeckt, und gleich in den ersten Tagen zelebrierte der Franziskanerpater Henrique de Coimbra die heilige Messe auf einer kleinen Insel. Wenige Tage danach wiederholte sich die gleiche Feierlichkeit mit größerem Pomp, wobei Pedro Alvares Cabral im Namen des portugiesischen Königs von dem neuentdeckten Land Besitz ergriff, das man Ilha de Vera Cruz (Insel vom Wahren Kreuz) nannte, in der irrtümlichen Annahme, es handle sich um eine große Insel. Im Laufe der Zeit fügten sich die Bande zwischen Brasilien und dem Mutterlande Portugal immer enger. Viele Kolonisten wurden auf die Möglichkeit, sich in Brasilien eine neue und gesicherte Existenz zu schaffen, aufmerksam. Neben guten kamen auch schlechte Elemente ins Land, Menschen, die religiös und moralisch kaum aufbauend oder gar vertiefend wirken konnten. Trotzdem hat der katholische Glaube zutiefst im brasilianischen Volk Wurzeln gefaßt. Er ist auch heute noch deutlich spürbar, und man begegnet ihm auf Schritt und Tritt. Es ist nicht möglich, die große Wohltat der geistigen Einheit, die zweifellos für ein Volk von grundlegender Bedeutung ist, zu übersehen. Temperament und Seele des Brasilianers sind von ihr ganz durchdrungen. Es braucht nicht erst eigens erwähnt zu werden, daß die Missionare an der Schaffung dieser Einheit in ganz hervorragender Weise beteiligt waren.

Freilich ist mit dem Besitz einer solchen Einheit noch nicht alles erreicht; sie muß stets neu erobert werden. Ihr Wert ist dem Durchschnittsbrasilianer verborgen. Noch weniger weiß er, daß man dem ererbten Glauben auf allen Lebensgebieten zum Durchbruch verhelfen muß. Darum wird der Glaube bei ihm zu keinem persönlichen Besitz, ein Umstand, der das gesamte religiöse Leben prägt. Man ist katholisch aus Tradition, weil die Vorfahren es waren und weil die Umwelt es ist. Da man eine so wesentliche Frage, wie sie das Leben aus dem Glauben ist, kaum ins Bewußtsein rückt, so nimmt dieser verschwommene Formen an. Verschwommenheit aber erzeugt Indifferenz. Und so kommt es dann tatsächlich zu jener Gleichgültigkeit in religiösen Dingen, die bisweilen schlimmer ist als völliger Unglaube.

Sehr viele Brasilianer sind religiös gleichgültig, nicht weil sie an der Wahrheit des katholischen Glaubens zweifeln, sondern allein deshalb, weil sie es für unnötig halten, über ihn nachzudenken. Damit wird der Glaube aus dem Verstand verdrängt und dem religiösen Gefühl überantwortet. Man gestaltet das Leben nicht nach den klar erkannten Grundsätzen des Glaubens, sondern nach den jeweiligen Gefühlsregungen, besser: nach Gefühlsschwankungen, die das Ausüben der Religion bestimmen und diese zum Spielball augenblicklicher Stimmungen machen.

Wie konnte es zu dieser religiösen Gleichgültigkeit kommen? Da ist vor allem die ziemlich allgemeine Unwissenheit in religiösen Dingen zu nennen, deren Hauptursache der erschreckende Priestermangel ist. Obwohl die Zahl der Priester in den letzten Jahren gestiegen ist, so deckt sie immer noch nicht die Bedürfnisse. Es war eben nur ein absoluter Anstieg, der von einer ebenso starken Zunahme der Bevölkerung begleitet war. Viele Geistliche sind sodann in den verschiedensten kirchlichen Verwaltungsgebieten und Seminarien tätig und kommen deshalb für eine unmittelbare, ständige Seelsorge kaum in Betracht. Andere sind alt und krank. Der Weltpriesterstand bietet, materiell betrachtet, keine verlockenden Aussichten besonders für das Alter. Viele junge Leute fürchten die lähmende Vereinsamung, die sie mit dem Priesterberuf auf sich nehmen müssen, ein Umstand, der beim Weltgeistlichen oft zu einer wahren Tragödie wird. Die Schuld am Priestermangel trägt der portugiesische Regalismus (Marquis de Pombal!) des 18. Jahrhunderts und der Liberalismus des 19. Jahrhunderts im Verein mit der Freimaurerei und vielen anderen der Kirche feindlichen Strömungen, die sich vor allem nachteilig für das Ordenswesen auswirken. Nach neuesten Angaben gibt es augenblicklich rund 10400 Priester für 60 Millionen Katholiken in einem Raum von achteinhalb Millionen Quadratkilometer, der in 3200 Pfarreien aufgeteilt ist.

Bei dem herrschenden Priestermangel und dem laizistischen Schulwesen Brasiliens, kann es nicht ausbleiben, daß die Unwissenheit in religiösen Dingen katastrophal ist. Auch in den von Ordensleuten geleiteten Instituten für die männliche und weibliche Jugend greift religiöse Bildung großenteils nicht tief, so daß sie bald nach der Schulentlassung beiseite geschoben wird. Das traurige Endergebnis ist, daß 80% aller männlichen Schulentlassenen wenn nicht glaubenslos so doch religiös gleichgültig sind, wobei die Anstalten mit regelmäßigem Religionsunterricht miteingeschlossen sind. Leider war es nicht möglich, den Prozentsatz weiblicher Schulentlassener zu erfahren. Selbst wenn man annimmt, er liege weitaus günstiger, so darf man sich dennoch keinen allzu großen Hoffnungen hingeben. Was kann demnach von der religiösen Kindererziehung der zukünftigen brasilianischen Mütter erwartet werden?

In einem Land, in dem die religiöse Unwissenheit und die sich daraus ergebende Gleichgültigkeit so verbreitet sind, darf man sich nicht wundern, wenn ein religiöser Wirrwarr entsteht, der geradezu als typisch gelten darf. Sind von den Grundwahrheiten nur verschwommene Begriffe vorhanden, dann ist es nur zu natürlich, daß sie sich mit allen möglichen Elementen, wahren und falschen vermischen. Der religiöse Eklektizismus fußt immer auf Oberflächlichkeit, auf Mode, auf Verschrobenheit und besonders auf dem Fehlen jedweder systematischer Bildung. Es kommt zwar in den meisten Fällen beim Brasilianer nicht zu einem völligen Schiffbruch im Glauben, aber dieser erschöpft sich dann doch fast nur in Äußerlichkeiten. Man geht in die Messe, jedoch ohne innere Anteilnahme. Taufen, Hochzeiten, Totenämter, Erstkommunion und Firmung sind Dinge, die in die Leere gehen und eine kleine Abwechslung des grauen Alltags bilden, sonst aber keine weitere Bedeutung besitzen. Es kommt zu keiner persönlichen Fühlungnahme mit ihnen. So wird Religion zu einer neben-

sächlichen Formalität, die nicht weiter beeindruckt, so wie man etwa an einem langweiligen Begräbnis teilnehmen muß, um die Angehörigen des Verstorbenen nicht zu kränken. Es fällt dem Durchschnittsbrasilianer schwer, sich zu einem Pflichtbewußtsein der Religion gegenüber durchzuringen. Man sieht an dem in der Religion verborgenen Opfercharakter vorbei und versucht, sie sich möglichst anzubequemen. Sonntagmesse, Osterbeichte und -Kommunion sind wunde Punkte des brasilianischen Katholizismus, während sich Andachten, Wallfahrten und Prozessionen allgemeiner Beliebtheit erfreuen. Dadurch werden aber Kernpunkte der Religion in den Hintergrund gedrängt, während nebensächliche Dinge nach vorn gelangen und häufig der Religion den Anstrich des Gefühlsmäßigen, des Theatralischen, ja selbst des Heidnischen geben.

Aus dieser Gleichgültigkeit entspringt auch jene Scheu, die man vor dem Geistlichen hat. Man sieht in ihm keinesfalls den Ausspender der Geheimnisse Christi, sondern nur den beruflichen Angestellten. Braucht man ihn aus irgendeinem Grunde, so sucht man ihn auf. Im übrigen wird er beiseite gelassen. Sein Erscheinen in der Öffentlichkeit löst bei vielen Unbehagen aus, weil mit ihm das Gewissen irgendwie angesprochen wird. Am Priester scheiden sich die Geister: die einen, um ihn abzulehnen, die andern, um — wenn es die Umstände mit sich bringen — für einige Augenblicke eine nette Unterhaltung zu haben; wobei dann nicht vergessen wird, darauf hinzuweisen, wie katholisch man sei, daß man die erste heilige Kommunion empfangen habe, (womit stillschweigend ausgedrückt werden soll, daß es darüber hinaus nichts mehr gibt), daß man zwar nicht praktiziere, dennoch aber hundertprozentig katholisch sei, zumal man vor Jahren eine von Geistlichen geleitete Schule besucht habe. Es wird auch nicht unterlassen, so ganz beiläufig zu bemerken, wie großartig es wäre, wenn die Priester heiraten dürften und dergleichen mehr. Selbst Menschen, die amtlich häufiger mit Geistlichen zu tun haben, zeigen in der Öffentlichkeit ihm gegenüber eine gewisse Scheu. Sehr viele Katholiken sind der Meinung, der Wirkungskreis des Priesters habe sich auf Kirche und Sakristei zu beschränken. Sie halten es durchaus für vereinbar, bei gottesdienstlichen Verrichtungen als Katholik zu erscheinen, während der Priester sich im übrigen Leben nicht einzumischen habe. Dort könne die Religion als lästiges Anhängsel aus längst vergangener Zeit ausgeklammert werden.

Diese Scheu, ja Abneigung vor dem Geistlichen entstammt der religiösen Unwissenheit, der es auch zuzuschreiben ist, daß sich die Katholiken dem in Brasilien stark ausbreitenden Spiritismus scharenweise in die Arme werfen. Diese betrübliche Tatsache, die freilich nicht immer in ihrer ganzen verhängnisvollen Tragweite erfaßt wird, erfährt eine kräftige Förderung durch die starke naturhafte Neigung des Brasilianers für das sinnenhaft Faßbare, dem der Spiritismus entgegenkommt. Außerdem benützt der Spiritismus den unlauteren Weg der Lüge und Verleumdung, um sich Anhänger zu verschaffen, die größtenteils ungebildete Leute sind und nicht fähig, den mit katholischen Dingen vermischten Unglauben in seiner ganzen Haltlosigkeit und seinen Widersprüchen zu durchschauen. Das geht so weit, daß man den Leuten vorredet, sie könnten gleichzeitig gute Katholiken und Spiritisten sein, eine beliebte Behauptung, die kritiklos hingenommen wird. Dem Spiritismus fließen aus afrikanischen Götzenkulten, die durch den Sklavenhandel aus dem schwarzen Erdteil nach Brasilien eingeschleppt wurden, heidnische Elemente zu, die ihn besonders gefährlich machen. Mit der böswilligen Behauptung von seiten höchster Stellen des Landes, es handle sich bei den spiritistischen Zusammenkünften mit heidnischen Kulten um primitives brasilianisches Brauchtum, will man die eigenen Landsleute und die neugierigen Ausländer über die großen Gefahren für Glauben und Sitte hin-

wegtäuschen. Erst vor wenigen Monaten hat der Kardinal von São Paulo gegen „den barbarischen Aberglauben der Schwarzen Magie, die selbst in Zentren wie Rio de Janeiro und Bahia angetroffen werde, von denen man erwarten dürfte, sie wären repräsentativere Posten brasilianischer Zivilisation", in allerschärfster Weise Stellung genommen. Gemeint ist die „Macumba", wie man in Brasilien jenen Spiritismus nennt, der mit afrikanischem Fetischismus vermengt ist. Daß der Kardinal nicht übertreibt, zeigen die Statistiken, wonach es 1953 allein in der Stadt Rio 7000 Macumbakultstätten gab! In Bahia im Jahre 1951 gegen 400 und in der südbrasilianischen Stadt Porto Alegre 116. Wieviele Kultstätten tiefsten Heidentums mögen es heute sein, wenn man sie, deren Existenz offenes Geheimnis ist, statistisch erfaßte?

Das gleiche Grundübel der religiösen Unwissenheit führt auch den in Brasilien einflußreichen Sekten nordamerikanischer Herkunft viele Mitglieder zu, die ihrerseits eine rührige Tätigkeit der Proselytenmacherei entfalten. Es soll hier nicht weiter auf sie eingegangen werden, da sie den Katholizismus nicht eigentlich verfärben, wie es der Spiritismus tut. Das ihnen verfallene Mitglied trennt sich von den Katholiken, während dies bei den Spiritisten nicht geschieht. Es ist daher möglich, daß jemand zur Beichte und Kommunion geht und selbst religiösen Vereinen angehört, zugleich aber spiritistischen Sitzungen beiwohnt. Gerade dieser Umstand gibt dem brasilianischen Katholizismus teilweise eine merkwürdige Prägung.

Aus den wenigen Zeilen über das Sektenunwesen darf man nicht schließen, sie seien für den Glauben keine ernstliche Gefahr. Zur Beleuchtung der Lage diene folgende Statistik: Im Jahre 1889 wurde mit Errichtung der Republik auch die Trennung von Kirche und Staat und damit verbunden die Freiheit des Kults proklamiert. Damals gab es 143793 größtenteils eingewanderte Protestanten. Sie bildeten 1% der Bevölkerung. 1940 waren es 1074857 und bildeten bereits 2,61% aller Einwohner. Zehn Jahre später wuchsen sie auf 1741430 an, was einem Prozentsatz von 3,35 entspricht. Heute haben sie vermutlich die Zweimillionengrenze überschritten. Brasilien ist das südamerikanische Land, in dem die meisten Protestanten wohnen. Den 55 Sekten stehen ungefähr 4500 Pastoren zur Verfügung. Augenblicklich bereiten sich 1500 junge Leute auf das Pastorenamt vor. Das bedeutet: einer auf 1333 Protestanten, während ein katholischer Seminarist auf 10769 Katholiken kommt. (Es soll nicht verschwiegen werden, daß der deutsche Protestantismus von Umtrieben nobel Abstand nimmt, die die religiöse Einheit und den Frieden stören könnten.[1])

Eine unsympathische Erscheinung des brasilianischen Katholizismus sind die Bruderschaften, die besonders im vergangenen Jahrhundert eine traurige Rolle spielten und bisweilen heute noch spielen. In ihre Reihen drang der Geist der Freimaurerei ein, was die kirchliche Autorität zwang, gegen einzelne Mitglieder vorzugehen. Allzu bekannte Ereignisse in Brasiliens Kirchengeschichte sind mit dem Namen zweier Bekennerbischöfe, Dom Vital von Olinda und Dom Antonio Macedo Costa von Pará, verbunden. Ein Versuch beider Bischöfe, die Bruderschaften von den kirchenfeindlichen Mitgliedern zu reinigen, mißlang. Die Freimaurer, die sich in ihren vermeintlichen Rechten geschmälert fühlten, brachten die Angelegenheit vor die kaiserliche Instanz. Die Bischöfe wurden verurteilt und gefangengesetzt. Jener Geist der Auflehnung ist keinesfalls ausgestorben. Erst vor wenigen Jahren kam es in Rio zu einer erneuten Auflehnung gegen die kirchliche Autorität. Die ungehorsamen Mitglieder einer Bruderschaft wurden nach lan-

[1] Statistiken aus „Brotéria" Lissabon, 1955, Nr. 4: O Protestantismo no Brasil. „Revista Eclesiástica Brasileira" Petropolis, Juni 1953. „Boletim Eclesiástico" Off. Org. der Erzd. S. Paulo NN 7—8 Juli—August 1955. — Alceu Amoroso Lima in „Pela Christianização da Idade Nova" Band 2 Verlag „Agir" Rio de Janeiro.

gem Zögern vom jetzigen Kardinal exkommuniziert und ihre Kirche mit dem Interdikt belegt. Der bekannte Ausspruch eines brasilianischen Kardinals, der die Bruderschaften unter die schlimmsten Kirchenfeinde rechnet, hat seine Aktualität noch nicht verloren.

Ein Punkt, der besondere Erwähnung verdient, ist der Mangel an Einigkeit. Darüber können selbst religiöse Veranstaltungen nationalen und internationalen Charakters nicht hinwegtäuschen. Es ist sehr zu bezweifeln, ob dergleichen Feiern imstande sind, wettzumachen, was anderswo gefehlt wird; womit keineswegs gesagt sein soll, daß sie keinen Nutzen brächten. Jedoch wäre allzu großer Optimismus fehl am Platze. Man darf nicht meinen, solche Veranstaltungen könnten die religiöse Lage wesentlich beeinflussen. Um diese zu heben und zu vertiefen, müßte versucht werden, die öffentliche Meinung christlich und katholisch zu bilden, ein Versuch, der allein schon am Fehlen einer bedeutenden katholischen Tageszeitung oder eines Rundfunksenders scheitern muß. Es gibt katholische Zeitungen und Rundfunksender, aber sie haben zumeist nur lokalen Charakter.

Selbst auf dem Gebiet der Kunst tritt der Katholizismus kaum in Erscheinung. Während die Bauwerke aus der Kolonialzeit ein beredtes Zeugnis von dem christlichen und katholischen Geist ablegen, der sie erstehen ließ, kann man heute, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht ein Gleiches von den kirchlichen Bauten sagen. Die Waagschale hat sich zu Gunsten der profanen Kunst geneigt. In der profanen Architektur ist Brasilien eines der führenden Länder der Erde. Die neuen Baumaterialien und die zum Teil einzigartige Tropenlandschaft feiern in der Phantasie der Architekten wahre Feste, deren künstlerische Äußerungen oftmals größtes Erstaunen erzeugen, wogegen die Kirchenbauten der letzten Jahre den heutigen Menschen einfach nicht ansprechen. Da es sich meistens um Kopien ohne irgendwelchen Wert handelt, wird das Ansehen der Religion durch Scheinkunst geschädigt. Es ist bitter, die hämischen Stimmen aus dem feindlichen Lager hören zu müssen, die sich über den Tiefstand des katholischen Kunstlebens lustig machen. Denn man weiß nur zu gut, wie sehr die Kunst als Ausdrucksform der menschlichen Seele sich innig mit der Religion verbindet. Die Schuld trägt teilweise der Klerus, der keineswegs die nötige Aufgeschlossenheit zeigt, die man von seiner Bildung erwarten dürfte. Klarsehende Laien sagen und schreiben es unverhohlen, und ihnen pflichten die Stimmen aus nichtkatholischen Kreisen bei, sehr zum Schaden der Religion, die, wie höhnisch geäußert wird, gut ist für Dumme, für alte Weiber und Kinder. Die Folge ist, daß die Künstler sich vom religiösen Gebiet abwenden und im profanen ihrem Schaffen freien Lauf lassen. Dadurch wird die schon bestehende Kluft zwischen Priester und Laien noch vergrößert.

Auf musikalischem Gebiet liegen die Dinge ähnlich. Die weitaus wenigsten Kirchen besitzen Orgeln und Chöre. Viele wertvolle Orgel- und Chorwerke können nie zu Gehör gebracht werden. Das wenige Gute erscheint zu sporadisch, als daß es die breite Öffentlichkeit aufhorchen ließe. Der sogenannte Volksgesang will nicht recht eindringen, woran die zum Teil wertlosen und süßlichen Dichtungen und geschraubten Vertonungen wesentlich beitragen. So wird die Teilnahme am Gottesdienst zu passiv, wo sie doch durch die Musik belebt werden könnte. Der Brasilianer ist musikalisch begabt, und die ersten Jesuitenmissionare haben es verstanden, diese Naturanlage für die Religionserziehung nutzbar zu machen. Hätte man der Musikpflege mehr Aufmerksamkeit geschenkt, sicherlich stünde sie jetzt auf beachtlicher Höhe. So aber gibt es keinen brasilianischen Komponisten für Kirchenmusik von internationalem Ruf.

Wie leicht einzusehen, sieht sich der brasilianische Katholizismus vor Riesenaufgaben gestellt. Einerseits wird als Grundübel immer wieder die religiöse Unwissenheit genannt, das Ergebnis des

großen Priestermangels. Anderseits spürt man deutlich, daß feindliche Mächte um die brasilianische Seele ringen. Immer klarer zeichnet sich ein Kampf ab, der die bange Frage aufsteigen läßt: wird der Katholizismus siegen? Oder wird Brasiliens Kirche verschwinden, wie sie auch schon in anderen Ländern ausgelöscht wurde?

Schließlich sei aber doch auf eine Reihe von Tatsachen hingewiesen, die, ohne einen falschen Optimismus zu nähren, einige positive Züge herausstellen. Auch heute lassen weitaus die meisten Brasilianer ihre Kinder taufen. Die Statistik spricht von mehr als zwei Millionen Taufen im Jahr. Täglich werden ungefähr tausend Trauungen kirchlich gesegnet. Brasilien ist eines der wenigen Länder der Erde, das keine Ehescheidungen kennt. Das Familienleben ist, besonders in den kleinen Städten und im Landesinnern, verhältnismäßig gut. Die soziale Gesetzgebung ist durchaus von katholischen Prinzipien geleitet. Der Staat garantiert den Religionsunterricht an den Schulen. Allerdings wird dieser bisweilen von der lokalen Schulleitung erschwert oder gar unmöglich gemacht. Die Schikanen können so weit gehen, daß es besser ist, den Unterricht auf kleinere Zentren der Pfarrei zu verteilen. Er wird in diesem Fall von Laien unentgeltlich erteilt. Die Kleriker sind vom Militärdienst befreit. Es gibt Militärseelsorge. Die Kirche genießt Steuerfreiheit. Brasilien unterhält diplomatische Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl. Obwohl Trennung zwischen Kirche und Staat besteht, ist das gegenseitige Einvernehmen gut und bei besonders kritischen innerpolitischen Lagen scheut die Regierung nicht davor zurück, den Einfluß hochstehender und angesehener kirchlicher Kreise zu Gunsten des allgemeinen Friedens in Anspruch zu nehmen. Die gesetzgebende Versammlung trat unter Anrufung des Namens Gottes zusammen. Den inneren religiösen Bedürfnissen dienten die beiden nationalen Plenarkonzilien und die verschiedensten gemeinsamen Hirtenschreiben des brasilianischen Episkopats, besonders aber die eucharistischen Kongresse innerhalb des Landes. In Rom besteht ein großes Studienhaus für den einheimischen Klerus, aus dem schon manche hervorragende Priester hervorgegangen sind.

Wie unschwer ersichtlich ist, lassen sich aus diesen Gegebenheiten für die Hebung und Vertiefung des religiösen Lebens nicht geringe Vorteile ziehen. Vorerst bemüht sich der Episkopat ernsthaft, den Bedarf an Priestern zu decken, wobei aber der Hauptwert auf die Ausbildung gelegt werden müßte. Man hat mit Anspielung darauf gesagt: In Brasilien gibt es keinen Mangel an Priestern. Man wird die Kleriker so erziehen müssen, daß sie wahrhaft „Geistliche" werden. (Ein Wort, das die portugiesische Sprache zur Bezeichnung des Priesters leider nicht kennt.) Zwar gibt es diesen Priestertyp auch in Brasilien; aber es sind ihrer noch zu wenige. Fehlende Weite ist eine Eigenschaft, die man immer wieder — ob zu Recht oder Unrecht bleibe dahingestellt – dem brasilianischen Klerus vorwirft und die vielleicht auf seine geringe humanistische Bildung zurückzuführen ist. Das übliche Philosophie- und Theologiestudium allein genügt nicht. Der moderne Priester, der die verschiedensten Aufgaben zu lösen hat, muß zweifelsohne eine gediegene Allgemeinbildung besitzen. Darf man es unter den jetzt waltenden Umständen einem katholischen Laien verübeln, wenn er schreibt, daß ein Pfarrherr sich erst prüfen solle, wie es um seinen Kunstgeschmack bestellt ist, bevor er die Ausmalung der Pfarrkirche nach seinem Gutdünken diktieren will?

Wenngleich die Lage des Katholizismus beunruhigend ist, so darf doch nicht geschlossen werden, sie sei hoffnungslos. Die Menge der Unwissenden und religiös Gleichgültigen ist groß, jedoch nicht derartig, daß sie zu überspitzten Folgerungen Anlaß geben müßte. Ungesunde Übertreibungen würden sowohl in Laien- als auch in Klerikerkreisen den schon vielfach bemäkelten Geist der spießbürgerlichen Re-

signation stärken, der sich in der bekannten brasilianischen Redensart treffend widerspiegelt: Was man nicht mehr ändern kann, sieht man als geändert an. Er würde, falls er sich zu einer Seelenhaltung formte, im Priesterkandidaten die notwendige Schwungkraft lähmen. Die Gefahr liegt indessen keinesfalls außerhalb des Möglichen. José Bonifácio, ein brasilianischer Staatsmann, kannte seine Landsleute gut. Von ihm stammt das Wort: Wir fangen viele Dinge an, beenden aber wenige. Diese Selbstkritik erlaubt den Schluß, daß das Fehlen des notwendigen Durchhaltens ein Nationalfehler ist, der bekämpft werden muß, will man es in der kirchlichen Arbeit nicht zu unheilvollen Stockungen kommen lassen.

Damian Prentke SDS

Maßstäbe der Kunstkritik

Zu den Romanen von Frisch und Rinser

Gibt es für die Werke der Kunst überzeitliche und ewige Maßstäbe? Oder hat jede Zeit ihren eigenen Wertmesser? Goethe schon fühlte die Schwierigkeiten, die in diesen Fragen verborgen liegen. Wenn er einerseits selbst Kritik übte in der Überzeugung, letztgültige Urteile sprechen zu können, so sagte er doch auch: „Innerhalb einer Epoche gibt es keinen Standpunkt, eine Epoche zu betrachten".[1] Der weithin unbedingte Gegensatz zwischen Alt und Jung in der Beurteilung moderner Musikwerke oder der Schöpfungen der bildenden Kunst, der Architektur, der Plastik und Malerei, scheint ebenfalls dafür zu sprechen, daß das Kunsturteil ebenso zeitgebunden ist wie die Kunst selbst. Von vornherein wird man allerdings vermuten, daß es sowohl ewige wie auf eine Zeit beschränkte Maßstäbe des Urteils geben müsse; denn die ewige, gleichbleibende Menschennatur und ihre Geschichtlichkeit scheinen das zu fordern. Dabei bleibt aber die große Unsicherheit, ob wesentliche Schönheitskategorien zeitweise verlorengehen oder bis zur Wirkungslosigkeit unterdrückt werden können und ob man dieser Gefahr steuern könne. Der Wechsel des Geschmacks hat im Lauf der Geschichte nicht selten bis zur Unkultur geführt, obwohl die Menschen und Künstler dieser Zeiten überzeugt waren, ungemein fortgeschritten zu sein und eine höhere Stufe erreicht zu haben. Es liegt im Sinn der Bildung, den Menschen vor Un- und Mißbildungen zu bewahren und in ihm die wesentlichen Maße auch der Schönheit lebendig zu erhalten. Aber es fragt sich, ob der Beurteiler einer Zeit und ihrer künstlerischen Erscheinungen die Möglichkeit hat, sozusagen über seine eigene Zeit hinwegzukommen, wie er das anstellen könne und wo sich ihm dafür Ansatzmöglichkeiten bieten.

Wenn wir von den andern Künsten ganz absehen und nur die Wortkunst allein ins Auge fassen, wird man freilich hier nicht einen solchen Gegensatz wie in den andern Künsten finden, wird auch eine stärkere Treue zur Überlieferung feststellen. Aber auch für die Wortkunst gilt, daß zu verschiedenen Zeiten verschiedene Dichter beliebt sind und zu andern der Zugang fast völlig fehlt. Alle Zeiten haben ihre ausgesprochenen Vorlieben, und immer wieder wird ein Dichter neu entdeckt. Man braucht nur an zwei Dichter wie Schiller und Hölderlin zu denken.

Wie aber ist es mit den zeitgenössischen Dichtern? Verdanken sie ihren Ruhm nur dem Gegenwartsgeschmack? Ist es möglich, das Zeitgebundene, d. h. das, was der Dichter nur als Stimme und Wortpräger seiner Zeit, ihrer Verhältnisse, ihrer Vorlieben und Ablehnungen, ihrer Nöte und Strebungen aussagte, von dem Immergültigen zu trennen? Das jeweilige Was bringt wenigstens zum Teil ja auch seine besondere Form mit sich.

Man könnte diese Frage allgemein als einen Beitrag der theoretischen Ästhetik behandeln. Aber es ist wirksamer, an einem Beispiel zu versuchen, zu einem Ergebnis zu gelangen. Das kann beson-

[1] Maximen und Reflexionen, Hamburger Ausgabe 12, S. 503 n. 977.

ders deshalb zum Erfolg führen, weil in der Gegenwart eine Pluralität von Weltauffassungen besteht. Obgleich auch sie in jeder Zeit besonders geprägt sind, führen sie doch in verschiedene Urgründe des Denkens, Fühlens und damit auch des Darstellens. Aus diesem Vergleich einander gegenüberstehender, gleichzeitiger Welt- und Menschenbilder darf man eine Klärung unserer Fragen erhoffen.

Wir wählen dazu den Roman „Stiller" von Max Frisch und „Abenteuer der Tugend" von Luise Rinser.[2] Frisch erzählt die Schicksale des Künstlers Anatol Stiller, der seine schweizerische Heimat verließ, um sein bisher verfehltes Leben abzuschließen und ein neues zu beginnen. Nach einigen Jahren kommt er zurück. Der frühere Lebenskreis nimmt ihn wieder auf; aber obwohl er ein anderer geworden zu sein glaubt und es neu versuchen will, scheitert er wiederum an seinem Ich. Sowohl durch die Eindringlichkeit seiner Schau wie durch die Kunst der Darstellung gehört der Roman zu den bedeutendsten und besten Werken der deutschen Erzählungskunst der letzten Jahre und erhebt sich wesentlich über die Unterhaltungsliteratur, der fast alles, was als Roman erscheint, angehört.

Der Dichter gebraucht den Kunstgriff, seinen Helden als den mit einem amerikanischen Paß versehenen Mister White vorzustellen. White wird beim Überschreiten der Grenze von einem anscheinend Bekannten als Stiller angesehen, der seit Jahren verschollen ist, und von der Polizei verhaftet, da Stiller eines politischen Verbrechens bezichtigt ist. Das Gericht bemüht sich, die Identität zu beweisen und stellt dem leidenschaftlich Leugnenden die verschiedensten Personen vor, hält Ortstermine ab, um den Gefangenen zu einem Geständnis zu zwingen, ja zieht sogar einen Zahnarzt und sein Röntgenarchiv heran. Mister White leugnet bis zum Ende, wird aber verurteilt, Stiller zu sein. Diese Einkleidung der Geschichte ermöglicht es dem Dichter, die Geschehnisse von mehreren Seiten zu zeigen. Es ist einmal Stiller selbst, der im Gefängnis seine Gedanken und Erlebnisse niederschreibt, wobei er auch hier als White auftritt. Erst sehr spät merkt der Leser an der Gleichartigkeit der Gedanken Whites und der Lebensgeschichte Stillers, daß nur eine Person vor uns steht. Gegen Ende gesteht White sich selbst, Stiller zu sein, aber ein anderer d. h. andersgewordener, der darum mit Recht leugnen müsse, der zu sein, den das Gericht vermutet und den seine Frau und seine Bekannten wiedererkennen. Ein Nachwort des Staatsanwalts berichtet das Ende Stillers, der mit seiner ehemaligen Frau zusammenlebt und dennoch wieder in seiner Ehe scheitert und nach ihrem Tod allein bleibt und verdämmert.

White zeichnet auf, was die mit ihm zusammengeführten Personen erzählen: unter anderem seine Frau, seine ehemalige Geliebte und ihr Mann, der als Staatsanwalt den Prozeß zu führen hat. So wird das Leben Stillers in eine objektive Distanz gerückt; zugleich erfahren wir die inneren Erlebnisse der beteiligten Personen. Außerdem berichtet Stiller selbst, was ihm als White in den Vereinigten Staaten und Mexiko widerfuhr und erdichtet überdies für seinen neugierigen Gefängniswärter eine Reihe von Geschichten, die alle die gleiche Not zum Gegenstand haben, den Vorwurf des Romans. Es ist die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit, in der materiellen Perfektion (323) des Lebens in der Schweiz eine echte Beziehung zum Mitmenschen zu gewinnen, zu pflegen, zu erhalten. Daran scheitern Stiller und seine Frau Julicka, obwohl sie sich wahrhaft lieben. Die hemmungslose Ich-Bezogenheit des Menschen wird entweder klar gesehen, und es werden Versuche unternommen, sie zu beseitigen (daran geht das Ehepaar Stiller zugrunde), oder man begnügt sich mit einem bürgerlichen Miteinander, wie der

[2] 57/621 *Max Frisch*, Stiller. Roman. (577 S.) Frankfurt/M. 1955, Suhrkamp, DM 17,50; *Luise Rinser*, Abenteuer der Tugend. (304 S.) Frankfurt/M. 1957, S. Fischer, DM 13,80.

Staatsanwalt und seine Frau Sibylle, die sich gegenseitig in der Ehe Freiheit und Spielraum ließen, was die Nebenverbindung Stillers mit Sibylle ermöglichte und ihre Ehe vorübergehend störte, bis das Kind, wie es scheint, dann das bürgerliche Miteinander wieder ermöglichte. Schließlich ist dann noch die „leutselige Beziehungslosigkeit der Amerikaner" (413) eine Form der menschlichen Verbindung.

Diese Menschennot entsteht durch das äußere bürgerliche Wohlleben, die materielle Perfektion und durch das Fehlen der Gewißheit, „daß unser Leben von einer übermenschlichen Instanz gerichtet wird", durch das Fehlen selbst „der leidenschaftlichen Hoffnung, daß es diese Instanz gebe" (538). „Ohne die Gewißheit von einer absoluten Instanz außerhalb menschlicher Deutung, ohne die Gewißheit, daß es eine absolute Realität gibt", kann sich der Staatsanwalt (mit Recht) nicht denken, „daß wir je dahin gelangen können frei zu sein" (427). Man bleibt im Kerker des eigenen Ichs trotz der inneren Überzeugung; sucht allein sein zu können (450), trotz des Bedürfnisses nach Liebe. Sie ist in den Menschen; aber sie geht bei den Hauptpersonen ins Leere, genau wie die Liebeslehre Rilkes es wollte. Aber das zerstört den Menschen, der ganz leben will. „Dein mörderischer Hochmut — du als Erlöser eurer selbst!" (555). Beim Staatsanwalt, der diese Anschauung von der Notwendigkeit einer absoluten Instanz äußert, ist es nicht sicher, sogar unwahrscheinlich, daß er an sie glaubt. Jedenfalls scheint seine äußerlich wiedergewonnene Ehe auf einem Verzicht auf das Ganzmenschliche aufgebaut zu sein und mehr durch den Trost des Kindes weiterzubestehen. Der Versuch von Caux, in dessen Nähe Stiller untergekommen ist, „das Christentum mit den Reichen zu produzieren" (547f.), wird als Täuschung abgetan. Jedenfalls ist der Gottesgedanke keine Kraft, wenn auch die Einsicht, das Gebet füreinander könne das gegenseitige Finden vorbereiten, richtig ist.

Was der Dichter selbst denkt, wird man nicht erraten können. Das ist auch nicht notwendig. Offenbar wollte er ein Bild der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft zeichnen, die am Rand ohne Ernst auch noch das Wort „Gott" und sein Wortfeld duldet. Die schwerste Not dieser Gesellschaft ist die innere Kontaktlosigkeit und Kontaktschwierigkeit. Das zeigt sich im ganzen Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen, am meisten aber und am empfindlichsten in Ehe und Familie. Daß darüber auch der Einzelmensch zugrunde geht, zum mindesten in seinem Kern verdorrt und in den Außenbezirken — und das nur um so gieriger und gehetzter — lebt, wird in diesem Roman glaubhaft vorgeführt.

Die Form, in der Frisch sein Werk darbietet — Form in der ganzen Breite und Mehrschichtigkeit genommen, die dem Wort zukommen —, ist von einer überaus großen Farbigkeit, Eindringlichkeit und Einprägsamkeit. Die spielerische Vielfalt der Darstellung, die sich aus dem grundlegenden Kunstgriff ergibt, ist voll ausgenützt, die Aussage dicht und treffend. So verdient der Roman die Anerkennung, die er überall gefunden hat.

Zu seiner vollständigen Würdigung gehört aber noch die Feststellung des Lesers, daß ihn dieses Buch in eine lähmende und tödliche Traurigkeit versetzt. Er wird in ein Dunkel geführt, aus dem es keinen Ausweg gibt: Gerade, wer sein Menschentum ernst nimmt, ist ohnmächtig und dem Untergang ausgeliefert! Dies bedarf noch der näheren Erklärung und Aufhellung.

Ein Roman um den Sinn und die Bedingungen der Ehe und der Liebe überhaupt ist auch das Buch von Luise Rinser „Abenteuer der Tugend". In ihm wird, nachdem die Heldin, die aus „Mitte des Lebens" schon bekannte Nina, „auf den ersten Blick" einem Mann zugefallen war, sich zu lösen versucht hatte und sich ihm, als seine nicht gültige Ehe geschieden war, aus Pflicht- und Verantwortungsgefühl verbunden hatte, eine, wenn auch nicht kirchlich

gesegnete Ehe geführt. Nina wird sogar fähig, eine andere, zerbrochene Ehe zu heilen und andere menschliche Verbindungen sinnvoll zu leben. Während bei Frisch Freizügigkeit und Ungebundenheit der menschlichen Gesellschaft vorausgesetzt werden — es ist das tatsächlich weithin herrschende Menschenbild —, verlangt bei Rinser der Mensch nach der von Gott in die Natur gelegten Ordnung, die dann im katholischen Christentum geheiligt und erhöht wird. Auch hier werden keine Wunschbilder und kein Traumbild entworfen; vielmehr werden die Verhältnisse der Gegenwart mit vielleicht noch größerer Deutlichkeit gezeigt. Rinsers Weltbild ist insofern noch breiter, als die in einem Teil der Zeitgenossen noch vorhandene religiöse und religiös bestimmte Menschenhaltung einbezogen wird.

Auch Rinser bedient sich eines Kunstgriffs: Sie schreibt einen Briefroman. Es sind nicht verschiedene Personen, die sich einander mitteilen. Nina allein schreibt — wofür uns ein Vorbild nicht zur Verfügung steht — an den Kreis von 18 Bekannten, von denen einige wenigstens vorübergehend auftreten und um die sich eine Reihe anderer scharen, so daß auch hier eine verhältnismäßig große Anzahl von Menschen die Gesellschaft von heute vertreten. Den Rang der Dichtung bezeugt es, daß es Rinser gelingt, sie alle in ihrer Eigenart darzustellen. Sie sind nicht, wie es denkbar wäre, in der Sicht der Schreiberin gesehen und von ihr in eine bestimmte Form gepreßt.

Während der grundlegende Kunsteinfall bei Stiller eine große Freiheit und Mannigfaltigkeit ermöglichte, engt sich Rinser bewußt ein. Sie verzichtet sogar absichtlich auf Farbigkeit durch Schilderung von Landschaft und Natur, wofür sie nach Ausweis ihrer früheren Bücher eine große Begabung hat. Frisch klagt in seinem Roman: „Das ist ja das Großartige an früheren Zeitaltern, beispielsweise an der Renaissance, daß die menschlichen Charaktere sich noch in Handlung offenbarten; heutzutage ist alles verinnerlicht“ (164). Innerlich ist auch bei Rinser alles, und doch gelingt es ihr, auch die Handlungen der Personen zu zeigen. Der Vielfalt der Frischschen Romanführung steht bei Rinser eine große Geschlossenheit gegenüber. In ihrem geordneten, von Gott aus gefügten Weltbild, in einem im Hinblick auf Gott geführten Leben liegt eine solche Fülle von Möglichkeiten der Freiheit, die dann doch alle wieder zusammengefaßt werden. So erblüht die Schönheit aus dem Innern, mit einer Kraft und Innigkeit, die immer wieder auch das menschliche Versagen, das Abirren, die Flucht vor sich selbst und in das absolute Ich zurechtrücken, überwinden und allem Geschehen, Denken und Fühlen einen Platz sichern. Die „Kontaktschwierigkeiten“ der Menschen unserer Gegenwart sind dabei nicht übersehen und abgeschwächt. Aber sie werden geheilt. Dies kommt dadurch zustande, daß über den Lebensäußerungen des naturhaften Individuums die Person steht. Sie ist der geistige Mittelpunkt und Ursprung des Menschen, in dem auch Leidenschaft, Begehren, Sehnsucht nach der Verwirklichung des Ich Raum finden. Aber die geistige Person sieht die Mitperson als gleichberechtigt und gleich wertvoll, birgt die Schwächen und hebt sie in das Ganze der Ich-Du-Beziehung. So kommt es, daß auch die gefährdetsten Menschen, die geistigen Verbrecher sogar, wie der Rauschgifthändler M. K., in die Liebe aufgehoben werden. Die Huld der göttlichen Barmherzigkeit schließt auch sie ein und macht ihre ewige Bewahrung wahrscheinlich. Diese Menschen verdämmern nicht und stehen nicht vor dem Scheideweg: Leben (im Sinn des Vitalen) oder Verzichten (539), wie bei Frisch. Die Liebe der „Abenteuer der Tugend“ wurzelt im Geist und breitet sich von hier über den ganzen Menschen aus; bei Stiller wurzelt sie letztlich im Begehren, und selbst wo sie schenken will, neigt sie sich einem Menschen zu, den man nach dem eigenen Bild formen möchte (541). Schließlich stößt Rinser zur Erkenntnis vor und läßt durch sie die Abenteuerin der Tugend geprägt wer-

den, daß die Kraft und Heilungsmacht der Ordnung erst dann sich auswirkt, wenn der Mensch auf das, was er aus innerer, auch geistiger Triebhaftigkeit anstreben möchte, um eben dieser Ordnung willen verzichtet. In dem Maß dies geschieht, wächst und reift er. So geht von den „Abenteuern der Tugend" eine milde Güte aus, die froh und glücklich macht, während wir bei Stiller eine abgründige Traurigkeit und Melancholie feststellen mußten.

Die Welt- und Menschenbilder Rinsers und Frischs sind wesentlich verschieden, obwohl beide mit gleicher Offenheit und selbst Rücksichtslosigkeit die Gefahren und Übel der Gegenwart zeichnen. (Erwähnt sei noch bei Rinser die so energische Ablehnung eines allzu kurzschlüssigen, sich verbrauchter, holzig gewordener und toter Worte bedienenden Christentums, das nur die äußere Form und Richtigkeit im Auge hat, und das dann doch wieder von der in den Geist des kirchlichen Glaubens hineinwachsenden Nina mit verzeihender Liebe durchleuchtet, beseelt und belebt wird.)

Von hier aus gesehen, wird man auch die Frage nach der zeitgebundenen oder zeitlosen Schönheit beantworten können. Die Farbigkeit des „Stiller" mutet an wie die Sicht- und Glanzwirkung eines zersplitterten Spiegels. Auch die größeren Überraschungen des absterbenden Herbstwaldes bieten sich zum Vergleich an. Das reizvolle Spiel und die Fülle der immer neuen Eindrücke entsprechen der Zerbrochenheit des Lebens, dem Narzißmus des Einzel-Ichs (129), der unruhigen Angst, die immer wieder das Vergangene ungeschehen machen und auslöschen möchte, um bei jedem neuen Versuch dieselbe Erfahrung zu erleben, so daß am Ende nur der Tod, das Verlöschen in das Nichts übrigbleibt. Aus dieser Sicht wird man auch den Eindruck der Unsicherheit stärker fühlen, den Frisch in seiner Erzählung macht, wenn er von seiner „absoluten Instanz" spricht und von den Gedanken seiner Personen über Gott berichtet. Das bleibt alles im undeutlichen Nebel und gelangt nicht zur Gestalt. Es ist indessen begreiflich, daß ein Leser, dessen Weltbild mit dem Stillers übereinstimmt, von dieser Darstellung mehr angezogen wird und sich hier vollendeter und meisterhafter ausgesprochen fühlt. Dennoch ist dies mehr eine äußere Schönheit ungeduldiger Mannigfaltigkeit.[3]

Dagegen leuchtet der Roman Rinsers von innen heraus und erfüllt das Wort des Dichters „Was aber schön ist, scheint es in ihm selbst". Das Buch atmet Stille, Größe und Friede und beglückt. Es sei jedoch nicht verkannt, daß Frisch mit größerer Gelassenheit erzählt, während bei Rinser ein inneres Feuer glüht. Das könnte Gedanken anregen, die Lessing in seinem Laokoon und Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen äußern. Allerdings wird man bei dem endgültigen Urteil bedenken müssen, daß der Brief eine viel unmittelbarere Ausdrucksweise ist als die für das Ich geschriebene Gefängnisaufzeichnungen Stillers und das sachliche Nachwort des Staatsanwalts.

Man möchte darum abschließend sagen: das Bild der Schönheit wechselt, je nach dem Maß und dem Nachdruck, mit denen das Umfassende des Ewigen im Menschen angerührt und aufgenommen wird. Das Schöne hingegen, das die wechselnde Erscheinung in Raum und Zeit ausstrahlt, schlägt den in seiner Zeit aufgehenden Menschen in seinen Bann, wird auch bei einer Wiederkehr ähnlicher Verhältnisse wieder bedeutungsvoll werden. Im übrigen bleibt es Zeitdokument, bereichert aber nicht das Erbe der unveränderlichen Güter. Es ist mit der Schönheit wie mit der Wahrheit. Viele Teilwahrheiten reichen nicht an den Besitz der Grundwahrheit heran. So kann sich auch kein noch so buntes Farbenspiel mit dem ruhigen Licht messen, das die ewige Schönheit und Wahrheit ausstrahlen.

---

[3] Dasselbe Urteil wird man über Frischs neuestes Buch „Homo faber" fällen müssen. Ein Bericht. (289 S.) Frankfurt 1957, Suhrkamp. DM 14,—.

BESPRECHUNGEN

Um die Einheit der Kirche

Möhler, Johann Adam: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann. (91 und 651 S.) Köln und Olten 1957, J. Hegner. Ln. DM 44,—.

Unter den nicht allzu zahlreichen, aber gewichtigen Werken Johann Adam Möhlers nimmt die „Einheit" eine besondere Stellung ein. Man hat zwar eingewandt, ihr Kirchenbild sei zu dichterisch entworfen, zu sehr von der Romantik beeinflußt. Auch Möhler selbst ist später von manchem abgerückt. Darum ist die Einheit sicher nicht sein ausgewogenstes und abgeklärtestes Werk, aber sie ist sein erstes und sein genialstes.

Es liegt hier in einer Ausgabe vor, die an Schönheit der Ausstattung, an Genauigkeit und Ausführlichkeit des Kommentars und der textgeschichtlichen Hinweise kaum mehr übertroffen werden kann. Nach einer Einleitung des Herausgebers — sie skizziert den theologiegeschichtlichen Ort des Werkes — ist der Möhlersche Text unverändert abgedruckt. Lediglich die oft falschen Kapitelangaben der zitierten Väterstellen sind korrigiert (die ursprünglichen Angaben jedoch im Anhang genau vermerkt) und jene Änderungen, Zusätze und Verbesserungen, die Möhler an dem ursprünglichen Manuskript anbrachte, durch Kursivdruck hervorgehoben.

Dann folgen über 300 Seiten „Zum Verständnis der Einheit": Eine Textgeschichte, ein textkritischer und ein sachlicher Kommentar samt ausführlichen Personen- und Sachregistern. Die Textgeschichte verfolgt an Hand der Entwürfe und Notizen Möhlers — sie fielen zum größten Teil dem zweiten Weltkrieg zum Opfer, konnten aber vom Herausgeber vorher eingesehen werden — das Entstehen der endgültigen Fassung und vermerkt die Variationen der verschiedenen Entwürfe bis in den Buchstaben hinein. Im textkritischen Kommentar wurden die mangelhaften Quellenangaben Möhlers verbessert und nach den neuesten Väterausgaben zitiert. Der sachliche Kommentar sucht die einzelnen Themen aus ihrer Verstreutheit im Möhlerschen Werk zu sammeln und zu deuten, bietet also eine Reihe wertvoller Exkurse. In den nächsten Jahren sollen noch 5 weitere Bände folgen, so daß in absehbarer Zeit eine kritische Gesamtausgabe des Werkes Möhlers vorliegen wird. — Leider blieben in diesem Band einige Druckfehler stehen. So muß es z. B. auf S. [49], Zeile 19 statt „Möhler" wohl „Sailer" heißen. Auch würde ein Gesamtverzeichnis aller Abkürzungen die Benutzbarkeit der textgeschichtlichen und textkritischen Bemerkungen wesentlich erhöhen.

W. Seibel SJ

Cristiani: Luther wie er wirklich war. Einführung von Daniel-Rops. (280 S.) Stuttgart o. J., Schwabenverlag. Leinen DM 10,80.

Dieses Buch enthält eine von dem französischen Kanoniker Cristiani ausgewählte und mit verbindenden Texten versehene Sammlung von Luthertexten, die, chronologisch geordnet, Luther zeigen wollen, „wie er wirklich war". Unberührt von einer bereits an ihn herangetragenen Deutung soll Luther selbst vor den Leser treten, in seinem eigenen Wort lebendig werden und auf diese Weise ein selbständiges, sachliches Urteil ermöglichen.

Ein lobenswertes, aber von ernsten Schwierigkeiten bedrängtes Unternehmen: Luthers Werk ist so ausgedehnt, seine Gestalt voll solch spannungsreicher Gegensätze, daß jede Auswahl fast notwendig der Gefahr verzeichnender Einseitigkeit unterliegen muß. Die Schwankungen des Lutherbildes in der ausgedehnten Literatur der letzten Jahrzehnte zeigen das zur Genüge.

Diese Literatur scheint dem Verfasser leider fast unbekannt geblieben zu sein. Darum leidet die Auswahl an empfindlichen Mängeln. Sie sieht nicht mit der erstrebenswerten Deutlichkeit das theologische Anliegen Luthers, das man schwer auf eine einfache Formel bringen kann. Sie zeichnet das Bild eines derben Grobians, eines sich in maßlose Polemik hineinsteigernden unbeherrschten Fanatikers, ohne darauf hinzuweisen, daß ein gut Teil dieses Grobianismus aus dem Stil der damaligen Zeit heraus verstanden werden muß. Vor allem: Luthers religiöse Kraft, die wesentlich zu seinem Bild gehört, tritt kaum hervor. Man vermißt schmerzlich die Zeugnisse seiner Frömmigkeit, die Auslegung zum Magnificat zum Beispiel, oder seine geistlichen Lieder. Trotz manch guter Ansätze wird dieses Bild in seiner Einseitigkeit weder dem Menschen, noch dem Christen, noch dem Theologen, noch dem Reformator Luther gerecht. Um Luther zu zeigen, wie er wirklich war, in seiner Größe und mit seinen entscheidenden Schwächen, bedarf es einer genaueren, differenzierteren und vorsichtiger abwägenden Darstellung.

W. Seibel SJ

Ostergaard-Nielsen, H.: Scriptura sacra et viva vox. Eine Lutherstudie. (215 S.) München 1957, Chr. Kaiser (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 10). Kart. DM 11,—.

Der dänische Pfarrer H. Ostergaard-Niel-

sen gibt mit diesem Buch einen Beitrag zu der heute sehr lebhaften Diskussion um die Grundlagen der biblischen Hermeneutik. Er beschäftigt sich zwar vornehmlich mit der Theologie Luthers, stößt aber über alle rein historischen Fragestellungen hinaus in die theologische Problematik vor und sucht mit einer beachtenswerten Fähigkeit systematischen Denkens neue Lösungen.

Die Grundthese des Verfassers läßt sich — beschränkt man sich auf einige skizzenhafte Hinweise — etwa so zusammenfassen: Luthers Prinzip der „sola scriptura" bedeutet keine nur zahlenmäßige Reduzierung der bisher geltenden Autoritäten (Papst, Konzil, Bischöfe) auf die Schrift allein, es enthält vielmehr einen ganz neuen Autoritätsbegriff, der dem Autoritätsbegriff der scholastischen (vom Verf. stets „metaphysisch" genannten) Theologie diametral entgegensteht. Für die „metaphysische" Theologie vermittelt die Schrift eine Lehre, eine Vorstellung von Gott. Da aber Gottes Wesen unergründlich ist, bleibt die Schrift an vielen Stellen dunkel und ruft nach einer auslegenden Autorität. In Wahrheit ist die Schrift Zeugnis der Offenbarung, also historischer Bericht vom Handeln Gottes, und führt den Menschen in personale Gemeinschaft mit Gott. Als gemeinschaftsstiftendes Dokument ist sie auf keine auslegende Instanz angewiesen, sondern wirkt als „viva vox" im Herzen des Menschen.

Im Verlauf der Begründung und Entfaltung dieser These wird das Buch jedoch unter der Hand zu einer kleinen, interessanten, anregenden und lebendig geschriebenen Studie über Luthers gesamte Theologie, in der indes ein gut Stück nicht so sehr Theologie Luthers als Theologie des Verfassers ist. Ob Luthers Theologie auf diese Weise richtig gedeutet ist, mag die Lutherforschung beurteilen. Als theologische Studie jedoch enthält das Buch eine Fülle wertvoller Gedanken, so etwa die Betonung des Charakters der Schrift als historischen Berichts vom Offenbarungshandeln Gottes, der nachdrückliche Hinweis auf die personale Struktur des Glaubens und die gemeinschaftstiftende Funktion der Offenbarung. Nur wird im Ereignis der Offenbarung auch Gottes Wesen offenbar, so daß die Offenbarung auch gewußt, daher in Formeln gebracht und verpflichtend gelehrt werden kann, ohne daß der Souveränität Gottes und seines Wortes in der Schrift Abbruch geschieht. W. Seibel SJ

Schweitzer, Wolfgang: Schrift und Dogma in der Ökumene. Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauchs dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik. (319 S.) Gütersloh 1953, C. Bertelsmann. Ln. DM 28,—.

Der Verfasser, der fast sechs Jahre lang der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf angehörte, hat die dankenswerte Aufgabe übernommen, dem Thema „Schrift und Dogma in der Ökumene" eine ausführliche Monographie zu widmen. Es geht um eine grundlegende Methodenfrage aller Theologie: Welches Gesamtverständnis der Schrift herrscht jeweils vor und wie wirkt es sich auf Auslegung und Dogmatik aus? Es geht also um Einheit und Mannigfaltigkeit der Schrift, um das Verhältnis von Schrift, Tradition und Dogma.

Die Untersuchung erstreckt sich auf eine große Zahl von Theologen der Ökumene. Zahlenmäßige Vollständigkeit konnte selbstredend nicht erstrebt werden. Doch gelang es, die Haupttypen zu erfassen. Die in Deutschland lebenden evangelischen Theologen bleiben leider unberücksichtigt. Ihre Darstellung hätte dem Buch reizvolle Nuancen gegeben. Doch zeigt sich der Verfasser mit ihren Fragestellungen und Lösungsversuchen wohl vertraut und blieb von ihnen nicht unbeeinflußt.

Das Werk ist in seinem ersten Teil mehr konfessionell, im zweiten nach einzelnen Vertretern einer neuen Offenbarungstheologie gegliedert. Es kommt zunächst „traditionsgebundene" (darunter die katholische an Hand der Dogmatik von M. Schmaus) und „liberale" Schriftauslegung zu Wort, dann die einzelnen heute führenden Theologen: C. H. Dodd, R. Niebuhr, K. Barth, die skandinavische Schule (Aulén und Nygren) und E. Brunner. Die katholische Dogmatik wird leider zu kurz behandelt und zu schnell abgetan. Die Dinge liegen komplizierter und verzweigter, als es diese wenigen Seiten ahnen lassen. Die evangelische Theologie ist hingegen ausführlicher und im allgemeinen sehr sachgemäß behandelt. In dieser Übersicht liegt vor allem Wert und Bedeutung des Buches.

Die am Schluß skizzierte eigene Konzeption des Verfassers bietet eine ganze Reihe wertvoller Ansätze. Bemerkenswert ist die bedeutsame Stellung, die er der Tradition zuweist, ebenso die heilsgeschichtlich-eschatologische Sicht seiner Schriftauslegung. Selbstverständlich verzichtet auch Schweitzer auf jede verbindliche äußere Norm der Schriftauslegung, wie sie der Katholik im Lehramt anerkennt. Hier scheiden sich immer noch die Geister.

W. Seibel SJ

Kräfte der Geschichte

Fetscher, Iring: Von Marx zur Sowjetideologie. Dritte Auflage. (198 Seiten) Frankfurt/Main 1957, Moritz Diesterweg. Kart. DM 4,80.

Der Verf. will kein vollständiges Lehr- oder

Handbuch bieten, sondern eine erste Einführung. Trotzdem ist das Ziel verhältnismäßig hoch gesteckt. Es soll nicht nur die Geschichte der marxistisch-leninistischen Ideologie entworfen, sondern auch der „soziale Funktionswandel" dieser Ideologie sichtbar gemacht werden. Der Leser erfährt, wie die sozialistischen Thesen Marxens und Lenins und Stalins entstanden sind, wie sie zu einem Regelsystem der politischen und sozialen Revolution, des ökonomischen Umsturzes und der Diktatur des Proletariates werden und sich in ihrer Verwirklichung geschichtlich auswirken, bzw. im Zusammenstoß mit den Tatsachen und nach den Bedürfnissen der Macht abgewandelt werden. Die sowjetische Weltanschauung ist nach dem Verf. bei Stalin sozusagen erstarrt und dogmatisiert worden. Da nun, wenigstens angeblich, jetzt nach dem Tode des Diktators, diese Dogmatisierung gelokkert worden und die ursprünglich marxistisch-leninistische Lehre wieder Leitfaden geworden sein soll, so verweilen wir hauptsächlich bei Marx und Lenin. Der erste Teil: „Von Hegel zu Marx" und der zweite: „Vom Marxismus zum Leninismus" sind in ihrem formalen Aufbau nicht ganz gleichartig.

Der erste Teil beginnt mit der Anthropologie. Zuerst derjenigen Hegels. Marx knüpft an die Hegelsche Idee vom Menschen an, sieht diesen aber konkreter, enger an den Stoff gebunden als ein sich durch Arbeit produzierendes Wesen, wobei die Arbeit keine einseitig geistige, sondern allseitig ist. Der Mensch muß im Erzeugnis seiner Arbeit zu sich kommen, das kann er aber nicht, wenn dieses Erzeugnis im Griff einer fremden Macht ist — kurz, wenn Produktionswerkzeug und Produkt Privatbesitz der Kapitalisten sind. Der Klassenkampf gegen die Kapitalisten wäre demnach ein metaphysisch-anthropologisches Postulat. An diese Anthropologie schließt sich logisch die Geschichtsphilosophie Marxens an. Mit der Machtergreifung durch das Proletariat wird die Geschichte des Klassenkampfes beendet. Das geschichtsphilosophische Hauptprinzip leuchtet nunmehr von selbst ein: die bestimmenden historischen Kräfte sind sozial-wirtschaftlicher Natur; das Politische und Ideelle sind nur Überbau.

Marx war indes ein vielseitiger Denker. Da seine Philosophie von der damaligen wirtschaftlichen und sozialen Lage der Arbeiter her überhaupt erst entzündet wurde, so ist seine Wirtschaftslehre oder politische Ökonomie nicht etwa nur eine logische Anwendung und Weiterbildung seiner Anthropologie und Geschichtsdeutung, sondern ein ursprünglicher Pfeiler seines ganzen sozialistischen Systems.

Die Darstellung der Leninschen Theorie beginnt, anders als bei der Behandlung von Marx, nicht mit der Anthropologie oder der Geschichtsphilosophie, sondern mit einem Exkurs über den Kapitalismus, seine Entwicklung und seine Folgen in der Weltwirtschaft und Weltpolitik. An zweiter Stelle folgt dann die „Strategie und Taktik der Revolution in Rußland". Also ebenfalls ein mehr praktisches Thema. Erst zuletzt kommt der Verf. zu Lenins Weiterbehandlung des dialektischen Materialismus, die aber nur kurz besprochen wird.

Aus der Kritik, die Fetscher am Marxismus-Leninismus übt, möchte ich nur einige Punkte herausheben.

I. Zu Marx: Fetscher glaubt, daß der Gedanke „einer Abhängigkeit des politisch-ideellen Überbaues von der sozial-ökonomischen Basis dem Geschichtsforscher gute Dienste leisten" könne. „Zum Dogma verhärtet ist er ebenso einseitig und falsch wie der umgekehrte Idealismus". Die Marxsche Wirtschaftslehre (Politökonomie) wird zwar auch einer Prüfung unterzogen, doch ist die Kritik an der Mehrwerttheorie dürftig ausgefallen.

II. Zu Lenin: Das „richtige Selbstbewußtsein des Proletariats" wird von der intellektuellen Führungsschicht geschaffen, um es dann dem empirisch vorgefundenen Proletariat einzuimpfen. Also strenge Parteiaristokratie. Die kommunistische Partei hat sich nicht nach den Wünschen des konkreten Proletariats zu richten, sie weiß von sich aus, was das Anliegen und der eigentliche Wille, der „objektiv richtige" Wille der Proletarierklasse will. Daher sind, streng genommen, keine demokratischen Wahlen nötig. Wahlen sind bloß Gradmesser „der Reife der Arbeiterklasse", die Gradmesser dafür, ob das empirische Proletariat die bolschewistischen Pläne und Ideen schon hinreichend verstanden hat oder noch kräftiger geschult werden muß.

Die Theorie der Klassenbündnisse. Ein Bündnis ist stets rein taktisch und beruht niemals auf einem wechselseitigen Entgegenkommen. Der Bundesgenosse (z. B. Volksfront, Nenni, Bauern, asiatische Nationalisten) ist nur Mittel zum eigenen Zweck. Dabei rechnen die Kommunisten, bislang erfolgreich, mit der Vergeßlichkeit und Dummheit der anderen. G. F. Klenk SJ

Goguel, François: Das französische Regierungssystem. Übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Dr. Gilbert Ziebura. 1. Halbband: Leitfaden (107 S.) 2. Halbband: Quellenbuch (185 S.). Aus der Sammlung „Die Wissenschaft von der Politik" 3. Bd., Köln und Opladen 1957, Westdeutscher Verlag. Kartoniert zusammen DM 11,50.

Wir haben uns bisher mit unserem westlichen Nachbarn zu wenig Mühe gegeben. So sagt uns mit Recht Ziebura im Vorwort über das deutsch-französische Verhältnis. Es gab z. B. bis heute keine wissenschaftlich

zuverlässige Darstellung des französischen Regierungssystems in deutscher Sprache. Die Übersetzung der Arbeit von François Goguel „wird diesem Mangel aufs erste abhelfen".

Die Franzosen sind nicht obrigkeitsfromm. Der Anfang des inneren Gegensatzes im Volke gegen die Regierung begann bereits im 17. Jahrhundert, als der königliche Absolutismus und Zentralismus die lokalen Verwaltungsorgane entmachtete. Er steigerte sich im 18. und 19. Jahrhundert, wo die Revolution und Napoleon die Zentralisierung verstärkten. Man widersetzte sich der Regierung einerseits — anderseits jedoch gewöhnte man sich daran, daß alles der Staat leisten sollte.

Diese Stimmung war später nicht nur im Volke, sondern auch im Parlament, und sie wirkte noch nach, als längst den Rechten der Regierung genaue verfassungsrechtliche Grenzen gezogen waren.

Die III. Republik. Das Wahlsystem der III. Republik war Mehrheitswahl mit Stichwahl. Der Verf. ist nicht der Meinung, daß dieses System gut gewesen sei. Überhaupt war das ganze politische Gerüst oder die Staatsverfassung für ein reibungsloses Arbeiten der Regierung ungünstig. Zwei Dinge wären nötig gewesen, ein Funktionieren der Demokratie zu sichern: 1. Daß die Regierung zur Stärkung ihrer Autorität das Recht hat, das Parlament aufzulösen und Neuwahlen auszuschreiben. 2. Daß ein System herausgebildet wird, das für eine nicht zu große Zahl festgefügter und disziplinierter Parteien sorgt. Nr. 1 geriet durch den Mißbrauch des Präsidenten der Republik Mac-Mahon 1877 in Mißkredit. Nr. 2 gab es überhaupt nicht. Daher die Schwierigkeiten der III. Republik. Einen gewissen Vorteil bot ihr allerdings die zweite Kammer, der Senat, weil er mehr konservativ dachte und auf Ausgleich der Gegensätze ausging. Trotzdem blieb es wahr, daß die meisten Regierungskabinette mehr Anstrengung darauf verwenden mußten zu dauern als zu handeln.

Die IV. Republik. Die IV. Republik suchte ihre Institutionen zu verbessern. Die Mehrheitswahl wird (merkwürdigerweise) als den Individualismus und die Zersplitterung fördernd abgeschafft. Durch eine allerdings sehr modifizierte Verhältniswahl soll das Ansehen der Partei gestärkt und die Bildung disziplinierter Parteigefüge gefördert werden. Das Zweikammernsystem wird in veränderter Form beibehalten (die 2. Kammer heißt nunmehr Rat der Republik).

Sehr aufschlußreich ist der Überblick über die Organisation und die Arbeit der gesetzgebenden Gewalt. Man hat alles so einrichten wollen, daß die Nachteile der III. Republik vermieden würden. Es ist nicht gelungen; trotz der Arbeit der Ausschüsse und der Hilfe durch einen beigeordneten Wirtschaftsrat funktioniert das Parlament nicht, wie es die Situation erforderte. Auch der Gegensatz zur ausführenden Gewalt (Exekutive) blieb bestehen. Allerdings hat die exekutive Gewalt gegenüber der III. Republik einige Veränderungen erfahren. U. a. waren die Zuständigkeiten des Ministerpräsidenten und des Staatspräsidenten neu verteilt worden. Aber die Stellung des Kabinetts gegenüber dem Parlament und dem politischen Spiel der Parteien ist trotz guter Ansätze in der neuen Verfassung unbefriedigend geblieben. Die Stärkung der Regierungsautorität trat nicht ein. Weder die Investitur des Ministerpräsidenten durch die absolute Mehrheit der Abgeordneten noch das Recht der Regierung, gegebenenfalls das Parlament aufzulösen, konnten sich in der Praxis durchsetzen.

So ist der Ruf nach einer Verfassungsreform sehr verbreitet, zumal auch die Probleme der „Französischen Union", d. h. des ehemaligen französischen Imperiums in Übersee täglich größer werden. „Die Republik regiert schlecht, ließ Anatole France um 1900 eine Romanfigur sagen, aber ich verzeihe ihr, daß sie schlecht regiert, weil sie wenig regiert" (103). Diese Haltung war 1900 noch möglich, heute nicht mehr. Wirtschaftliche, soziale, innen- und außenpolitische Entwicklungen fordern eine kraftvolle, zielbewußte Staatsführung. Also eine neue Verfassung. Aber diese allein würde auch nicht genügen und gar nicht erreicht werden, wenn nicht sowohl die Parteien als auch die Wählerschaft von einem neuen Geist erfüllt würden.

Was Goguel-Ziebura hier in zwei knappen Halbbänden bieten, ist bei der behandelten Stoffülle fast zu gedrängt. Diese oder jene Tabelle oder Statistik, dieser oder jener Teil aus dem Abriß der Institutionen wird manchem Leser schwer verständlich sein. Trotzdem begrüßen wir diese Neuerscheinung als einen wertvollen Anfang.

Für den deutschen Leser mag man heute besonders auf den Glauben Frankreichs an ein Fortbestehen seines ehemaligen Imperiums in Form einer Föderation hinweisen. Genau so wie in England erzeugt dieser Commonwealth-Gedanke auch in Frankreich bei vielen Vorbehalte gegenüber Europa (vgl. dazu „Esprit" v. Dez. 1957, S. 813ff.). Wir werden gut tun, von diesem Glauben Kenntnis zu nehmen, so sehr auch die augenblickliche Situation, z. B. in Algerien, dagegen zu sprechen scheint.

G. F. Klenk SJ

Ben-Gavriêl, M. Y.: Israel. Wiedergeburt eines Staates. (94 Seiten) München 1957, R. Oldenbourg. Kart. DM 3,20.

Es war sehr zweckmäßig vom Verlag, einen israelischen Bürger als Berichterstatter über den neuen Staat Israel zu gewinnen. Der Schriftsteller Ben-Gavriêl unterrichtet den

Leser zunächst über die Vorgeschichte der neuen Staatsgründung. Viele Wirkkräfte mußten zusammenspielen, um das schier Unmögliche möglich zu machen. So hören wir vom Entstehen, Werden und Wachsen der zionistischen Bewegung, den innerjüdischen Auseinandersetzungen, über ihr Ziel und ihre Mittel, die Organisation des Weltjudentums in moralischer und finanzieller Hinsicht und über das jüdische Siedlerwesen im Lande der Väter.

Die Erschütterungen und Machtverschiebungen zweier Weltkriege und ihre Folgen haben dann jenes weltpolitische Klima geschaffen, in dem die Ansätze der neuen politischen Gemeinschaft im Heiligen Lande gedeihen und erstarken konnten — unter großen Opfern an Gut und Blut. Terror und Kleinkrieg, schließlich der offene Krieg mit den arabischen Staaten haben das neue Israel nicht zu vernichten vermocht, und seit 1948 ist der Staat Israel eine Tatsache. Freilich keine unbestrittene Tatsache, das wissen wir alle. Ben-Gavriêl rechnet damit, daß der Bruderkrieg zwischen Arabern und Juden einmal enden und durch eine Gemeinschaft des semitischen Ostens ersetzt werde. Freilich muß vorher für die vielen hunderttausend arabischen Palästinaflüchtlinge gesorgt werden. Selbst wenn sie in den Wirren des Kleinkrieges und später des allgemeinen offenen Krieges freiwillig geflohen sind, haben sie damit das Recht auf ihre angestammte Heimat nicht verwirkt. Ihr Elend ist eine schwärende Wunde rings um die Grenzen Israels und ein unüberhörbarer Anruf an das Gewissen aller.

G. F. Klenk SJ

Franke, Wolfgang: Chinas kulturelle Revolution. Die Bewegung vom 4. Mai 1919. (91 S.) München 1957, R. Oldenbourg. Kart. DM 3,20.

Die Pekinger Studentenunruhen vom 4. Mai 1919 sind Signal und Anfang eines Durchbruchs. Der Wille zum Umsturz wird unwiderstehlich. Den unmittelbaren Anstoß dazu gaben Japans entehrende Forderungen und die Demütigungen, die China auf der Pariser Friedenskonferenz von 1919 hinnehmen mußte.

Wer trägt die Schuld an Chinas Ohnmacht und Schwäche? Die Antwort der jungen Generation lautet kurz und bündig: die alte soziale, geistige und politische Ordnung Chinas und jene ethisch-religiösen Prinzipien, auf denen sie aufruhte, vor allem der Konfuzianismus.

Warum siegen und herrschen die westlichen Völker? Wiederum sind die jungen Chinesen schnell fertig: durch ihre Pflege von Wissenschaft und Technik. Bei den chinesischen Nichtkommunisten galt überdies als dritte westliche Errungenschaft die Demokratie. Die ganze kulturelle Überlieferung Chinas ist morsch und hohl und überdies eine Angelegenheit einer ganz dünnen Oberschicht. Das Volk lebt im Elend und hat keinen Anteil daran. Also weg mit ihr! Der nüchtern praktische Sinn der Chinesen feiert Orgien. Die geschichtliche Kontinuität wird unterbrochen. Daß der Marxismus Moskauer Prägung schließlich siegte, scheint auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Entwicklung, wie Franke sie sieht, gar nicht erstaunlich. Chinas Revolutionäre sahen die westliche Größe weder in der Religion noch im Reichtum philosophischer Gedanken noch in Kunst und musischen Lebensformen — sondern in Wissenschaft, Technik und Demokratie, wobei man auf die Demokratie schließlich verzichtete.

G. F. Klenk SJ

Erzählungen

Lewis, C. S.: Perelandra. Ein Roman. (308 S.) Köln 1957, Hegner. DM 16,80.

Der Dichter setzt die Reihe seiner phantastischen Romane, in denen er das Böse auf Erden, die Scheidung zwischen Himmel und Hölle an einem Ort außerhalb der Erde und einen Eroberungsversuch des Mars schildert (vgl. diese Zs 155 [1954] 238; 159 [1956] 153; 161 [1957] 159), fort, indem er seinen Helden Ransom (Lösegeld) durch Geisterhand auf die Venus bringt. Hier herrscht noch der Zustand paradiesischer Unschuld und Jugend, von der die Pflanzen- und Tierwelt Zeugnis ablegen. Das erste vernünftige Wesen, dem er begegnet, ist eine Frau. Auf seinem Raumschiff ist auch Ransoms Gegner, Weston, auf der Venus gelandet. Nun beginnt der Kampf der beiden um die Seele der Frau. Weston will sie lehren, durch Eigenwillen sich über ihren jetzigen Zustand zu erheben. Was einst im Paradies mit Eva und Adam geschah, wiederholt sich hier, insofern Lewis in Weston den Versucher sprechen läßt. Es ist erstaunlich, wie geistvoll und anschaulich zugleich die beiden Rivalen dabei die Argumente des Teufels und Gottes darlegen. Zwar werden Neugier und Neigung der Frau geweckt, aber sie ergibt sich dank Ransoms Bemühen nicht der Versuchung. Dann kämpfen die beiden Gegner auch leibhaftig miteinander, und der Böse wird vernichtet. Schließlich klärt sich auf, daß Ransom im Dienst Maleldils (Christi, an dessen mystischem Leib R. ein Glied ist, das die Erlösung der Welt vollenden soll) die Prüfung der auf der Venus lebenden Geschöpfe zum Guten lenken soll. Man folgt in diesem Roman der phantastischen Dichtung Lewis' leichter, sei es, daß man sich allmählich an seine Kühnheiten gewöhnt, sei es, daß die Kunst des Dichters hier größer geworden ist. Es ist unmöglich, in Kürze die gewaltige Vision von der Einheit des Kosmos in seiner Vielgestaltigkeit oder die Fülle der bezaubernden Ein-

zeleinfälle wiederzugeben. So sei z. B. die das Nachdenken herausfordernde Tatsache erwähnt, daß Weston von Hause aus Naturforscher, Ransom dagegen Sprachwissenschaftler (im Dienst des Logos) ist. Das Buch ist auch reich an Einsichten über das Wesen Gottes, der Sünde, der Gnade, des Mitwirkens des Menschen, voll von Deutungen der Mythologien und der Engelwelt. So tritt zu dem ästhetischen Genuß auch die religiöse Vertiefung. H. Becher SJ

Keckeis, Gustav: Fedor. Roman. (336 S.) Stuttgart 1957, Artemis. DM 16,80.

Zar Alexander I. soll 1825 nicht gestorben sein, sondern nach einem Scheinbegräbnis als Einsiedler und Wanderer in Sibirien gelebt haben. Diese Sage erzählt Keckeis. Ein Oberst sucht in den östlichen Wäldern Fedor, von dem die Gerüchte so viel zu sagen wissen. Zuerst begegnet er der Wälderbaronin, der Tochter eines französischen Diplomaten, die einmal in Petersburg mit Fedor zusammengetroffen war und nun auch das Getümmel der großen Welt hinter sich ließ. Dann tritt Fedor auf, der der Macht und dem Schein entflohen ist, sein eigenes Menschentum und das der andern retten will, das Leben der Liebe, des Herzensfriedens und der Gottsuche. Die Naturbilder, die Menschen (Bauern, Sträflinge, Geldmacher, Verbrecher usw.), das russische Volk als Beispiel für das Wesen des Menschen überhaupt kommen dem Leser in diesem farbigen und reifen Buch ungemein nahe. H. Becher SJ

Seewald, Richard: Die rollende Kugel. Ein Roman. (224 S.) Köln 1957, Hegner. DM 12,80.

Ein in Träumen dahinlebender Mann, dessen Schicksal von der Art der Eltern bestimmt ist, erscheint wie eine rollende Kugel, die schließlich in den Abgrund fällt. Ist er schuldig geworden? Das ist die Frage, die sich Erzähler und Leser stellen und die jener dadurch beantwortet, daß er einen alten Priester eine Messe für das Seelenheil des Toten lesen läßt. Seewald ist Maler. Das zeigt sich bei ihm als Dichter: er beschreibt mehr und läßt auch die Handlung in Bildern ablaufen. Hervorzuheben ist die edle und doch wirklichkeitsnahe Sprache. H. Becher SJ

van Aerde, Rogier: Der arme Hochzeitsgast. Der Lebensroman des Dichters, Liebhabers und Bohemiens Paul-Marie Verlaine. (315 S.) Stuttgart 1957, Steingrüben-Verlag. DM 16,80.

Es ist schon ein furchtbares Leben, das ein wahrer Dichter mit großer Einfühlungskraft erzählt. Erträglich wird es nur dadurch, daß auch die Sehnsucht des Dichters nach Reinheit, Schönheit, Verzeihung, Gnade, nach Gott glaubhaft dargestellt wird. Der eigentliche Angelpunkt auch dieses Lebens ist die grenzenlose Güte des Guten Hirten. Immer wieder stellt sich die Frage: Was ist wertvoller, ein paar zauberhafte Verse oder ein in der Ordnung stehendes Leben? Und doch bleibt es wahr, daß in den lauteren Augenblicken Verlaines auch seine Kunst wahrhaft wurde, sonst aber einen hohlen Glanz oder sogar Finsternis verbreitete, genau wie es bei Arthur Rimbaud war, der im Leben Verlaines eine so verhängnisvolle Rolle spielte, aber schließlich auch von Gott überwunden wurde. H. Becher SJ

Demets, André: Die Herren von Schoendale. Roman. (410 S.) Aschaffenburg 1957, P. Pattloch. DM 14,80.

In diesem flämischen Bauernroman ist der Grund des Lebens, des irdischen und des auf Gott gerichteten, ungebrochen. Die Menschen sind oft hart, verschlossen, selbstgerecht und reizbar, aber doch auch von einem Ernst und einer Liebe zur Heimat, vom Willen beseelt, es recht zu machen. Kurzsichtig und eigensinnig machen sie einander das Leben schwer. Es fehlt nicht an Versuchungen und leichtsinnigen Gliedern der Familie, aber dennoch haben die Liebe und der Gehorsam gegen Gottes Fügungen das letzte Wort. H. Becher SJ

Reisen

Hagelstange, Rudolf: How do You like America? Impressionen eines Zaungastes. (145 S.) München 1957, R. Piper. DM 9,80.

Wenn ein geistreicher Mann wie Hagelstange seine amerikanischen Erlebnisse erzählt, kann man sicher sein, erfreut und überrascht zu werden, auch wenn man von denselben Gegenständen schon manches gelesen hat. So ist es denn auch: In den kleinen, zuweilen in Versform geschriebenen Impressionen werden uns Landschaft, Weiße und Schwarze, Emigranten und Eingeborene, sogar Indianer vorgestellt. Mit freundlicher Liebe, aber doch nicht mit blinder Verehrung. Davon zeugt vor allem das letzte Kapitel „Der schielende Löwe", ein allegorischer Dialog, der wohl mit Absicht weniger zugespitzt wurde, als es H. sonst könnte. Dem Liebhaber der Literatur wird vor allem daran gelegen sein, den Besuch bei Ezra Pound zu lesen, der während des Krieges in Italien gegen die USA sprach und schrieb, nachher verhaftet und als geisteskrank in ein Irrenhaus gebracht wurde, aus dem er erst kürzlich entlassen wurde. H. Becher SJ

Cles, Ferdinand von: Licht aus dem Westen. Der Geist der Neuen Welt. (367 S.) Köln 1957, Verlag für Politik und Wirtschaft. DM 15,80.

Der Geist Nordamerikas ist erwachsen aus den drei Bestandteilen seiner Bevölkerung,

den weißen Einwanderern, den schwarzen Sklaven und den indianischen Ureinwohnern; dieser Beitrag zur amerikanischen Kultur wird herausgearbeitet. Dazu kommt der Einfluß des Bodens, der weiten Räume und des heftigen Klimas mit seinen großen Gegensätzen. All dies hat einen neuen Menschentyp geprägt, dessen Geist sich immer weiter vom alten Europa entfernt. Die Amerikaner sind jetzt an dem Punkt angelangt, wo sie zu sich selbst kommen und die eigene geistige Gestalt finden. Das Buch ist spannend geschrieben. Sind auch manche Urteile des Verf., zumal in religiösen Dingen, von seiner persönlichen Einstellung gefärbt, so darf doch das Buch als ganzes als ein aufschlußreiches Werk über die amerikanische Geistigkeit bezeichnet werden.

I. Bleibe

Schmid-Tannwald, Karl: Pozuzo — vergessen im Urwald. (262 S., 41 Abb.) Braunschweig 1957, Georg Westermann. Ln. DM 14,80.

Tiroler und Rheinländer sind vor einem Jahrhundert nach Peru ausgewandert und siedelten sich dort auf der Ostseite der Anden in einem fast unzugänglichen Tal an. Von der übrigen Welt beinahe vollkommen abgeschnitten und nur unter großen Strapazen zu erreichen, haben sie Sprache und Sitten ihres Ursprunglandes bewahrt und leben in einer einfachen, aber glücklichen Weise von ihrer Landwirtschaft. Der Verf. hat mit seiner Frau diese fast vergessenen Siedler aufgesucht, zuerst im Kraftwagen reisend, dann mehrere Tage zu Fuß weiterwandernd. Die Abgeschlossenheit wird bald zu Ende gehen durch den Bau einer Straße. Damit kommt der Anschluß an die heutige Welt. Der Übergang von der bisherigen zufriedenen Einfachheit zu der Möglichkeit, sich alle Güter der technischen Zivilisation zu verschaffen, wird nicht ohne Krisen abgehen.

I. Bleibe

Macdonald, Malcolm: Im Lande der weißen Radschas. Als Gouverneur in Borneo. (289 S., 42 Abb.) Zürich 1957, Orell Füßli. Fr. 19,20.

Der Verf., Sohn des früheren englischen Premierministers Ramsay M., war der erste Gouverneur des Sultanats Sarawak auf Borneo, dazu auch von Singapure und Malaya. Sarawak war bis dahin von der englischen Familie Brooke regiert worden, nachdem 1841 in unruhigen Zeiten ein junger englischer Offizier James B. dem damaligen Sultan geholfen hatte, die Ordnung wiederherzustellen, und von ihm zum Sohn und Erben adoptiert worden war. Nach dem Krieg übergab der letzte weiße Radscha sein Land der englischen Krone, weil er glaubte, daß so besser dafür gesorgt sei. Auf seinen Inspektionsreisen kam der neue Gouverneur mit allen Rassen der Bevölkerung in enge Berührung. Die ältesten Männer mancher Stämme waren in ihrer Jugend noch Kopfjäger gewesen. Um seine Schutzbefohlenen besser kennenzulernen und ihr Vertrauen zu gewinnen, nahm der Verf. an ihren Festen und Zeremonien teil und mischte sich ungezwungen unter sie. Für die primitiven Stämme des Dschungels sind schwere Zeiten angebrochen. Es gilt, den langen Weg von ihrem bisherigen Leben zur heutigen Zivilisation, wozu Europa Jahrhunderte gebraucht hat, in kurzer Zeit zurückzulegen. Dabei entstehen schwere seelische Krisen, wie der Verf. dies am Schicksal einer Häuptlingstochter miterleben konnte.

I. Bleibe

Aebersold, Maria: Vom Himmel, vom Meer, von Irgendwo. Eine Jugend in Indonesien. (166 S.) Köln 1957, Benziger. Ln. DM 6,80.

Das Buch ist vor allem für Mädchen geschrieben, aber auch Buben und Erwachsene werden es spannend finden. Es berichtet von dem Leben auf der indonesischen Insel Groß-Sangi, wo der Mann der Verfasserin die Aufsicht über die Volksschulen innehatte und sie selbst sich der Kranken annahm. Für ihre Kinder war es ein Leben voller Abenteuer, von denen manche nicht ungefährlich waren; sie nahmen ahnungslos Giftschlangen und gefährliche Vogelspinnen in ihre Hände, um ihnen die Sorgen angedeihen zu lassen, die sie ihre Mutter den Menschen zuwenden sahen.

I. Bleibe

Oberg, Torgna: Im Schatten der großen Mauer. Erlebnisse und Abenteuer in Chinas Grenzland. (222 S.) Zürich 1957, Orell Füßli. Ln. DM 12,80.

Der Verf. wurde als Sohn eines schwedischen Missionars in der Mongolei geboren, wuchs unter den Kindern der Einheimischen auf, sprach ihre Sprache und besuchte mit ihnen die Missionsschule. Dies sollte ihm später von großem Nutzen sein und einmal sogar das Leben retten, als er in die Hände eines Räuberhauptmanns fiel, der sich dann als ein ehemaliger Schulkamerad entpuppte. Das Buch ist voll spannender Abenteuer. In diesem Grenzland bedeutet die staatliche Macht nicht viel und das Leben ist ständig von Gefahren umlauert, die ihm von der strengen Natur oder von den gewaltsamen Menschen drohen.

I. Bleibe

Bond, Ruskin: Die Straße zum Bazar. (198 S.) München o. J., Albert Langen-Georg Müller. Gebunden DM 10,80.

Einen indischen Mischling, der bei seinem englischen Vater lebt, überkommt eines Tages das Heimweh nach dem indischen Leben. Er verläßt das Vaterhaus und lebt nun mit indischen Freunden in der Eingeborenenstadt. Was er da erlebt, ist eigentlich nicht viel. Aber über allem liegt ein Hauch des Exotischen, fast des Märchenhaften,

das die Verschiedenheit des indischen Lebens von dem unseren gut zum Ausdruck bringt. I. Bleibe

Boden und Wald

Weck, Johannes: Die Wälder der Erde. (152 S.) Berlin 1957, Springer. Leinen DM 7,80.

Hier gibt ein Fachmann der internationalen Forstwissenschaft (Institut „Weltforstwirtschaft" Hamburg-Reinbek) auf wissenschaftlicher Grundlage, ausgewogen und vollständig, eine sorgfältige Übersicht über die Wälder der Erde. Wir geben hier die Disposition, damit der unorientierte Leser sieht, worauf es beim Wald ankommt.

Hauptgliederung: A) Die Waldregionen (natürliche Waldformationsklassen — Naturwald, Kulturwald) B) Produktionskraft und Produktion (Haushalt — Holzerzeugung — Holzbilanz) C) Waldverwüstung und Waldaufbau (Ödlandaufforstung — überregionale Forst- und Holzwirtschaftspolitik). — Der Autor ist engster Mitarbeiter der „Food und Agricultur Organisation of United Nations". Hingewiesen wird auf die wichtige Tätigkeit der „Schutzgemeinschaft Deutscher Wald".

Weck hat die Forstwissenschaft um einige wichtige Entwicklungsbegriffe bereichert. F. v. Hornstein

Franz, Herbert: Bodenleben und Bodenfruchtbarkeit. (95 S.) Wien 1949, Verlag Brüder Hollinek. S. 18,—.

Ein Kenner der modernen Bodenkunde, besonders des „Bodenlebens" entwirft leicht verständlich, aber durchaus wissenschaftlich klar und einfach ein ganzheitliches Bild vom „Boden" als Lebensraum und von seiner Einordnung in die größere Einheit „Landschaft". Sachkenntnis und Wärme vermitteln, wie der Mensch an der Natur sündigt und wie er seine Sünden gutmachen kann. F. v. Hornstein

Hyams, Edward: Der Mensch, ein Parasit der Erde. Kultur und Boden im Wandel der Zeit. (309 S.) Düsseldorf-Köln 1956, Eugen Diederichs. DM 17,80.

Hyams hat sein Thema — das Gleichgewichtsverhältnis zwischen Mensch und Natur — auf den nicht sehr glücklichen Begriff „Bodengemeinschaft" gestellt. Was er Bodengemeinschaft nennt, ist eigentlich Lebensgemeinschaft. Aber der Mensch kann kein Partner einer solchen Allnatur-Gemeinschaft sein. Hyams sagt wörtlich: „Solange die Menschen der Bodengemeinschaft völlig eingegliedert sind, bleibt das Gleichgewicht zwischen Mensch und Bodenfruchtbarkeit erhalten. Die Menschen sind, wie alle Mitglieder der Bodengemeinschaft, den begrenzenden Kräften und Gefahren unterworfen, die alle Arten daran hindern, so überhand zu nehmen, daß die anderen Arten oder die Fruchtbarkeit des Bodens beeinträchtigt werden." Bricht der Mensch aus der natürlichen Bodengemeinschaft heraus, — d. h. schädigt er durch ein Mißverhältnis zwischen Natur und Technik die Bodenfruchtbarkeit, wird er Parasit des Bodens und damit Parasit der Erde. Wenn er jedoch die Bodenfruchtbarkeit pfleglich und dauernd erhält, wird er Schöpfer einer „künstlichen Bodengemeinschaft", wie es die nordwesteuropäische Landwirtschaftskultur mit ihren „künstlichen Böden in Perfektion" gemacht hat.

In diesem Sinn zeigt Hyams den Wandel der Kultur und der Böden in der alten und neuen Welt, wie er es im Untertitel verspricht. Aber man sollte zuerst sein letztes Kapitel „Die geistigen Grundlagen" lesen, dann weiß man seine Vorstellungen von einer biologisch-mythischen Ganzheitlichkeit einer Allnatur, dem Überbau über seine Bodengemeinschaften, dort einzuordnen, woher sie entstammen, eben in der Aufklärung und im Positivismus des naturwissenschaftlichen Jahrhunderts. Diese Art Naturschau wird Ausgang zur sinnverwandten Kulturschau. Hyams nennt seine Methode „das intuitive Wissen", womit er sich vom „intellektuellen Wissen" distanziert. Es gibt nichts, was er nicht evolutionistisch deutet, vom Boden bis zum Gottesbegriff. F. v. Hornstein

Barbe-Baker, Richard: Grüne Herrlichkeit. (219 S.) Wiesbaden 1957, F. A. Brockhaus. Ln. DM 11,50.

Barbe-Baker, ein erfahrener internationaler Forstmann, will im Rahmen der UNO eine gewaltige Bewegung in Gang bringen, zur Rettung des Waldes in aller Welt, zur Pflege des Wasserhaushaltes der Erde, zur Schaffung von Institutionen und Organisationen, die mittelbar und unmittelbar für das Gleichgewicht in der Natur sorgen sollen. Daher wird unter dem Titel „Die grüne Herrlichkeit" versucht, die Vergangenheit, Gegenwart und das voraussichtliche Schicksal des Waldes — „die Grundlage alles Lebens, des menschlichen, tierischen und pflanzlichen" — in den wichtigsten Ländern der Erde darzustellen. Dies geschieht in bester Absicht, aber ziemlich ungegliedert, ungleichmäßig, oberflächlich, bald richtig, bald ungenau, zugegeben mit wechselnder Sachkenntnis im Einzelnen, dafür mit allzuviel Emotion im Ganzen. Dagegen sind die beigegebenen Bilder wundervoll. Wenn der Text geschickter und übersichtlicher gestaltet, auf die Hälfte beschränkt, das Bildmaterial verdoppelt worden wäre, dann hätte es einen prachtvollen Bildband „von der grünen Herrlichkeit" gegeben. Der Untertitel „Die Wälder der Erde und ihre Geschichte" ist ein nur halb eingelöstes Versprechen. F. v. Hornstein

Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht[1]

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Es kann nicht die Absicht sein, hier in kurzen Zügen ein Gesamtbild unserer Kultur zu zeichnen oder eine Gesamtwertung zu geben. Das dürfte nicht nur den gesteckten Rahmen, sondern schlechterdings die Kraft eines Menschen übersteigen. Mag es früher einmal möglich gewesen sein, daß ein Mensch — im Besitz des Gesamtwissens seiner Zeit — deren Gesamtkultur überschaute oder gar beherrschte, heute ist das einfach unmöglich geworden. So muß ich mich begnügen, einige Beziehungen zwischen Gesellschaft und Kultur zu untersuchen in der Absicht, einzelne kulturelle Züge unserer Zeit zu verdeutlichen.

Einer wohl als klassisch zu bezeichnenden Definition zufolge ist das gesellschaftliche Leben „der in Raum und Zeit verlaufende, *verbindlich vorgegebene* Handlungszusammenhang der Menschen zur dauernden Verwirklichung der *objektiven Kulturwerte*" (Gustav Gundlach). Damit ist ein Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Kultur ausgesagt, wie er enger nicht gedacht werden kann. Die Gesellschaft, verstanden als Institution ist sozusagen das Gefäß oder Behältnis, in dem der Kulturprozeß abläuft; die Gesellschaft, verstanden als die gesellschaftlich verbundenen Menschen, ist nicht mehr und nicht weniger als die Trägerin des Kulturprozesses. In der soeben vorgelegten Definition der Gesellschaft liegt die philosophische Aussage beschlossen, dieser Handlungszusammenhang der Menschen sei *verbindlich* vorgegeben, d. h. es stehe dem Menschen nicht frei, ob er an ihm teilnehmen wolle oder es vorziehe, sich ihm zu entziehen oder zu versagen, sowie: es gehe um die Verwirklichung *objektiver* Kulturwerte, ja, noch mehr: *der* objektiven Kulturwerte, was offenbar nicht nur die Existenz, sondern auch die Erkennbarkeit dieser Werte voraussetzt. Die damit bezeichnete philosophische Grundposition, beziehungsweise diese beiden konkreten philosophischen Aussagen sind hier nicht zu vertiefen. Schon gar nicht kann es meine Aufgabe sein, die seinerzeit von Max Weber, wohl dem berühmtesten aller Münchener Universitätslehrer in äußerster Schärfe gestellte, seither

[1] Dieser Beitrag ist ein Referat, das P. von Nell-Breuning am 3. 7. d. Js. auf der von der Stadt München aus Anlaß ihrer 800-Jahr-Feier veranstalteten *Woche der Kulturkritik* gehalten hat. Es besteht die Absicht, in einem gedruckten Tagungsbericht sowohl die Referate als auch die Diskussionen der ganzen Woche vollständig nach der Tonbandaufnahme zu veröffentlichen. Hier wird das Referat nach dem Ms des Redners wiedergegeben.

aber mehr und mehr versandete Werturteilsfrage hier aufzurollen oder gar sie auszudiskutieren. Kulturkritik kann aber nichts anderes bedeuten, als daß die Kultur oder doch bestimmte kulturelle Erscheinungen an irgendwelchen Maßstäben gemessen werden sollen. Wenn Kultur — wie wir gewiß alle unterstellen — etwas Werthaftes ist, dann müssen die Maßstäbe, an denen dieses Werthafte gemessen wird, Wertmaßstäbe sein. Kulturkritik üben heißt, einen Wertmaßstab, vielleicht auch eine Mehrzahl von Wertmaßstäben handhaben; Kulturkritik ohne Wertmaßstab ist eine logische Unmöglichkeit.

Eine lohnende Aufgabe wäre es, zu untersuchen, inwieweit die sogenannte freie Welt, näherhin die vielberufene „abendländische" Welt, gemeinsame Wertmaßstäbe besitzt und anwendet. Auch hier muß ich mich begnügen, die Hoffnung auszusprechen, daß diejenigen Wertmaßstäbe, deren ich mich hier bediene, wenn schon nicht allgemein, so doch weithin in der freien Welt übereinstimmend anerkannt werden.

Die Frage, die hier zur Behandlung steht, läßt sich sprachlich so fassen: Sind unsere gesellschaftlichen Institutionen, ist der tatsächliche Zustand unserer Gesellschaft wirklich auf das angelegt und ausgerichtet, was als Inhalt oder Ziel des Sozialprozesses bezeichnet wurde? Anders ausgedrückt: ermöglichen und fördern sie den Kulturprozeß oder erschweren sie — am Ende gar: verunmöglichen sie ihn, drängen oder zwängen sie ihn in eine bestimmte Richtung, und — soweit dies der Fall sein sollte — ist diese Richtung begrüßenswert und erfreulich oder beklagenswert und abzulehnen? Um auf diese Frage oder diese Fragen antworten zu können, bedarf es einmal einer Analyse der Sachverhalte, zum andernmal — hier tritt es ganz klar in die Erscheinung — einer wertenden Beurteilung.

Unter „unserer Gesellschaft" verstehen wir die Gesellschaft, wie sie hier bei uns ist, wie wir sie aber ähnlich im ganzen westlichen Europa und in USA, mehr oder weniger ausgeprägt aber auch in anderen Räumen, insbesondere Lateinamerikas, haben. Diese Gesellschaft nimmt sich vor, ja, sie erhebt den Anspruch, dieses Vorhaben bereits weitgehend ausgeführt zu haben, die Grundwerte der Menschenwürde, der Freiheit und der Gerechtigkeit zu schützen, sie zur Anerkennung und damit oder darüber hinaus zur Verwirklichung zu führen. Soweit sie das in Wahrheit leistet, ist ihr kulturelles Gesicht erfreulich anzuschauen; soweit sie dagegen diese Werte verzerrt, erleidet ihr kulturelles Gesicht eine schmerzhafte Verzerrung; eine Gesellschaft dagegen, die bei der Gesamtheit ihrer Mitglieder oder doch bei einem, sei es rassisch, sei es religiös oder wie immer bestimmten Teil diese Werte gefährdet oder gar verneint und vernichtet, hat ihr kulturelles Gesicht verloren; aus ihrem Gesicht starrt uns die *Un*kultur entgegen.

Hiernach zunächst zur Bestandsaufnahme und Analyse. Selbstverständlich kann sie niemals erschöpfend sein. Es ist immer nur möglich, einzelne Merkmale herauszugreifen. Ich beschränke mich auf ein einziges Merkmal. Unsere Gesellschaft ist *pluralistische* Gesellschaft. Dies aber ist sie in einem

zweifachen Sinn: einmal im weltanschaulichen, zum andernmal im sozialstrukturellen Sinn.

Pluralistische Gesellschaft im weltanschaulichen Sinn. — Wir haben nicht den mittelalterlichen Glaubensstaat, der seine Weltanschauung von der Kirche als von Gott geoffenbart entgegennahm. Wir haben auch kein „cuius regio, eius religio", jenen Zustand, bei dem den Untertanen zugemutet wurde, das Glaubensbekenntnis des Landesvaters anzunehmen, bei einem Glaubenswechsel des Landesvaters diesen Glaubenswechsel mitzuvollziehen oder auszuwandern. Vor allem haben wir nicht den modernen Weltanschauungsstaat, der eine Weltanschauung macht und mit allen Mitteln der Propaganda und des Terrors sie seinen Gewaltunterworfenen aufzwingt. Das alles haben wir nicht, das Letztere allerdings aus den Jahren 1933—1945 noch in sehr unguter Erinnerung, und unsere Brüder und Schwestern jenseits des Eisernen Vorhangs leiden heute mehr denn je unter dieser gewaltsamen weltanschaulichen Uniformierung von Staates oder von Einheitspartei wegen.

In *unserer* Gesellschaft leben Menschen und ganze Gruppen, ja Großgruppen von Menschen von verschiedenen Grundüberzeugungen und sehen sich vor die Aufgabe gestellt, ungeachtet dieser verschiedenen Grundüberzeugungen nicht nur miteinander auszukommen, sondern miteinander zusammen zu leben, an gemeinsamen Aufgaben zusammen zu wirken. Eine solche Lage kann zu weltanschaulichem Indifferentismus und allgemeiner Verflachung führen, ja, wir werden anerkennen müssen, daß sie in großem Umfang tatsächlich dahin führt. Nichtsdestoweniger muß dem nicht so sein. Wenigstens grundsätzlich kann eine solche Lage Anlaß geben zu ehrlichem und ernstem geistigem Ringen. Ein solches geistiges Ringen läßt jeden Beteiligten in der Auseinandersetzung mit dem Andersdenkenden seine eigene Position klarer erfassen. Was vorher vielleicht bloß gedankenlose Gewohnheit und vermeintliche Selbstverständlichkeit war, wird bewußt eingenommene Haltung, zu der man sich bekennt und zu der man steht. Eben dieses geistige Ringen treibt — wenn es richtig geführt wird — eine der höchsten und daher leider auch nur allzu selten anzutreffenden Blüten menschlicher Kultur hervor, die echte Toleranz. Immer wieder werden Toleranz und Indifferentismus verwechselt, hat doch selbst ein Mann von der geistigen Größe eines Lessing — ich will mich vorsichtig ausdrücken — die scharfe Grenzscheide von Toleranz und Indifferentismus bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

Toleranz besagt nicht: ich halte deine Meinung für ebenso zutreffend oder unzutreffend, für ebenso gut oder schlecht, für ebenso achtbar oder ebenso geringzuschätzen wie die meinige; ich bin jederzeit bereit, meine Überzeugung gegen die deinige auszutauschen, mit andern Worten ich habe *keine* Überzeugung und kann daher auch gar nicht in die Versuchung kommen, sie dir aufdrängen zu wollen. Das alles ist typischer Indifferentismus, mag dieser auch tausendmal den hehren Namen der Toleranz für sich in Anspruch nehmen. Toleranz ist geistige Auseinandersetzung ausschließlich mit blanken Waffen des Geistes ohne Zuhilfenahme rostiger Waffen — solche gibt es

leider auch im Arsenal des Geistes —, und erst recht ohne Zuhilfenahme äußerer Machtmittel, auch wenn man über sie verfügt und in der Lage wäre, mittels ihrer zu „siegen". Wir wissen aus der Natur der Sache heraus, aber auch aus bitteren Erfahrungen, daß ein solcher „Sieg" in Wirklichkeit eine Niederlage ist. In Fragen der Wahrheit entscheidet niemals die Macht. „Wer Arier ist, bestimme ich!"; so geht es nun einmal nicht. Und wenn nach einem englischen Sprichwort, das Newman in seiner Grammar of Assent anführt, a man convinced against his will is of the same opinion still — ein Mensch, der mit Beweisgründen (‚convinced') der Irrigkeit seiner Ansicht überführt ist, hält doch nach wie vor an seiner liebgewonnenen Meinung fest —, wieviel mehr wird dann ein Mensch, dem mit äußerer Gewalt eine Überzeugung aufgezwungen werden soll, innerlich widerstehen oder — wenn seine Kraft dazu nicht ausreicht — stumpf und gegen jede Überzeugung gleichgültig werden und nur äußerlich so tun, wie er am besten durchzukommen glaubt. Die gewalttätige, ja auch die nicht ganz so grober Druckmittel sich bedienende Intoleranz züchtet den Indifferentismus. Toleranz ist das Gegenteil von Indifferentismus, verhält sich zu ihm wie der Tag zur Nacht, wie das Licht zum Schatten.

Das Thema Toleranz wäre weitschichtig genug, um uns lange zu beschäftigen. Die Menschheit buchstabiert ja immer erst noch an der hohen Wissenschaft der Theorie von der Toleranz und macht eben die ersten, oft noch recht unbeholfenen Gehversuche in der hohen Kunst der praktischen Toleranz. Soviel allerdings wissen wir aus Erfahrung und ist uns auch ohnehin einsichtig: „Es kann der Beste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt". Toleranz erfordert Gegenseitigkeit; sie findet ihre Grenze dort, wo der Andersdenkende seine Ansicht oder seinen Willen mit Mitteln der Gewalt durchzusetzen versucht. Hier greift der altrömische Rechtsgrundsatz Platz: vim vi repellere licet; der Gewalt darf ich, darf auch der Geduldigste und Sanftmütigste Gewalt entgegensetzen. Wer Toleranz beansprucht, muß selbst Toleranz üben. Wer keine Toleranz übt, kann eben insoweit auch keine Toleranz beanspruchen. Wie delikat die Grenzziehung ist, die in dem „eben insoweit" sich ausdrückt, ist uns allen bekannt. Auch die Diskussion über diese Grenzziehung sollte in vornehmer Sachlichkeit und echter Toleranz geführt werden.

Ein abschließendes Urteil darüber, wieweit wir in unserer Gesellschaft der Gefahr des Indifferentismus erlegen sind, wieweit wir es in der hohen Kunst der Toleranz gebracht haben, muß ich mir versagen. Ich muß mir mit der Feststellung genügen lassen: unsere Gesellschaft stellt uns die *Aufgabe* der Toleranz, und — so darf ich hinzufügen —: mindestens in der ganz überwiegenden Mehrheit haben wir auch so viel an gemeinsamer Grundsubstanz, daß diese uns gestellte Aufgabe für uns — vorsichtig gesagt — nicht unlösbar ist.

Pluralistische Gesellschaft im sozial-strukturellen Sinn. — Hier muß ich ausgehen von dem klassischen Schema der Zweiklassengesellschaft, das sich

für die Sozialanalyse unerhört fruchtbar erwiesen hat, nach dem Urteil eines führenden freiheitlich-demokratischen Sozialisten aber heute „nicht mehr fruchtbar genug" ist (Gerhard Weisser).[2] Unverkennbar hat der Dualismus der Klassengesellschaft dem Pluralismus der pressure-groups Platz gemacht. Die Problematik der Zweiklassengesellschaft hat jahrzehntelanges Ringen erfordert. Dieses Ringen dauert seit den Tagen eines Karl Marx; das Jahr 1931 bedeutet in diesem Ringen insofern eine Wende, als damals Papst Pius XI. in bewunderungswürdigem Freimut das Ergebnis dieses geistigen Ringens in sein soziales Weltrundschreiben „Quadragesimo anno" aufgenommen und damit sozusagen für die katholische Soziallehre „kanonisiert" hat. Dieses oder jenes mag noch zu verfeinern oder zu vertiefen sein; im wesentlichen ist diese Problematik heute geistig bewältigt. Dagegen müssen wir gestehen: die Problematik der pluralistischen Gesellschaft der pressure-groups ist trotz mancher verdienstvoller Ansätze derzeit noch durchaus unbewältigt; noch so umfangreiche Materialsammlungen empirischer Sozialforschung können uns darüber nicht hinwegtäuschen. Wir sind uns klar darüber, daß dieser Pluralismus als Wildwuchs entstanden und völlig unorganisch ist. So fällt es nicht schwer, das formale Prinzip zu formulieren: der unorganische Pluralismus müsse durch einen organischen abgelöst oder in einen organischen überführt werden. Wir haben sogar schon einen Namen dafür, der das Wesentliche gut trifft, indem wir ihn als *„funktionellen* Föderalismus" bezeichnen und damit als eine dem regionalen Föderalismus an die Seite zu stellende Verwirklichung des föderalistischen Prinzips kennzeichnen. Leider fehlt uns noch jede konkrete Vorstellung, wie das aussehen könnte und wie das bewerkstelligt werden soll. Praktisch brauchbare Vorschläge liegen bisher nicht vor. So sucht man von Fall zu Fall, mit den jeweils auftauchenden Schwierigkeiten fertig zu werden, und so bleibt es vorerst bei dem bisher weder geistig noch praktisch bewältigtem Zustand des unorganischen Pluralismus.

Nur für den aus der Zweiklassengesellschaft überkommenen Antagonismus der beiden Arbeitsmarktparteien besitzen wir eine halbwegs befriedigende institutionelle Lösung in der unbestreitbar verfassungskräftigen, nichtsdestoweniger verfassungsrechtlich fast unlösbar schwierigen „Autonomie der Sozialpartner", die sich, wenn es anders nicht weiter geht, notfalls mit den erfreulicherweise weitgehend domestizierten Kampfmitteln des Streiks und der Aussperrung behelfen. Wenn wir uns allerdings erinnern, daß im 19. Jahrhundert selbst der Krieg zwischen Großmächten — was man damals Großmächte nannte — fast bis zu den streng geregelten Formen eines Duells domestiziert war, und wenn wir vor Augen haben, wie dieser Krieg im 20. Jahrhundert sich aller ihm angetanen Domestikationen entschlagen hat und zum schrankenlosen Vernichtungswillen entartet ist, dann beschleicht

[2] In: Christentum und Sozialismus. Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 3, S. 211.

uns die Sorge, ob wir uns bei der Domestikation der Arbeitskämpfe beruhigen dürfen oder nicht doch Mittel und Wege ausfindig machen müssen, um sie entbehrlich zu machen und so auch diesen Rest von gewaltsamer Selbsthilfe aus dem Bereich unserer Rechtsordnung auszuscheiden.

Wie immer dem sei, sobald wir fragen, wie es denn um die Einordnung der beiden Sozialpartner in das gesellschaftliche Ganze bestellt sei, müssen wir uns eingestehen, daß es bisher in keiner Weise gelungen ist, dafür eine Regelung zu finden, die sich „aus der Natur der Sache" ergäbe. Noch viel mehr gilt dies von der Einordnung oder Eingliederung aller übrigen Machtgruppen oder Machtblöcke in das Ganze von Gesellschaft, Volk und Staat, mögen sie Mittelstandsblock, Grüne Front oder wie immer heißen. So muß vorerst noch jede Einzelfrage entweder im politischen Parlament ausgepaukt oder durch die staatliche Bürokratie administrativ geregelt werden, wobei wir im letztgenannten Fall vertrauen, es werde einer hochqualifizierten und hochspezialisierten, mindestens an Routine den professionellen Interessenvertretern, den „Lobbyisten", überlegenen Bürokratie gelingen, die Interessenten auf die verwaltungsmäßig erwünschte Linie zu manövrieren, um sie dann auf dieser Linie auch miteinander zusammenzuführen. Die parlamentarische Lösung bedeutet eine unerträgliche physische und moralische Überlastung des politischen Parlaments und damit ein fast unübersteigliches Hindernis für die Sinnerfüllung der politischen Demokratie im allgemeinen und des Parlamentarismus im besonderen. Fast unabwendbar wird das öffentliche Leben dadurch korrumpiert. Mag sein, daß die absolutistischen Neigungen des „Louis XIV anonyme", des Parlaments, dadurch gezähmt werden; an deren Stelle tritt jedoch nicht der sachgerechte, sondern der unsachliche Kompromiß, vulgo „Kuhhandel". Die administrative Regelung bedeutet eine ähnlich unerträgliche oder jedenfalls unzuträgliche Überlastung der Beamtenschaft und führt dazu, daß die politischen Instanzen der Demokratie, Regierung und Parlament, von der Bürokratie überspielt werden, gleichviel ob diese das erstrebt oder es verabscheut und, soviel an ihr liegt, sich sogar pflichttreu bemüht, es zu vermeiden. In beiden Fällen leidet die Autorität des Staates als des Sachwalters des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit. Der Gruppenegoismus schießt ins Kraut und tobt sich aus, Gemeinsinn und Verantwortungsbewußtsein schwinden, ja selbst die Fähigkeit, die Dinge objektiv zu sehen, über Meinungsverschiedenheiten sachlich zu diskutieren, geht verloren; an die Stelle sachlicher Diskussion tritt im günstigeren Fall die Tarnungs- oder Schutzideologie, im ungünstigeren die bewußte Verlogenheit und Täuschung des Gegners.

Anlaß zu schwersten Sorgen gibt der Einfluß, den dieser unorganische Pluralismus mit seinem anscheinend unvermeidlichen zügellosen Gruppenegoismus auf die heute so einflußreichen Mittel der Publizistik — Presse, Funk, Film — ausübt.

Müssen wir nicht befürchten, dieser Gruppenegoismus mit seinem Machtstreben hier, seinem Erwerbsstreben dort — denken wir nur an den unrühm-

lichen Interessentenstreit um das Werbefernsehen und im Hintergrund um den Fernsehfunk überhaupt — werde schließlich dazu führen, daß wir die Grundwerte Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit, auf denen unsere Gesellschaft ruht und durch die sie das leuchtende Gegenbild zur kommunistisch-bolschewistischen Gesellschaft sein will, geradezu verwüsten?

Der Veranschaulichung halber darf ich die Aufmerksamkeit hinlenken auf die Art, wie politische Parteien, die nicht ans Ganze denken, sondern jeweils die Sonderinteressen der hinter ihnen stehenden Gruppen vertreten, im Kampf um die Macht alle Mittel heutiger Publizistik benutzen, um die Wählerschaft anzusprechen, das Staatsvolk also, das in der Demokratie doch der Souverän ist. Was da in der Wahlpropaganda, auf Wahlplakaten und anderswo geboten wird, ist allzu oft nicht mehr und nicht weniger als gröblichste Majestätsbeleidigung des Souveräns, nämlich Spekulation auf seine Vergeßlichkeit und Dummheit und — was noch viel schlimmer ist — Appell an den bei ihm unterstellten schmutzigen Eigennutz. Um nicht mißverstanden zu werden: die unerfreulichen Erscheinungen, von denen ich spreche, sind nicht der Demokratie eigentümlich, und so dürfen auch meine Ausführungen nicht als Kritik an der Demokratie verstanden werden. Der nach der Macht strebende Usurpator verspricht gleich allen alles, verspricht, die widersprechendsten Interessen alle miteinander zu befriedigen, unbekümmert darum, daß die Erfüllung seiner Versprechungen schon allein an dieser ihrer inneren Widersprüchlichkeit scheitern muß. So hat Hitler allen alles versprochen, um am Schluß allen alles schuldig zu bleiben. Demnach liegt die Schuld wahrhaftig nicht an der Demokratie, sondern an der Auflösung der Gesellschaft in Interessentenhaufen; diese in Interessentenhaufen zerfallene Gesellschaft ist der Nährboden der Demagogie; in ihr feiert die Demagogie Triumphe, und am Ende dieser Demagogie steht der Tod der Demokratie.

Neuestens ist das Arsenal der Publizistik bereichert worden um die raffinierten Methoden der Tiefenpsychologie. Politische Propaganda (nicht nur in der unfreien Welt) und geschäftliche Werbung (Reklame) wetteifern miteinander, diese Methoden in ihren Dienst zu stellen. Das besagt: sie wenden sich nicht an die Einsicht und freie Selbstbestimmung des angeblich „mündig" gewordenen Menschen, sondern sie beeinflussen ihn ohne sein eigenes Wissen auf dem Weg über das Unterbewußtsein: ein ungleich schwererer Angriff auf die Menschwürde als äußere Mißhandlung und Freiheitsberaubung.

Was bedeutet unter solchen Umständen noch das ‚habeas corpus', jene gefeierte und bislang als klassisch angesehene Errungenschaft einer freien Gesellschaft? Die Habeas-corpus-Akte bot erstmals und die ihr nachgebildeten verfassungs- und gesetzesrechtlichen Vorschriften aller Rechtsstaaten bieten Schutz gegen willkürliche äußere Freiheitsberaubung durch Staatsorgane. Was aber nützt mir der rechtliche Schutz gegen äußere Freiheitsberaubung, wenn ich ständig Gefahr laufe, ohne es zu wissen und zu ahnen, meiner inneren Freiheit beraubt zu werden, und wenn diese Gefahr mir nicht von über-

eifrigen Organen der Staatssicherheit oder der Verbrechensbekämpfung droht, sondern von jedem privaten reklametreibenden Unternehmer, der zahlungskräftig genug ist, um sich dieser modernsten und daher im Augenblick noch kostspieligen Werbemethoden zu bedienen? Gegenüber aller äußeren Vergewaltigung bleibt der Mensch innerlich frei. Wenn ich weiß, daß ich „manipuliert", „zurechtgemacht" werden soll, kann ich mich immer noch als Person mit meinem Widerstandswillen dem entgegenstellen, und wenn meine Widerstandskraft zerbrochen wird, bin ich immer noch in Ehren gefallen. Die planmäßig und geheim auf dem Weg über das Unterbewußtsein vorangehende innere Unterminierung aber schleicht und zwängt sich in das innerste Heiligtum der Persönlichkeit ein; wenn irgend etwas, dann vergreift sie sich an der Menschenwürde als dem tragenden Grundwert jeder Kultur.

Unsere Gesellschaft erweist sich als wehrlos gegen die Volksverdummung durch die sogenannten Boulevardblätter. In jeder Straßenbahn hat man diese „lesenden Analphabethen", wie man sie so treffend genannt hat, in Scharen vor sich sitzen. Gewiß kann man sagen, es sei der Mangel an innerer Tiefe bei so vielen Menschen, der eine solche seichte und sensationslüsterne Presse großziehe. Nicht minder aber fördert eine solche Presse die geistige Verflachung breitester Kreise und schafft sich so den Boden, auf dem sie gedeihen kann. Insoweit haben wir Ursache und Wirkung auf beiden Seiten zu suchen. Diese Wechselwirkung tritt aber doch erst ins Spiel, wenn die Publizistik — wenigstens in Teilen — auf die Stufe bloßer Erwerbsunternehmen wie Fabrikation von Seife oder Puddingpulver herabgesunken ist und die dank dem Gruppenegoismus aller Fesseln entledigte, durch keine Scham mehr gehemmte Erwerbsgier Inhalt und Aufmachung publizistischer Erzeugnisse bestimmt. Selbst in der sogenannten seriösen Meinungspresse ist mehr und mehr zu beobachten, wie alles andere als objektiv berichtet und gewürdigt wird. Wer für bestimmte Interessen eintritt oder doch bestimmten Interessentenkreisen genehm ist, wird gefeiert; der wirkliche oder auch nur vermeintliche Interessengegner wird entweder totgeschwiegen oder, wo das nicht geht, wird über ihn, wird über seine Ausführungen — sei es im Parlament, sei es auf anderer öffentlicher Diskussionsbühne — in einer Weise berichtet, daß man den Eindruck gewinnen muß, er sei ein abgefeimter Schurke oder noch besser ein Trottel, von dessen lächerlich dummem Geschwätz die Zeitung nur zur Belustigung ihrer Leser berichtet. Gewiß gibt es auch heute noch Organe, die sich dem Ganzen verpflichtet wissen, die das „öffentliche Amt" der Presse ernst nehmen und ihm Genüge zu tun bestrebt sind. Man braucht aber nur 50 Jahre zurückzuschauen und einen Vergleich anzustellen, um mit Entsetzen wahrzunehmen, welche Verheerung der Gruppenegoismus, teils aus Machtwillen, teils aus Erwerbsgier, im Bereich der Publizistik angerichtet hat.

Noch viel wehrloser erweist sich unsere Gesellschaft gegen die physische, psychische und moralische Zerrüttung durch sexuelle Überreizung, keines-

wegs allein durch Film und „Illustrierte". Statt vieler Worte nur dieses: es sind erst einige Wochen, daß der Botschafter von Iran sich veranlaßt sah, beim Auswärtigen Amt vorzusprechen und jene ernsten Vorstellungen zu erheben, auf Grund deren der Bundesminister des Auswärtigen sich mit dem Gedanken trug, eine „lex Soraya" im Kabinett einzubringen, deren Entwurf zeitweilig den Gegenstand lebhafter öffentlicher Erörterungen bildete. Ist diese Demarche des Botschafters eines Landes, auf das viele Deutsche als auf ein halbzivilisiertes Land herabzublicken geneigt sein werden, nicht ein Peitschenhieb in das kulturelle Gesicht unserer Gesellschaft? Zu unserer Schande müssen wir gestehen, daß dieser Peitschenhieb verdient war.

Zum Schluß noch etwas aus dem Bereich der Wirtschaft. Wir sind so stolz auf unsere freie Marktwirtschaft, der wir auf Vorschuß bereits den ehrenden Beinahmen *„soziale* Marktwirtschaft" verliehen haben. Gewiß, im Gegensatz zur kollektivistischen, autoritär-totalitären Zentralverwaltungswirtschaft wählen wir mit aller Entschiedenheit die Markt- oder Verkehrswirtschaft, aber, vergessen wir nicht: wir *haben* nicht nur die Markt- oder Verkehrswirtschaft, sondern wir *sind „kommerzialisierte"* Gesellschaft. Was bedeutet das für das kulturelle Gesicht unserer Gesellschaft? Zweifellos die Gefahr eines bedenklichen Überwiegens der materiellen Werte und damit eines praktischen Materialismus, der die hohen kulturellen Werte an Blutleere absterben läßt. — Viel ernster aber ist: „kommerzialisierte Gesellschaft" ist ihrem Begriff und Wesen nach familienfeindlich! (vgl. diese Zs 158 [1955/56] 32).

In der „kommerzialisierten Gesellschaft" gilt nur die Leistung, die der Markt honoriert, gilt darum nur, wer eine dem Markt genehme Leistung anzubieten hat; wir nennen ihn den „Marktaktiven"; die „kommerzialisierte Gesellschaft" ist die Gesellschaft der Marktaktiven.

Die Familie ist die Gesellschaft oder richtiger Gemeinschaft, die sich aus Marktaktiven und Marktpassiven zusammensetzt; das Kind, der Jugendliche, bis 14, 18 oder, wenn er einem akademischen Beruf entgegenwächst, bis 25 Jahre ist marktpassiv. Im kollektivistisch, autoritär-totalitären System gehört er wie das Jungvieh in Brutkästen: Kinderheim, Kindergarten, Kinderhort, Kadettenanstalt usw. usw.; nach unseren Begriffen soll das Kind aus der liebenden Vereinigung seiner Eltern hervorgehen und in deren liebender Obhut, also in der *Familie,* heranwachsen.

Die Familie, wie wir sie uns nach unserem Begriff von Menschenwürde vorstellen, ist daher nicht die Gesellschaft zweier marktaktiver Gatten, die jeder ihrem Erwerbsberuf nachgehen, sondern ist die Gesellschaft oder besser Gemeinschaft marktaktiver und marktpassiver Glieder, wobei wir wünschen möchten, daß auch die Frau und Mutter zwar werteschaffende Tätigkeit im Kreis von Haushalt und Familie entfalte, nicht aber genötigt sei oder ohne Not sich verleiten lasse, sich ihren Kindern zu entziehen, um außerhäuslicher Erwerbstätigkeit nachzugehen und damit aus der Reihe der Marktpassiven in die Reihe der Marktaktiven hinüberzuwechseln.

Es bestehen durchaus Möglichkeiten, es gibt Mittel und Wege, um die Fa-

milie, insbesondere die kinderreiche Familie, aus ihrer nicht selten unerträglichen Lage in unserer Gesellschaft zu befreien. Die Erörterung der eingeschlagenen, zum Teil in die Irre gehenden Wege und der einzuschlagenden, zum Ziele führenden Wege gehört nicht hierher. Wir haben es hier nicht mit Familienpolitik zu tun, sondern mit Gesellschafts- und Kulturkritik. Was an dieser Stelle zur Familienpolitik zu sagen ist, läßt sich in einem einzigen Satz zusammenfassen:

> Unsere Gesellschaft wird auf die Dauer so viel kulturellen Gehalt und so viel kulturelles Gesicht haben, als es ihr gelingt, die Überspitztheit der „kommerzialisierten Gesellschaft" zu überwinden, sich aus einer familienfeindlichen in eine familienfreundliche Gesellschaft zu verwandeln.

Euratom und Gemeinsamer Markt

PAUL ROTH

Seit vielen Jahrhunderten haben sich führende Persönlichkeiten mit dem Gedanken eines Zusammenschlusses Europas befaßt. Der bekannte Vorkämpfer des Paneuropagedankens, Graf Coudenhove-Kalergi zählt in seinem Buch „Die Europäische Nation" mehr als ein Dutzend solcher Pläne auf, die von Fürsten, Staatsmännern, Philosophen und Priestern aufgestellt wurden. Große Namen befinden sich unter ihnen, Dante, Leibniz, Victor Hugo. Schon Montesquieu formulierte prägnant: „Europa ist ein Staat, zusammengesetzt aus mehreren Provinzen." Nach dem ersten Weltkrieg schien es sogar, als gehe der Gedanke der Vereinigten Staaten von Europa der Verwirklichung entgegen.

Briand, der sich jahrelang mit diesem Gedanken beschäftigt hatte, sah nach der Entspannung, die seine Zusammenarbeit mit Stresemann, der Locarnopakt und der Briand-Kellogg-Pakt in Europa herbeigeführt hatten, und nachdem er selbst an die Spitze der französischen Regierung getreten war, 1929 die Zeit gekommen, mit diesem Plan vor die Öffentlichkeit zu treten und konkrete Schritte zu seiner Verwirklichung einzuleiten. Er tat dies vor allem mit einer großen Rede vor dem Plenum des Völkerbundes im Herbst 1929, und es wurde in Aussicht genommen, daß der Völkerbund auf Grund eines Memorandums, das Briand ausarbeiten sollte, im folgenden Jahr an die konkrete Lösung der Europafrage heranginge. Aber inzwischen war Stresemann gestorben, es kam die Weltwirtschaftskrise, und der Nationalsozialismus erhob sein Medusenhaupt. Dann starb im März 1932 auch Briand. Die Weiterführung seines Planes war schon vorher ins Stocken gekommen.

Winston Churchill war es, der nach dem zweiten Weltkrieg wieder das

Ziel der Einigung Europas aufstellte und die neue Europabewegung einleitete, die inzwischen zu konkreten Ergebnissen geführt hat, aber von ihrem letzten Ziel noch weit entfernt ist. In seiner berühmten Rede vor der Universität Zürich am 19. September 1946 rief Churchill unter Hinweis auf die „Tragödie Europas" dazu auf, „die europäische Familie in einem regionalen System der Vereinigten Staaten von Europa wiederherzustellen". Er brachte auch unverhüllt zum Ausdruck, daß dies eine dringende Angelegenheit sei. „Der Kampf ist eingestellt, aber die Gefahren sind noch nicht vorüber", sagte er. Diese lagen und liegen in der brutalen Fortsetzung der imperialistischen Politik des sowjetischen Kommunismus, die Churchill schon erkannt hatte, als England und Sowjetrußland noch Verbündete im Kampf gegen Hitler waren. Zwar hatten schon manche Pläne eines Zusammenschlusses Europas aus früherer Zeit die Abwehr einer gemeinsamen Gefahr von außen bezweckt, wie der Paneuropaplan des Königs Georg von Böhmen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, für den die Türkengefahr eine Rolle spielte. Aber nie war die äußere Gefahr so groß wie nach dem zweiten Weltkrieg, als die Sowjetunion bereits Osteuropa unter ihre Botmäßigkeit gebracht hatte, und nie war das durch den Krieg verheerte Europa so schwach gewesen. Churchills Warnruf verhallte nicht ungehört: bald fanden sich eine Reihe bedeutender Staatsmänner, die für die Europaidee wirkten, Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Paul Henri Spaak.

So sind in der Tat in den letzten zehn Jahren eine ganze Reihe von Europaorganisationen entstanden, und die jüngsten von ihnen, die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft mit dem Gemeinsamen Markt (EWG) und die Europäische Atomgemeinschaft, auch Euratom genannt, die beide am 1. Januar 1958 in Kraft getreten sind, sollen hier behandelt werden. Die früheren europäischen Organisationen, über die auch in dieser Zeitschrift berichtet worden ist,[1] sind mit dem Jahr des Inkrafttretens und der Zahl ihrer Mitgliedstaaten folgende:

1) Europäischer Wirtschaftsrat (OEEC) mit der Europäischen Zahlungsunion (EZU), 1948, 18 Staaten;

2) Europarat, 1949, 15 Staaten;

3) Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl (Montanunion), 1952, 6 Staaten;

4) Westeuropäische Union, hervorgegangen aus der 1948 gegründeten Westunion, 1955, 7 Staaten.

5) Der Nordatlantikpakt, 1949, 15 Staaten. Diese Organisation ist zwar keine rein europäische, da ihr auch die Vereinigten Staaten und Kanada angehören, sei aber hier genannt, da ihre Hauptaufgaben in Europa liegen.

Nun muß noch unter Hinweis auf die nicht zustande gekommene Europäische Verteidigungsgemeinschaft (EVG) auf eine grundsätzliche Frage

[1] Siehe die Aufsätze des Verfassers in dieser Zeitschrift: Europa als dritte Macht, 145 (1949/50) 261—269; Der Nordatlantikpakt, 150 (1952) 8—18; Überstaatliche Organisationen, 151 (1952/53) 120—134; Die Westeuropäische Union, 158 (1956) 447—456.

eingegangen werden. Im Sommer 1950 hatte sich der Atlantische Rat, das Spitzenorgan des Nordatlantikpakts, als der kommunistische Angriff in Nordkorea den Ernst der kommunistischen Gefahr vor aller Augen klar gemacht hatte, dafür ausgesprochen, daß auch die Bundesrepublik zu der Aufstellung einer Streitmacht zur Verteidigung Westeuropas herangezogen werden solle. Die französische Regierung und die französische Nationalversammlung entzogen sich der Einsicht in diese Notwendigkeit nicht. In dem sogenannten Plevenplan stellten sie aber den Grundsatz auf, daß es keine nationale deutsche Armee geben sollte, sondern nur deutsche Kontingente in einer europäischen Armee. Mit dem Ziel der Gründung einer solchen „Europäischen Verteidigungsgemeinschaft" verhandelten die sechs Mitgliedstaaten der Montanunion, die Bundesrepublik, Frankreich, Italien und die drei Beneluxstaaten, und unterzeichneten am 27. Mai 1952 in Paris einen entsprechenden Vertrag. Dieser war dem der Montanunion nachgebildet und sah insbesondere ebenso wie bei der Montanunion einen überstaatlichen Charakter der neuen Organisation vor. Die Sowjetunion, für die jede Abwehrorganisation der freien Welt ein rotes Tuch ist, entfaltete eine weltweite Agitation gegen die Ratifizierung des Vertrags der EVG, und diesem Einfluß ist es mit zuzuschreiben, daß die französische Nationalversammlung am 30. August 1954 den EVG-Vertrag durch Übergehen zur Tagesordnung ablehnte. Der damalige französische Außenminister Mendès-France war an der verhängnisvollen Ablehnung mit schuld, da er sich, wohl auf Grund von Verbindungen zu Molotow, an der EVG desinteressierte. Nun wurde dieser Fehlschlag allerdings bald durch die Errichtung der Westeuropäischen Union (WEU) zum Teil wettgemacht, deren Gründungsvertrag schon am 23. Oktober 1954 in Paris unterzeichnet wurde. Mitglieder sind Großbritannien und die sechs Staaten der Montanunion. Am 6. Mai 1955 trat der Vertrag in Kraft.

Aber eines war bei diesem Ersatz der EVG durch die WEU verlorengegangen, der überstaatliche Charakter. Dies war um so bedauerlicher, als im EVG-Vertrag bereits der Aufbau einer weiteren Europaorganisation politischer Art vorgesehen war und schon an dem Entwurf ihrer Verfassung gearbeitet wurde. Steht man auf dem Standpunkt, daß ein wirksamer und aktionsfähiger Zusammenschluß Europas letzten Endes nur erreicht werden kann, wenn er in einer Regierung oder doch zum mindesten in Institutionen zum Ausdruck kommt, die mit eigener, souveräner Autorität ausgestattet sind, so bedeutete das Nichtzustandekommen der EVG eine unerfreuliche Störung der europäischen Entwicklung. Klar hat dies der Heilige Vater in seiner Ansprache an den Europäischen Parlamentarierkongreß am 13. Juni 1957 zum Ausdruck gebracht, indem er von der WEU sagte, sie könne „nicht als tragfähiges Fundament für den Aufbau einer wahren Staatengemeinschaft" betrachtet werden, solange sie nach dem Prinzip der Mehrheitsentscheidungen im Ministerrat Beschränkungen von außen unterliege.

Um so wichtiger ist es, daß die beiden neuen Europaorganisationen, die EWG und die Europäische Atomgemeinschaft, eigene Hoheitsbefugnisse

aufweisen. Die Anregung zu ihrer Gründung kam aus den Kreisen der Montanunion. Eine törichte Opposition in der Bundesrepublik hatte seinerzeit für diese Mächtegruppe das Schlagwort „Kleinsteuropa" erfunden. „Kerneuropa" sollte man statt dessen diese Gruppe nennen, die eine Fläche von 1160000 qkm mit einer Bevölkerung von über 160 Millionen umfaßt und ein bedeutendes wirtschaftliches Potential aufweist. Abgeordnete der „Gemeinsamen Versammlung", des Parlaments der Montanunion, waren es, die darauf hinwiesen, daß man den Plan der wirtschaftlichen Einigung Europas stärker in den Vordergrund stellen müsse. Paul Henri Spaak, damals belgischer Außenminister, befürwortete diese Idee vor dem belgischen Parlament und verknüpfte sie mit holländischen Vorschlägen einer Zollunion. Danach befaßten sich alle sechs Montanunion-Staaten mit dem Plan. Bundeskanzler Adenauer hatte hierüber eine Aussprache mit dem damaligen französischen Außenminister Pinay.

Eine Außenministerkonferenz der sechs Mächte trat am 1. Juni 1955 in Messina zusammen und stellte eine Reihe von Programmpunkten auf. Unter der Leitung des Außenministers Spaak sollte ein Sachverständigenausschuß ein Gutachten über die einzelnen Punkte aufstellen. Dieser Ausschuß begann schon im folgenden Monat mit seinen Beratungen und arbeitete zehn Berichte über die einzelnen Fragen einer wirtschaftlichen Integration aus, dazu einen elften Bericht über die friedliche Nutzung der Atomenergie und die Gründung einer hierfür bestimmten Organisation „Euratom". In Venedig kamen dann die Außenminister am 20. Mai 1956 wieder zusammen und beschlossen, nunmehr an die Ausarbeitung des Vertrags heranzugehen. Hiermit befaßte sich seit dem 26. November 1956 unter dem Vorsitz von Spaak eine Konferenz in Brüssel, und am 25. März 1957 wurden die beiden Verträge über die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft und die Europäische Atomgemeinschaft in Rom unterzeichnet. Nachdem als letzter der sechs Mitgliedstaaten die Niederlande Anfang Dezember 1957 beide Verträge ratifiziert hatten, konnten diese, wie bei ihrem Abschluß vorgesehen war, am 1. Januar 1958 in Kraft treten.

Für den Aufbau der beiden Organisationen ist die Montanunion das Vorbild gewesen. Als Organe der EWG wie der Atomgemeinschaft sind vorgesehen eine Versammlung, ein Rat, eine Kommission und ein Gerichtshof. Das entspricht den Organen Gemeinsame Versammlung, Ministerrat, Hohe Behörde und Gerichtshof der Montanunion. Die Versammlung besteht in beiden Fällen aus je 36 Abgeordneten Deutschlands, Frankreichs und Italiens, je 14 Belgiens und der Niederlande und 6 Luxemburgs, die von den Parlamenten der Mitgliedstaaten ernannt werden, zusammen also 142. Die Versammlung ist einem Parlament vergleichbar und tritt regelmäßig im Oktober zusammen. Spricht sie der Kommission mit Zweidrittelmehrheit das Mißtrauen aus, so muß diese zurücktreten. Der Rat besteht aus Ministern der Mitgliedstaaten, die je einen Vertreter in ihn entsenden. Bei Beschlüssen, die eine qualifizierte Mehrheit erfordern, haben die Vertreter Deutschlands,

Frankreichs und Italiens je 4, Belgiens und der Niederlande je 2 und Luxemburg 1 Stimme. Die Kommission der EWG besteht aus 9, die von Euratom aus 5 Mitgliedern, die, wie bei der Montanunion, „Anweisungen von einer Regierung oder einer anderen Stelle weder anfordern noch entgegennehmen" dürfen. Damit ist eine weitgehende Unabhängigkeit dieser leitenden Stelle festgelegt. Der Gerichtshof schließlich zählt 7 Mitglieder und ist für die Auslegung der Verträge und alle etwaigen Streitigkeiten zuständig. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß die vertragschließenden Mächte durch ein „Abkommen über gemeinsame Organe für die Europäischen Gemeinschaften" vereinbart haben, daß die EWG und Euratom eine einzige Versammlung haben, die zugleich die Gemeinsame Versammlung der Montanunion darstellt, und daß auch der Gerichtshof allen drei Gemeinschaften gemeinsam ist. Die Gemeinsame Versammlung hat sich im März dieses Jahres konstituiert und den früheren französischen Außenminister Robert Schuman zu ihrem Präsidenten gewählt.

Mit dieser schon aus praktischen Gründen gebotenen Vereinfachung kommt zugleich zum Ausdruck, daß die drei Gemeinschaften als Repräsentanten einer zunächst Kerneuropa umfassenden europäischen Integration aufzufassen sind und nur verschiedene, aber innerlich verbundene Seiten und Aufgabengebiete dieses einen großen Einigungswerks darstellen. Wichtig ist ferner, daß, wie die Montanunion, auch die EWG und Euratom Hoheitsbefugnisse besitzen, also als überstaatliche Organisationen anzusehen sind. Träger dieser Befugnisse sind der Rat und die Kommissionen. Die den beiden Organen zustehenden „Entscheidungsbefugnisse" sind in den Verträgen im einzelnen geregelt. Des näheren auf diese Regelung einzugehen, die verschiedenartig und kompliziert ist, je nach der Art der vorliegenden Frage, würde hier zu weit führen.

Der Begriff des „Gemeinsamen Marktes" ist das Schlagwort für die EWG geworden. Aber die Aufgabe der EWG geht darüber weit hinaus. Sie soll „eine harmonische Entwicklung des Wirtschaftslebens innerhalb der Gemeinschaft, eine beständige und ausgewogene Wirtschaftsausweitung, eine größere Stabilität, eine beschleunigte Hebung der Lebenshaltung und engere Beziehungen zwischen den Mitgliedstaaten fördern" (Art. 2), und diese sehr weitgesteckten Ziele sollen nicht nur durch die Errichtung des Gemeinsamen Markts, sondern auch durch „die schrittweise Annäherung der Wirtschaftspolitik der Mitgliedstaaten" erreicht werden. Das Kernstück der zunächst zu treffenden Maßnahmen ist die Errichtung einer Zollunion, durch die Ein- und Ausfuhrzölle und die mengenmäßigen Einfuhrbeschränkungen zwischen den Mitgliedstaaten beseitigt werden und ein gemeinsamer Zolltarif für die Einfuhr aus dritten Ländern aufgestellt wird. Es liegt auf der Hand, daß bei der Verschiedenheit der Zollsysteme der Mitgliedstaaten die Herstellung einer Zollunion eine schwierige und verwickelte Aufgabe ist. Deshalb soll ihre Lösung schrittweise in drei Stufen in einer Übergangsperiode von 12 bis höchstens 15 Jahren vor sich gehen, und viele Einzelbestimmungen tragen

Sonderfällen bei einzelnen Waren und Sonderinteressen einzelner Mitgliedstaaten Rechnung. Für uns ist wichtig, daß in einem besonderen Protokoll festgelegt ist, daß die Handelsbeziehungen zwischen der Bundesrepublik und der Sowjetzone als innerdeutsche Handelsbeziehungen gelten. Damit wird festgestellt, daß die Zonengrenze nicht Zollgrenze der Zollunion der EWG wird.

Die Schaffung dieser Zollunion ist ein wesentliches Ziel der EWG, aber bei weitem nicht das einzige. Zur Sicherung des „Gemeinsamen Marktes" sind „vier Freiheiten" vorgesehen: Freizügigkeit der Arbeitnehmer, Niederlassungsfreiheit, Freiheit der Dienstleistungen, die von einem Mitgliedstaat in einem anderen erbracht werden, und Freizügigkeit des Kapitalverkehrs. Um das wirtschaftliche Geschehen innerhalb des Gemeinsamen Marktes zu stabilisieren, sind ferner Regelungen für den Wettbewerb, für eine Anpassung der steuerlichen Vorschriften und eine Angleichung der Rechtsvorschriften vorgesehen.

„Schrittweise Annäherung der Wirtschaftspolitik" bezeichnet der EWG-Vertrag als eines der Mittel zur Erreichung seiner Ziele. In diesem Sinn verpflichten sich die Mitgliedstaaten zu einer aufeinander abgestimmten Konjunkturpolitik, zu einer Währungspolitik, die das Vertrauen in die Währung eines jeden Staates wie das Gleichgewicht seiner Gesamtzahlungsbilanz sichert, und zu einer Handelspolitik, die auch eine Liberalisierung des Handels gegenüber dritten Staaten anstrebt. In der Sozialpolitik wird eine enge Zusammenarbeit in Fragen wie Arbeitsrecht und Arbeitsbedingungen, soziale Sicherheit und Arbeitsschutz angestrebt. Ein besonderer Sozialfonds soll die möglichst schnelle Wiedereingliederung von solchen Arbeitslosen in den Produktionsprozeß fördern, die durch Maßnahmen zum Aufbau des Gemeinsamen Marktes ihre Arbeitsstelle verloren haben. Zu diesem Fonds, der auf 150 Millionen Dollar geschätzt wird, sollen Deutschland und Frankreich je 32%, Italien 20%, Belgien 8,8%, die Niederlande 7% und Luxemburg 0,2% beitragen.

Dieser Sozialfonds ist nicht die einzige finanzielle Institution der EWG. Hier ist weiter vor allem die von den Mitgliedstaaten zu gründende Investitionsbank zu nennen mit einem Kapital von einer Milliarde „Rechnungseinheiten", die, in Feingold festgesetzt, dem Betrag eines Dollars entsprechen. Deutschland soll 300 Millionen Rechnungseinheiten aufbringen, ebenso Frankreich, Italien 240, Belgien 86,5, die Niederlande 71,5 und Luxemburg 2 Millionen. Die Mitgliedstaaten zahlen 25% ihres Kapitalsanteils in Raten innerhalb von zweieinhalb Jahren ein. Die Investitionsbank soll Vorhaben von wirtschaftlichem Interesse durch Darlehen und Bürgschaft finanzieren. Die Finanzierung der EWG selbst geschieht durch Beiträge der Mitgliedstaaten, und zwar verteilen sich diese so, daß auf Deutschland, Frankreich und Italien je 28%, auf Belgien und die Niederlande je 7,9% und auf Luxemburg 0,2% entfallen.

Bei den Verhandlungen über den EWG-Vertrag trat wiederholt der Ge-

danke auf, die Landwirtschaft wegen der Verschiedenheit ihrer Struktur und der natürlichen Produktionsbedingungen völlig auszuklammern. Man hat sich dann doch anders entschlossen, aber eine ganze Reihe von Sonderbestimmungen geschaffen, die die Produktivität steigern, den Lebensstandard der landwirtschaftlichen Bevölkerung sichern und den Interessen der Verbraucher dienen sollen. Ihr Ziel ist, durch eine gemeinsame Agrarpolitik der Mitgliedstaaten auch hier den Gemeinsamen Markt herzustellen. Zu diesem Zweck können „ein oder mehrere Ausrichtungs- oder Garantiefonds für die Landwirtschaft" geschaffen werden.

Die Frage der Herstellung einer EWG wurde dadurch kompliziert, daß mehrere der Vertragsstaaten mit überseeischen Gebieten verbunden sind. Frankreich, Belgien, die Niederlande, auch Italien durch die Treuhandverwaltung von Italienisch-Somaliland. Die Frage der Einbeziehung solcher Gebiete warf der französische Außenminister Pineau auf der Konferenz von Venedig im Mai 1956 auf, mit dem Hinweis, daß die Beteiligung Frankreichs an der EWG von der Einbeziehung solcher Gebiete abhänge. Nach langen und schwierigen Verhandlungen wurde dann die „Assoziierung der überseeischen Länder und Hoheitsgebiete" mit der Gemeinschaft im Vertrag geregelt und hierüber ein besonderes „Durchführungsabkommen" geschlossen. Diese Länder zerfallen in drei Gruppen, erstens Algerien und die anderen überseeischen Departements Frankreichs, zweitens abhängige Gebiete wie Französisch-Westafrika, Belgisch-Kongo, Niederländisch-Neuguinea, und drittens unabhängige Gebiete wie Marokko, Tunesien, Somaliland, Libyen; zu dieser dritten Gruppe gehören vor allem die Länder der Frankenzone. Die ersten beiden Gruppen sind in das Vertragswerk einbezogen, den Ländern der dritten Gruppe bietet die EWG den „Abschluß von Übereinkünften zu wirtschaftlicher Assoziierung" an.

Zur Förderung der sozialen und wirtschaftlichen Interessen der überseeischen Hoheitsgebiete wird ein „Entwicklungsfonds" errichtet. In diesen Fonds sollen die sechs Mitgliedstaaten im Lauf von 5 Jahren 581,23 Millionen Rechnungseinheiten (Dollar) einzahlen, davon Deutschland und Frankreich je 200 Millionen, und daraus sollen für die überseeischen Gebiete auf Grund vorzulegender Pläne Mittel zur Verfügung gestellt werden. Deutschland und Luxemburg, die solche Gebiete nicht besitzen, fallen dabei aus, während Frankreich der Löwenanteil mit 511,25 Millionen Dollar zufließen soll. Die andern Länder, insbesondere Deutschland, bringen also hierbei erhebliche Opfer. Dies hat seinen Sinn nicht nur darin, daß Deutschland eine wesentliche Förderung seiner Wirtschaftsbeziehungen zu den betreffenden Ländern erhoffen kann, sondern auch in dem allgemeinen politischen Grundsatz, von Europa aus diese Gebiete zu „entwickeln" und damit bedenklichen politischen Einflüssen den Boden zu entziehen. Übrigens hat Frankreich von sich aus seit jeher Milliardenbeträge in seinen überseeischen Gebieten investiert.

Es erscheint als eine Selbstverständlichkeit, daß die EWG Verbindungen

unterhält und gegebenenfalls eine Zusammenarbeit pflegt mit allen anderen internationalen Organisationen, mit denen sich ihr Tätigkeitsbereich berührt. In den letzten Artikeln des EWG-Vertrags wird dies ausdrücklich festgestellt. Hierbei kommen in Betracht die GATT (General Agreement on Tariffs and Trade), die eine allgemeine Zollherabsetzung anstrebt, der Europarat, die Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit (OEEC). Nicht beeinträchtigt werden sollen durch die EWG die Verträge der Montangemeinschaft und der Europäischen Atomgemeinschaft sowie die Benelux-Zollunion.

Jeder europäische Staat kann seine Aufnahme in die EWG beantragen, deren Vertrag mit unbegrenzter Dauer abgeschlossen ist. Schon jetzt sind Bestrebungen anderer Staaten im Gang, an der durch die EWG geschaffenen Integration im Rahmen einer Freihandelszone teilzunehmen. Die Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit hat die Frage einer Freihandelszone bearbeitet, und die britische Regierung befaßt sich seit dem Herbst 1956 offiziell mit diesem Plan. Mitgliedstaaten der Freihandelszone würden innerhalb dieser Zone keine Binnenzölle haben, aber im Gegensatz zu den Mitgliedstaaten der EWG in ihrem Zollsystem gegenüber dritten Staaten nicht gebunden sein.

Die Gemeinsame Versammlung der Montanunion beauftragte im Mai 1955 eine Arbeitsgruppe mit der Prüfung des europäischen Energieproblems. Im März 1956 legte diese Gruppe der Gemeinsamen Versammlung einen „Einführenden Bericht" vor. Dieser Bericht kommt, kurz zusammengefaßt, zu folgenden Ergebnissen: Die natürlichen Energiequellen in Europa sind Kohle, Erdöl und Erdgas, Wasserkraft. Die Gewinnung der Energie ist, beispielsweise im Vergleich mit Amerika, teuer. Dabei steigt der Energiebedarf im Jahr schätzungsweise um zweieinhalb Prozent. Aus den herkömmlichen Quellen wird der Energiebedarf etwa bis zum Jahre 1975 gedeckt werden können. Es ist daher notwendig, daß dann zur Deckung dieses Bedarfs hinreichend Atomenergie zur Verfügung steht, wenn Europa nicht hinter den anderen Industriegebieten der Welt in Produktion und Lebensstandard zurückbleiben will. Mit dieser schlichten Feststellung ist Sinn und Ziel der Europäischen Atomgemeinschaft hinreichend dargetan, und es liegt auf der Hand, daß es gerade auf diesem Gebiet geraten ist, eine Staatengemeinschaft zu bilden, statt die gleichen Forschungen und Aufwendungen den einzelnen Staaten zu überlassen.

Euratom wird an erster Stelle die Kernforschung fördern und zu diesem Zweck eine gemeinsame Forschungsstelle errichten. Gleichzeitig werden „Grundnormen" für den Schutz der Bevölkerung und der Arbeitskräfte gegen die Strahlungsgefahr festgesetzt. Aufgabe der Mitgliedstaaten ist es, die Beachtung der Grundnormen durchzuführen. Insbesondere haben sie eine ständige Überwachung der Luft, des Wassers und des Bodens auf Radioaktivität zu veranlassen. Leitung, Kontrolle und Anregung der Forschung in kaufmännisch-technischer Hinsicht liegt bei den leitenden Stellen des Eura-

tom. Die Kommission gibt Anregungen für Investitionen, und alle Investitionsvorhaben sind ihr anzuzeigen. Über die Errichtung gemeinsamer Unternehmen entscheidet der Rat. Eine besondere Agentur sichert dem Verbraucher die Versorgung mit Erzen, Ausgangsstoffen und spaltbaren Stoffen. Sie hat hierbei ein Monopol des Bezugsrechts, mit der Verpflichtung einer gerechten Verteilung an die Verbraucher. Der Kommission steht das Recht zu, zu kontrollieren, daß die den Verbrauchern überlassenen Stoffe nur zu den angegebenen Zwecken benutzt werden.

Die „besonderen spaltbaren Stoffe" sind Eigentum der Gemeinschaft; das sind solche Stoffe, die aus den Ausgangsstoffen Uran oder Thorium schon so weit entwickelt sind, daß sie unmittelbar zur Kernspaltung verwandt werden können wie Plutonium 239, Uran 233 und andere. Über dieses wertvolle Eigentum führt die Agentur ein Finanzkonto im Namen der Gemeinschaft. Die Verwaltungskosten der Atomgemeinschaft tragen die Mitgliedstaaten in derselben Aufteilung wie bei der EWG, während zu dem Forschungs- und Investitionshaushalt Deutschland und Frankreich je 30%, Italien 23%, Belgien 9,9%, die Niederlande 6,9% und Luxemburg 0,2% beitragen. Ein Forschungs- und Ausbildungsprogramm, dessen Kosten 215 Millionen Dollar nicht übersteigen dürfen, soll innerhalb von fünf Jahren durchgeführt werden.

Wesentliche Bestimmungen der EWG gelten auch für die Atomgemeinschaft. Die Zollunion soll für Waren, die mit der Kernspaltung zusammenhängen, sogar beschleunigt hergestellt werden. Wie bei der EWG, so gelten nach dem Euratom-Vertrag die Vorschriften auch für die den Mitgliedstaaten unterstehenden außereuropäischen Hoheitsgebiete. Die Pflege zweckdienlicher Beziehungen zu internationalen Organisationen ist eine Aufgabe der Kommission. Besonders genannt werden hierbei der Europarat und die Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit (OEEC). Die Verbindung mit der OEEC ist besonders angezeigt, da diese eine „Europäische Atombehörde" ins Leben gerufen hat. Auch mit der Internationalen Atomenergiebehörde, die durch den Weltatomenergiekongreß im Oktober 1957 in Wien gegründet worden ist, wird Euratom enge Fühlung halten müssen, zumal diese Behörde über Ausgangsmaterialien für die Atomforschung verfügt.

Wie bei der EWG, ist auch der Euratom-Vertrag auf unbegrenzte Zeit abgeschlossen, und es steht jedem Staat frei, seine Aufnahme zu beantragen.

Nun haben beide Organisationen ihre Arbeit aufgenommen. Die sechs Mitgliedstaaten haben aus diesem Anlaß eine Goldmünze schlagen lassen. Die leitenden Persönlichkeiten, nämlich die Vorsitzenden der beiden Kommissionen, sind bestimmt, und zwar ist der Vorsitzende der EWG-Kommission ein Deutscher, der frühere Staatssekretär im Auswärtigen Amt Professor Hallstein, und der Vorsitzende der Euratomkommission ein Franzose, der frühere Präsident der französischen Eisenbahnen Louis Armand. Eine große, verantwortungs- und bedeutungsvolle Aufgabe ist den beiden neuen euro-

päischen Gemeinschaften gestellt. Der politische Zusammenschluß Europas, das läßt sich nicht bestreiten, ist nicht so vorangegangen, wie man gehofft hatte. Auch ist das Ziel der Vereinigten Staaten von Europa nur in bestimmten Kreisen wirklich lebendig, die breite Masse der Bevölkerung ist davon noch nicht erfaßt. Aber vielleicht kann die zunehmende wirtschaftliche Zusammenarbeit und Verflechtung die Rolle spielen wie im vorigen Jahrhundert der Preußische, später Deutsche Zollverein, der am Ende fast das ganze außerösterreichische Deutschland umfaßte und so den Weg zur deutschen Einigung bahnte.

Öffentliche Büchereien und christliche Verantwortung

BERNHARD RANG

Zunächst eine Vorbemerkung: unter Öffentlichen Büchereien verstehe ich hier in erster Linie die kommunalen öffentlichen Büchereien, also Stadtbüchereien, Gemeindebüchereien, Dorfbüchereien. Die auch öffentlichen wissenschaftlichen Büchereien, die Universitäts- und Hochschulbibliotheken wie die sogenannten Einheitsbüchereien (Bibliothekstypen, die sowohl den wissenschaftlichen als auch den volkstümlichen Charakter institutionell vereinen), bleiben mehr außer Betracht. Die konfessionellen Büchereien, etwa die evangelischen Gemeindebüchereien und insbesondere die Büchereien des Borromäusvereins sollen zunächst auch noch ausgeklammert werden. Es versteht sich von selbst, daß ich gerade im Hinblick auf die allgemein Öffentliche Bücherei und das mir gestellte Thema der „christlichen Verantwortung" eben dieser Büchereien die besondere Bedeutung und Aufgabe auch der konfessionellen Büchereien werde darzustellen haben. Da meine Betrachtungen aber keinen polemischen Charakter haben, werde ich das teils juristische, teils kulturelle Problem, was nun eigentlich „öffentlich" heißt und bedeutet, hier nicht behandeln. Es geht um Einsichten grundlegender Natur, um Grundsatzfragen öffentlicher Kultur- und Bildungsarbeit.

Volksbildung gestern und heute

Der Begriff Volksbildung ist wie so manches Wortgebilde der Pädagogik in sich selbst unscharf, zwei-, ja mehrdeutig und hat darum auch im Lauf der Jahrzehnte Bedeutungswandlungen durchgemacht. Wir scheuen uns heute fast, dieses unklar zusammengesetzte Wort Volksbildung zu gebrauchen. Wir müßten nämlich fragen: was heißt hier Volk und was heißt Bildung? Beide Größen sind uns fragwürdig geworden und noch fragwürdiger ihre Zu-

sammenkoppelung: Volksbildung als Bildung für das Volk (welches, das niedere, die Plebs?), als Volk-Bildung (Geburt der Nation?, Einheit und Einigung des „stammhaften Gefüges"?).

Volksbildung, wie immer wir diesen unklaren Begriff verstehen, gibt es als eine Art öffentlichen (staatlichen) wie auch nicht-öffentlichen Bemühens wohl erst innerhalb der modernen Industriegesellschaft, die man aber, sprachlich schlecht, Massengesellschaft genannt hat (denn es gibt keine gesellschaftslose, bloß amorphe Masse; Masse ist immer, ob geordnet oder nicht, ob in Klassen gespalten oder nicht, im soziologischen Sinn Gesellschaft). Es bleibe dahingestellt, ob die Lebens- und Gesellschaftsordnungen vor dem Aufkommen unseres heutigen Industriezeitalters wirklich geordnet und gewachsen, von der Kultur und Bildung her (von der Religion zu schweigen) noch gesund waren. Aber das Problem einer allgemeinen Volksbildung, der Möglichkeit einer Teilhabe aller sozialen Schichten, also der „Massen" an den sogenannten Kultur- und Bildungsgütern war — abgesehen von der Volksschule, durch die der Analphabetismus weiter Kreise beseitigt werden sollte — in voller Schärfe noch nicht gesehen und gestellt. Bildung, höhere Bildung schien für Eliten reserviert zu sein. Die Bildung und Entfaltung individueller Persönlichkeiten macht den Kern der großen deutschen Bildungsromane aus, „Dichtungen der Wanderjahre, in denen die schweifende, verschwendende Fähigkeit des Geistes als das eigentliche Bildungselement in Erscheinung trat" (H. Becker, Bildung in der modernen Industriegesellschaft).

Wer aber trieb oder treibt diese auf die bisher nicht-privilegierten Schichten gerichtete und Volksbildung genannte Erziehungsarbeit? Es waren weniger die Träger der Privilegien und Traditionen wie Kirche und Staat, sondern verantwortlich denkende, im Gewissen beunruhigte einzelne, in einem bedeutsamen Sinn also Laien. Zugleich waren es sich selbst noch kaum bewußt gewordene gesellschaftliche Kräfte (denken wir an die Arbeiterbewegung auf der einen Seite, an das Entstehen eines selbstbewußten Großbürgertums auf der anderen, denken wir an die Bedeutung, die ehemals der Beamtenschaft zukam als Träger nicht nur staatlichen Denkens, und an die neu entstandene Schicht der Angestellten), in denen sich und durch die sich eine Art Bildungs-Prozeß vollzog, nämlich der immer stärkeren Selbst-Bewußtwerdung. Das, was wir politisch Demokratie nennen, ist die sichtbare Folge und Erscheinung der von außen wie von innen erfolgten Selbstbewußtheit eigentlich aller Schichten der Gesellschaft, die sich selbst zu ordnen und zu lenken gewillt ist. Damit aber wird deutlich, wie vielfältig, problematisch, einander widersprechend in diesem Raum einer säkularisierten und pluralistisch befreiten wie gefesselten Gesellschaft demokratischen Staatsgepräges die mehr und mehr zur Erwachsenenbildung spezialisierte Volksbildung geworden ist. Bildungsarbeit in der modernen, in sich gespaltenen und zerrissenen Industriegesellschaft bedeutet ein Dilemma, das sich negativ ausdrückt im Fehlen eines übergeordneten und allgemein verbindlichen Bil-

dungszieles dieser staatlich-demokratisch „gelenkten" Gesellschaft der freien Völker, und das positiv sich darstellt sowohl in der Anpassung an die fortschreitende gesellschaftliche Entwicklung als auch in der Sicherung, ja Entfaltung, der Mündigwerdung jedes einzelnen Individuums, der personalen Freiheit des Menschen schlechthin.

Freie und gebundene Sozialpädagogik

Angesichts dieser absichtlich allgemein gehaltenen Sicht einer sozialen Pädagogik (wie Andragogik) im weitesten Sinn muß nun im Sinn unseres Themas die Frage gestellt werden: wie verhält sich die „freie" Volks- und Erwachsenenbildung zu der „gebundenen", d. h. zu einer an einen religiösen Auftrag gebundenen Bildungs- und Erziehungsarbeit? Wenn der viel beschworene Pluralismus unserer heutigen demokratischen Gesellschaft ein nicht ableugbares Faktum ist, so kann und muß auch die Berechtigung anerkannt werden, daß etwa auch die Kirche (exemplifizieren wir hier insbesondere auf die römisch-katholische Kirche) in dieser so vielfältig gewordenen, dieser modernen Industriegesellschaft sich zu einer bestimmten, nicht nur internen Bildungsarbeit oder Sozialpädagogik neben der Wahrung und Spendung des göttlichen Heils, also des eigentlich Sakralen, aufgerufen weiß. Öffentlich wird diese Berechtigung, zumal in unserer sogenannten christlichen Demokratie, nie geleugnet. Aber bei fast allen dem christlichen Glauben und der Kirche fernerstehenden Menschen wie Gruppen und damit auch im Spiegel dessen, was man ungenau als die halb-öffentliche, aber durchaus hörbare Meinung bezeichnen könnte, schlummern noch immer alte Vorstellungen und Vorurteile wie Vorwürfe: solche christlich bestimmte Bildungsarbeit sei doch letztlich reaktiv, ja reaktionär, weil rein traditionalistisch gerichtet; eine solch religiös gebundene Kulturbemühung wiese, besonders auf dem Gebiet des Moralischen, unerträgliche Enge und Ängstlichkeit auf und bliebe intolerant, lehrhaft und bevormundend.

Es kann nicht geleugnet werden, daß angesichts einer dem Christentum so abgewendeten Epoche wie der des 19. Jahrhunderts auch der christlichen Bildungsarbeit und Sozialpädagogik das Stigma eines gewissen Ghetto-Charakters aufgedrückt war. Auch heute ist trotz des unbestreitbaren Heraustretens aus der Enge des Ghettos und der fast machtvollen Manifestation einer Dichtung und Kunst aus erneuertem katholischem Glauben und Denken bei vielen Andersgläubigen und Andersdenkenden diese Vorstellung von der Enge, von der Unzeitgemäßheit, der Absonderung eines katholisch-christlich begründeten Kulturstrebens noch immer, wenn auch mehr latent, spürbar und wirksam.

Sehr deutlich wird dieses Vorurteil, sobald oder sofern nun die „freie" Volksbildung ihr Arbeitsziel theoretisch fundieren und begründen will. Der Begriff „frei" drückt ja genau wie der Begriff „gebunden" eine Bezogenheit aus: frei wovon und gebunden woran. Frei von „heteronomen" Mächten:

sprich Kirche, sprich Partei, Staat usw. So wird das Ideal des echten und freien Volksbildners etwa mit diesen Worten skizziert: „Dabei wird — vielleicht das Schwerste — ein Doppeltes von ihm verlangt: einmal das völlige Zurücktreten seiner Person hinter die Sache und die Gemeinschaft, Verzicht auf jeden Führungsanspruch in dienender Hingabe an die Gruppe und an die Arbeit — und zugleich in jedem Augenblick die Wahrung der eigenen Stellung, die die persönliche Entscheidung nicht verbirgt, sondern sie gleichsam als Mitgift in die Gemeinschaft hineinbringt. Dabei soll der Volksbildner auf den Anspruch verzichten, durchaus selbst ein Vorbild sein zu wollen, außer in der Art, wie er die Dinge und Menschen ernst nimmt und mit ihnen umgeht, wie er selber also volksbildnerische Haltung und das Ziel der volksbildnerischen Bemühungen schon in seiner Person verkörpert. Er wird den Hörer nicht zu sich — dem Volksbildner — führen und ihn nicht für sich selbst gewinnen wollen, er wird nicht versuchen, eine Kopie seiner eigenen Gestalt aus dem Hörer zu machen, sondern er wird ihm helfen, zu der dem Hörer selbst eigenen Form zu gelangen. Ein solcher Verzicht ist schon deshalb nötig, weil ja die Lebensform des Volksbildners von der seiner Hörer in der Regel weit abweicht. Der Volksbildner muß also entschiedene eigene Stellungnahme, offenes Visier verbinden mit echter Unparteilichkeit. Vor allem setzt seine volksbildnerische Arbeit, wie wir schon sahen, völlige innere Unabhängigkeit von allen Mächten voraus, auch von denen, denen er sich verbunden fühlt. Volksbildungsarbeit hat ihre Eigenständigkeit, sie fordert Freiheit und Unabhängigkeit der Arbeit nach Ansatz und Ziel, kurz: *Pädagogische Autonomie.*“ (Erich Weniger, Volksbildung im Lichte der Soziologie und Pädagogik, in „Bücherei und Bildung“, 1955, S. 420.)

Pädagogische Autonomie und Volksbücherei

Mit Absicht ist die Charakteristik des freien Volksbildners, gesehen von einem bedeutenden Pädagogen und Volksbildner unserer Zeit, so ausführlich zitiert worden. Es würde sich lohnen, diese Beschreibung Satz um Satz zu überprüfen. Am Schluß taucht das berühmte Schlüsselwort der pädagogischen Autonomie auf. Es erhellt erst die ganze, z. T. sich widersprechende Darlegung. Was besagt dieses Zauber- und Schlüsselwort wörtlich? Die Pädagogik hat ihren Eigenbereich, ihre Eigengesetzlichkeit, sie ist nicht heteronom, sondern autonom. Aber wo liegt denn inmitten unserer pluralistischen Gesellschaft, unserer „verwalteten Welt“, unserer auch kulturellen Konsumwelt diese in sich autonome pädagogische Provinz? Sie kann doch weder jene der Wanderjahre des Goetheschen Romans noch das Kastalien des Hesseschen Glasperlenspiels sein, beides wertvolle und bedenkenswerte Utopien. Wo liegt ihr Topos? Die Frage stellen heißt sie verneinen. Eine in sich autonome pädagogische Welt, eine pädagogische Autonomie gibt es nur in der Vorstellung pädagogischer Theoretiker, aber nie in der konkreten Wirklichkeit. Es gibt im strengen Sinn auch keine „freie“ pädagogische und

volksbildnerische Bemühung, sondern stets eine an bestimmte Aufträge gebundene. Wer ist der Auftraggeber der freien Volksbildung oder, um stärker auf unser Thema einzugehen, der Öffentlichen Büchereien? Es ist eben die Öffentlichkeit. Man hat darum gesagt: die Bücherei ist Treuhänderin der Öffentlichkeit und dient allen Schichten und Gruppen des Volkes. Alle diese Schichten und Gruppen, dieser Pluralismus von Meinungen, Ansichten, Bekenntnissen, Weltanschauungen: in ihm und in ihnen konstituiert sich unbewußt der Auftrag, das qualitätvolle Schrifttum jedermann leicht zugänglich zu machen. Die Erteilung des Auftrags, insbesondere in der Richtung, daß nur das qualitätvolle Schrifttum dargeboten werden soll, geschah und geschieht natürlich nie ex officio, sondern geschah und geschieht immer wieder gleichsam stillschweigend, ja unbewußt, nämlich aus einem den einzelnen und auch den Schichten keineswegs wirklich deutlichen Erkennen. Es geschah und geschieht aus einem Notzustand heraus, einem teils offenen, teils mehr noch latenten inneren Bedürfnis. Wir kennen es als ein in gewissen Grenzen durchaus berechtigtes Unterhaltungs-Bedürfnis. Wir kennen es auch als Bedürfnis nach einer tieferen Berührung mit der Welt des Geistes, mit der Welt der Seele, mit dem Geheimnis und Fascinosum des Schönen, der Kunst, der Dichtung. Wir können dieses halb wissende, halb unbewußte Sehnen nach dem echten und menschlich bedeutsamen, in irgendeine Richtung weisendem Wort, gleichviel ob es der Dichter oder der Denker ausspricht, wir können dieses Verlangen einordnen in den Grundbereich der Bildung. Aber wir können es nicht „autonom" loslösen von den jeweilig verschiedenen Lebensschichten und Lebensstufen, von den Menschen, ihren konkreten Wünschen und Zielen. Wir bleiben an die zum Teil widersprüchliche, in einem tieferen Sinn aber einheitliche Vielzahl dieser Auftragserteilungen gebunden. Wenn ein kommunales Gebilde wie die Stadtgemeinde eine Öffentliche Bücherei errichtet und erhält, dann vollzieht sie einen, ihr gleichsam nicht ex-officio, sondern mehr unbewußt erteilten inneren Auftrag dieser Gesamt-Bürgerschaft und bindet diese kulturelle Institution unabdingbar an diesen zwar nicht eindeutigen, besser gesagt einlinigen, sondern mehrlinigen Auftrag einer in sich vielfach geschichteten Öffentlichkeit oder Gesellschaft. Konkret gesprochen muß die Öffentliche Bücherei sich offen halten für die Lebens- und Bildungsansprüche einer vielleicht marxistisch orientierten Arbeiterschicht, eines noch im Liberalismus alter Prägung angesiedelten Bürgertums und anderer Menschen verschiedenster Denk- und Glaubensrichtungen. Sie empfängt von diesen „heteronomen" Mächten in aller Konkretheit und Bestimmtheit ihren freilich nie konstant bleibenden Auftrag. Damit aber lebt und arbeitet sie nicht in einem eigenständigen pädagogischen Raum sui generis, in einer eingebildeten autonomen pädagogischen Provinz, sondern in der spannungsgeladenen und teils scheinbar, teils wirklich widersprüchlichen konkreten Situation unserer Zeit, unseres wirklichen all-gemeinsamen Lebens.

Was heißt christliche Verantwortung?

Diese Frage soll nicht allgemein, sondern auf die konkrete Arbeit und Situation der Öffentlichen Bücherei gestellt werden. Wie es keine voraussetzungslose Wissenschaft gibt (wohl aber eine vorurteilsfreie), so kann es auch im kulturellen und bildungshaften Bereich keine voraussetzungslose, nur neutrale, gleichsam indifferente Einstellung und Tätigkeit geben. Wenn der Leiter einer „freien" und allgemein öffentlichen Bücherei und mit ihm seine bibliothekarischen Mitarbeiter keine eigene Position beziehen, ohne ein ausgeprägtes Denken, Meinen und Glauben ihre ihnen aufgetragene Arbeit leisten, so wäre es traurig um diese Institution bestellt, sie wären bloße Handlanger und mechanische Funktionäre. Sie werden, je ausgeprägter im nicht engstirnigen Sinn ihr eigener Standpunkt, ihr innerer Welt-Ort ist, um so besser der objektiven Aufgabe ihres Instituts dienen. Sicherlich nicht dadurch, daß sie missionarisch und propagandistisch ihre eigene Meinung, ihren persönlichen Glauben sowohl in der Auswahl des Buchbestandes wie vor den etwa andersdenkenden Lesern durchsetzen wollen. Aber auch keinesfalls dadurch, daß sie diese ihre Denk- und Glaubensrichtung nun verleugnen, ja daß sie — wie einmal von offiziöser Seite behauptet und gefordert wurde — gegen ihre innere und bessere Überzeugung handeln, konkret gesprochen, etwa antichristliche Literatur, sofern sie sich selbst als Christen fühlen oder zumindest dem christlichen Glauben nicht entfremdet sind, bewußt in ihrer Bücherei fördern. Ich weiß nicht, aber glaube es auch nicht, ob ein marxistisch eingestellter Bibliothekar, also ein Mensch, der sich den Zielen und Mächten des Sozialismus von innen her verbunden fühlt, die These Wenigers unterschreiben würde, daß er sich in seiner freien volksbildnerischen Arbeit völlig unabhängig von diesen Zielen und Mächten machen müsse. In der Wirklichkeit sieht das ja auch ganz anders aus: ein solcher Bibliothekar wird z. B. sehr geeignet sein, einen Leserkatalog dieser sozialistischen Literatur herzustellen; er wird für das bibliothekarische Fachorgan als wirklicher Kenner auch die seiner Weltanschauung entsprechenden Bücher beurteilen und besprechen. Hat der christgläubige Bibliothekar auch in der Öffentlichen Bücherei nicht das gleiche Recht?

In größeren Büchereisystemen hatte man vor 1933 nicht ganz mit Unrecht Wert daraufgelegt, daß die verantwortlichen Hauptmitarbeiter wenigstens grob gesehen den Pluralismus der Parteien und Weltanschauungen vertreten und widerspiegeln sollten. Geschieht dies nicht im Staatsleben und in der Politik im gleichen Sinn? Auch hier kann der Politiker, der sich persönlich an den christlichen Glauben gebunden fühlt, nicht extrem handeln. Aber bei allem, was er tut und spricht, wird er doch nie die ihm innerlich auferlegte christliche Verantwortung gleichsam abtöten, zum Verstummen bringen: im Gegenteil, er wird, wenn er wirklich Christ ist, immer wieder neu auf diese Leitstimme hören und sich nie gegen sie entscheiden.

Zum Glück — und dies mag gegenüber manchen falschen Vorstellungen

und Vorurteilen auf seiten der christlich-konfessionellen Büchereien ausdrücklich gesagt werden — zum Glück sieht die Wirklichkeit auch anders, d. h. sinnentsprechender aus. In dem volksbibliothekarischen Berufsstand gibt es sowohl unter den Leitern wie unter den verantwortlichen bibliothekarischen Mitarbeitern sehr viele gläubige Christen beider Konfessionen. Keine dieser Büchereien hat deshalb ein rein konfessionelles Gesicht; auch den nicht-christlichen Auftraggebern, wo immer sie stehen mögen, wird ihr Recht gegeben. Aber das geschieht alles nicht aus einer indifferenten, völlig freien und unabhängigen Haltung, einer unbegrenzten Neutralität und Toleranz, sondern aus Verantwortung, die ebenso grundpädagogisch wie grundchristlich bestimmt ist. Selbst wo sich Leiter und die Mehrzahl der Bibliothekare vielleicht nicht so eindeutig als Christen fühlen, auch dort ist erfreulicherweise als Folge echt geübter Toleranz eine, nennen wir es nun mehr grundpädagogische Haltung zu spüren, die dem berechtigten Anspruch, den nun auch im Schrifttum die beiden Konfessionen erheben, Raum gibt und damit zu ihrer eigenständigen Wirksamkeit verhilft.

Wenn wir im Licht dieser christlichen wie dieser allgemein-pädagogischen Verantwortung die konkrete Wirklichkeit der Öffentlichen Büchereien erblicken, dann kann und muß zur Entkräftung falscher Vorwürfe und Vorstellungen gesagt werden, daß auch hier, wenn auch in freierer Weise, den Schichten und Menschen, die sich in Kirche und christlichem Glauben beheimatet fühlen, gedient wird, gedient auf eine oftmals erstaunlich objektive und großzügige Weise. Unseren christlichen Freunden etwa im Borromäusverein möchte ich immer gern die Bestände zeigen, die eine verhältnismäßig kleine Stadtbücherei wie die in Bonn an katholischer allgemeiner wie auch theologischer Literatur besitzt. Fast in jeder größeren Stadtbücherei einer Landschaft, die auch katholische Bevölkerung aufweist, sind solche erheblichen und reich differenzierten Bestände an unmittelbar katholisch-theologischem Schrifttum vorhanden. Man sollte sich einmal die Ausleihziffern ansehen, die allein in Büchereien von Nordrhein-Westfalen Werke katholischer Autoren wie Guardini, Pieper, Haecker, Reinhold Schneider (ich nenne absichtlich nicht die Namen berühmter katholischer Romanautoren) erzielen. Der Vorwurf, die Öffentlichen Büchereien seien eine Gefahr für den christlichen Menschen unserer Zeit, zumindest für den noch unmündigen Leser, dieser Vorwurf kann und darf nicht erhoben werden. Freilich sollten die Öffentlichen Büchereien in dem Wirrwarr einander widersprechender Zielsetzungen und Arbeitshypothesen, also in ihren *Theorien* und oftmals eigens dafür aufgestellten Ideologien sich auf die konkrete Wirklichkeit stärker besinnen und nicht immer wieder als Rezept eines nun wirklich überholten Liberalismus halb freier, halb etatistischer Prägung die Lehre von der pädagogischen Autonomie und der darin begründeten bedingungslosen Toleranz verkünden. Damit erwecken sie den zum Glück falschen Anschein, als ob ihr Handlungsgesetz sich in einem freischwebenden Raum und nach dem Motto des laisser faire, laisser aller (es gehen lassen) vollzöge.

Das Aufgabenziel der konfessionellen Büchereien[1]

Im Gegensatz zur Vielfalt des Auftraggebers ist die konfessionell bestimmte Bücherei nur an einen und einzigen Auftraggeber gebunden, bei den Borromäusbüchereien an die Kirche. In dieser Begrenzung liegt ihre Besonderheit und die Stärke. Zwar zeigt die Geschichte eben des Borromäusvereins einen gewissen Wandel weniger im Grundziel, das schon in den vier Satzungen des Jahres 1844 deutlich ausgesprochen war, sondern mehr in der äußeren Konkretisierung und Verwirklichung dieses Ziels. Es darf nicht verkannt werden, daß dieses von Laien gestiftete Werk, wenn auch als kirchliche Institution, im eigentlichen Sinn ein *Bildungswerk* ist, angesiedelt vielleicht im Raum der Caritas, aber nicht in dem der Seelsorge. Daß der Borromäusverein in seinen Anfängen wesentlich eine Laienbewegung war, ist besonders bemerkenswert. Fast könnte man hier von einer autonomen Bewegung sprechen. Eine noch ganz in der Minderheit befindliche Schicht verantwortlich denkender katholischer Laien gibt sich gleichsam selbst den Auftrag, in Entgegenwirkung der als verderblich erachteten zeitgenössischen Literatur und zur Belebung christlicher Gesinnung mit dem guten Buch Bildungsarbeit zu betreiben. Dieser nun schon historisch gewordene Vorgang darf neben anderen und ähnlichen Erscheinungen als eine Art Selbst-Formierung des katholischen Bevölkerungsteils in Deutschland verstanden werden und gehört zu jenem schrittweisen, seit wenigen Jahrzehnten aber machtvoll sichtbaren Heraustreten aus einem teils selbst gewählten, teils von außen aufgezwungenen Dasein der Absonderung, ja fast des Ghettos. Die Eigenständigkeit dieses ausschließlich katholisch-geprägten Bildungs- und Büchereivereins weiß sich kirchlich-institutionell geborgen und gestützt und darf ebenso wie die Kirche selbst den wenn auch durch bestimmte Zielsetzung begrenzten Anspruch der Öffentlichkeit erheben.

Die Öffentlichen Büchereien der Kommunen sollten die konfessionell gebundenen Büchereien nicht als unlautere Konkurrenz, sondern als letztlich gleichfalls um die Verbreitung guten Schrifttums bemühten Partner anerkennen, wie aber auch umgekehrt die konfessionell bestimmten Büchereien die Notwendigkeit der Öffentlichen Büchereien in einer großenteils nicht mehr eindeutig christlich orientierten, in der „pluralistischen" Konsum- oder Industriegesellschaft nicht ableugnen können. Erklärungen dieser Art werden zwar von den leitenden Spitzen immer wieder abgegeben. An der Front sieht das Nebeneinanderwirken der beiden Bücherei-Institutionen leider nicht immer so erfreulich aus. Gerade von der christlichen Verantwortung, die der „freie" Volksbibliothekar in sich trägt, muß dieser Zustand als recht bedauerlich empfunden werden. In der Arbeitsmethode passen sich

[1] Anmerkung der Schriftleitung: Wir bringen in der nächsten Nummer einen Beitrag über die kirchliche Büchereiarbeit im katholischen Deutschland.

beide Büchereiarten einander mehr oder weniger an. Die Mißstände, wie sie sich in einzelnen Pfarrbüchereien zeigen durch die Bereitstellung eines zwar scheinbar erbaulichen, aber bildungshaft recht zweifelhaften Unterhaltungsschrifttums einer sehr unteren Grenze, die oftmals schwache finanzielle Basis der Borromäusbüchereien, ihr auch äußerlich veralteter Stil, alle diese Mängel werden heute in mutiger und offener Selbstkritik von der Leitung des Borromäusvereins erkannt und zugegeben. Aber es weht, wie ich als Mitarbeiter sowohl an der Bonner Bibliotheksschule wie innerhalb der Redaktion des Organs „Das Neue Buch" erfahren durfte, in der Zentrale am Bonner Wittelsbacher-Ring ein neuer und frischer Wind. Es wäre wirklich an der Zeit, daß sich leitende Persönlichkeiten des Volksbüchereiwesens zu offener Aussprache mit der Leitung des Borromäusvereins zusammensetzten, um ein ersprießliches Miteinander beider Bemühungen und nicht ein bloßes Nebeneinander oder gar Gegeneinander zu erreichen. Auch die prekäre Frage dessen, was eigentlich unter Öffentlichkeit rechtlich wie institutionell zu verstehen ist, und die mit der Klärung dieser Frage zusammenhängende Problematik der finanziellen Zuschüsse, der Etatisierung könnten und müßten gegenseitig erörtert und besprochen werden.

Gibt es ein christliches Bildungsziel?

Der Unterschied im Arbeitsziel zwischen den allgemein Öffentlichen Büchereien und den konfessionell bestimmten und begrenzten Büchereien läßt uns wiederum im Hinblick auch auf die christliche Verantwortung die Frage stellen: gibt es ein auch außerhalb der Kirche und ihres Wirkungsbereichs noch verbindliches christliches Bildungsziel? Bei Christus und in dem Evangelium ist von Bildung und von Kultur nicht die Rede. Im christlichen Abendland formte sich in mannigfachen Metamorphosen ein christlich imprägniertes Bildungsideal, das in Analogie der Gottesebenbildlichkeit den großen und ein wenig vagen Namen Humanitas trug. Ob diese abendländische Humanitas nach so furchtbaren Katastrophen und inneren wie äußeren Zusammenbrüchen nicht nur der christusfeindlichen Welt, sondern auch in passiver wie aktiver Mitschuld der Christenheit selbst und vieler kirchlicher Vertreter, ob also diese auf die Würde des Menschen sich berufende abendländische Humanitas noch ein wirklich verbindliches Leitbild und Bildungsziel darstellt, möchte ich persönlich (und meine Betrachtungen sind nur persönlich gemeint) bezweifeln. Aber wenn vor allem im Raum der sogenannten freien Volksbildung und Büchereiarbeit auch kein positiv einleuchtendes Bildungsziel christlicher Observanz aufgestellt werden kann, so enthebt diese negative Erfahrung uns, soweit wir uns als Christen fühlen, nicht einer unser Tun mitregelnden christlichen Verantwortung. Diese Verantwortung besteht vor allem darin, an der Not des andern (und der andere ist immer im christlichen Sinn der uns Nächste) nicht vorbeizugehen. Also auch nicht an der Grundnot unserer ganzen, so zerspaltenen Zeit und

menschlichen Gesellschaft vorbeizugehen und vorbeizusehen. Es ist eine Not der Seele und des Geistes, eine Krankheit, die als Not und Krankheit von so vielen nicht einmal empfunden wird. Wer sich aber aus allgemein menschlicher wie christlicher Verantwortung angesichts dieser leeren Not (man könnte auch sagen dieser Not der Leere) im Gewissen beunruhigt und aufgerufen fühlt, der sollte sich keineswegs als ein dieser allgemeinen wie einzelnen Not, diesem Notzustand Enthobener fühlen. Wir gehören alle zusammen und wo immer Schuld und also auch Not bestehen, sind wir alle davon mitsamt betroffen, sind gleicherweise teilhaftig an der Schuld und Not.

Wer dies wirklich erkennt und anerkennt (und gerade der Christ sollte dies in besonderer Weise tun), der wird in dem eingangs angedeuteten Dilemma unserer Bildungsarbeit, nämlich einerseits die Anpassung und Angleichung an die veränderte Welt und Situation dieser modernen Industriegesellschaft und ihrer fortschreitenden Entwicklung zu vollziehen, und anderseits Raum zu geben und Möglichkeiten zu schaffen für die personale Freiheit jedes einzelnen Menschen, für sein immer stärker werdendes Mündigwerden: wer diese Grundsituation erkennt und anerkennt, der weiß oder muß wissen, daß es sinnlos ist, dauernd vom „Verlust der Mitte" zu sprechen, daß es nicht darauf ankommt, restaurativ zu wirken oder gar neue Eliteschichten heranzubilden, sondern daß unsere sehr begrenzte, aber deshalb keineswegs unwichtige Aufgabe darin besteht, bewußt wie unbewußt suchenden Menschen zu helfen, Rat zu geben, sie unbemerkt und auch oft (aber nicht immer!) unbedankt zu fördern, und sei es nur durch ein einziges Wort, ein Lächeln, eine freilich nicht leere Geste.

Wenn ich bestritten habe, daß es eine Autonomie der Pädagogik oder pädagogische Autonomie gibt, so wird damit nicht der heil- und gutesbringende Faktor pädagogischen Tuns überhaupt geleugnet. Gewiß sind Bibliothekare keine Schullehrer wie sie auch, dies sei insbesondere für die konfessionellen Büchereien gesagt, keine Seelsorger sind. Jenes überlasse man den Schulen und dieses der Kirche und ihren Priestern. Aber schon in der Sichtung des Buchbestandes, im Aufbau der einzelnen Literatur-Gruppen zeichnet sich, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht, ein pädagogisch verantwortliches Tun ab. In dem „Gespräch", um mich des so glücklichen Ausdrucks von Walter Dirks zu bedienen, im Gespräch unserer Zeit, das zugleich als Streit und Übereinstimmung, als Auseinandersetzung zwischen Gegnern und als Kooperation zwischen Partnern geführt wird, und das im eigentlichen Sinn jenes schwer zu beschreibende und zu fassende Phänomen der Kultur (und nicht des Kulturbetriebs) darstellt, in diesem Gespräch dürfen und sollen die Bibliothekare wie etwa ähnlich die Buchhändler im pädagogisch verantwortlichen Sinn mitwirken, ja sogar entscheidend sich miteinschalten. Damit ist keiner pädagogischen Bevormundung Vorschub geleistet, aber auch nicht der Verzicht auf jedes pädagogische Tun und Bemühen ausgesprochen. Auch die konfessionell gebundene Bücherei könnte an diesem öffentlichen Ge-

spräch teilnehmen; statt dessen gibt sie sehr viele wichtige, freilich problematische, aber eben dieses Gespräch der Zeit wenn auch einseitig herausfordernde Bücher nur ganz erprobten Lesern zur geistigen Auseinandersetzung in die Hand, entzieht sie also durch Nicht-Einstellung allen übrigen Lesern und d. h. der Öffentlichkeit. Hier handelt, und zwar durchaus im Sinn der auch ihr auferlegten christlichen wie allgemeinen Verantwortung, die Öffentliche Bücherei anders: offener und mutiger und mit größerem Vertrauen in die Mündigkeit wie das Mündigwerden sehr vieler Leser. Vielleicht läßt sich an diesem unterschiedlichen Verhalten der eigentliche Divergenzpunkt zwischen der Öffentlichen Allgemeinen Bücherei und der Konfessionellen Bücherei am deutlichsten erkennen. Es ist das Problem des Mündigwerdens des Menschen schlechthin und also auch des christlichen Menschen.

Das Problem der Mündigkeit

Es bedeutet nicht, wenn wir vom Mündigwerden der Menschen, ja der Menschheit sprechen, daß wir damit jenen mit Recht überwundenen optimistischen Fortschrittsglauben wieder heraufbeschwören. Wir müßten blind sein, wollten wir ableugnen, was sich seit Beginn des 17. Jahrhunderts und zunehmend durch die technisch-industrielle Entwicklung für die Menschen und die Menschheit vollzogen hat. Die ungeheuren Gefahren und Schattenseiten dieser noch immer anhaltenden Revolutionierung, dieses Erwachens der Massen wie der sogenannten unterentwickelten Völker, dieser Welt-Sturm oder dieses Welt-Beben, das uns alle erschüttert, an der Schwelle eines vielleicht neuen planetarischen Erdzeitalters, aber auch an der Schwelle der möglichen Selbst-Vernichtung dieser Erdstern-Menschheit: wer könnte sie ableugnen, wer wollte sie bagatellisieren? Aber dieser vielleicht bestürzende Prozeß, mag er auf der einen Seite eine Degression, eine menschliche Herabminderung des Menschen als Menschen zur Folge haben, er zeigt auf der anderen Seite ein Phänomen geistig-seelischer Art, dem wir uns nicht verschließen können und gerade wir als Christen nicht: es ist das Mündigwerden aller Schichten, auch der bisher nichtprivilegierten, derer, die noch Dostojewski, dieser große Christ, die Erniedrigten und Beleidigten genannt hat. Man mag nicht allen Formulierungen zustimmen, die Thornton Wilder in Frankfurt bei der Entgegennahme des Friedenspreises durch den deutschen Buchhandel bei seiner Ansprache gebracht hat. Aber dem Grundtenor seiner Rede über Kultur in einer Demokratie muß zugestimmt werden. Es handelt sich heute nicht mehr um Elitebildungen, nicht mehr um Persönlichkeitsbildung, nicht mehr um Erneuerung der abendländischen Kultur und Humanitas, sondern um die Bewältigung eines Massenschicksals (wiederum nicht im Sinn des „Aufstands der Massen" Ortegascher Sicht), dem wir alle verhaftet sind und verhaftet bleiben, um die Bewältigung der Massendemokratie. Das bedeutet mit anderen Worten: die Unmündigen (womit nicht jene geistig Einfältigen der Seligpreisung des Evangeliums gemeint

sind), die so große Menge derer, denen wir getrost oder nicht-getrost die Wahlzettel in die Hand geben, mittels derer sie über den weiteren, ungesicherten Zukunftsweg indirekt entscheiden sollen und ja auch wirklich entscheiden, eben diese demokratische Masse soll und muß sowohl seelisch, vom Gemüt her, als auch geistig, vom Verstand und von der Vernunft her immer mehr und immer stärker ihrer selbst bewußt werden, immer mehr und immer stärker ein echt mit-sprechender Partner in den Entscheidungen der Zeit sein. Der noch einigermaßen ansprechbare Zeitgenosse darf nicht nach dem Motto „panem et circenses" durch bloßen Kulturbetrieb und falschen Kulturkonsum von dem eigentlichen und wichtigen Aufgaben, Nöten und Problemen abgelenkt werden, sondern soll schrittweise befähigt werden, an dem sehr konkreten und nicht belanglosen, und keineswegs weder in einer ästhetischen noch in einer pädagogischen Sonderprovinz geführten Zeit-Gespräch aktiv oder wenigstens verstehend-passiv teilzunehmen. Das aber heißt: der heutige Mensch und die gegenwärtige Menschheit sollen aus der Dumpfheit, Stumpfheit und Trägheit erwachen und mündig werden, kein Kind mehr, sondern ein Erwachsener, ein Mensch „erhobenen Hauptes" sein, wie es Wilder vielleicht für viele überraschend durch das Pathos dieser Sprache forderte.

Und der Christ? Es sind keine neuen Worte, keine neuen Forderungen, die er hier hört. Aber merkwürdig: die Kinder der Welt sind ihm oftmals in dem Mut und in der Kühnheit, mit der auch sie diese uralten Worte und Anrufe des Evangeliums aufgegriffen haben, voran. Wenn im Bereich der weltlichen Bildungsarbeit, der Volksbildung und also auch der Öffentlichen Büchereien, und auch im christlichen Bildungsbereich der konfessionellen Bücherei es dort die Weltkundigen sind, die auch kühne Neuerungen wagen, hier die Glaubensleute zögern und bedenklich bleiben, so muß gesagt werden: christliche Verantwortung beruht nicht darin, ängstlich Bestehendes zu konservieren, sondern offenbart sich im Mut und in der Kraft, den Spannungen und Problemen der Zeit standzuhalten, teilzunehmen an dem oft schwer entwirrbaren Durcheinander- und Gegeneinandersprechen, damit es zu guter Letzt doch zu einem wirklichen Gespräch komme. Wir alle, die Volksbildner jeder Schattierung, müssen lernen, aufeinander zu hören, und nicht minder den zu uns Kommenden, den Hörern wie Lesern, uneingeschränkt Gehör zu leihen. Wir müssen wissen, wie schwer es ist, auch nur einigermaßen den Mitmenschen anzusprechen in einem Sinn, der seine personale Freiheit unangetastet läßt und der doch dazu beiträgt, die Wachheit, das Bewußtsein seiner selbst, seines Berufs, seiner Stellung in der Gesellschaft, seines Zusammenlebens mit den unmittelbaren Lebenspartnern (ich zitiere Formulierungen von Walter Dirks) zu steigern. Mit Recht konnte Dirks seine Düsseldorfer Rede über „Die öffentliche Bücherei in unserer Zeit" mit dem Satz schließen, der ein christliches Ethos in sich birgt: „Die Arbeit der Öffentlichen Bücherei wird damit stehen und fallen, daß die Frauen und Männer, die ihr dienen, weder unentschiedene bloße technische Vermittler der Bücher

sind noch Propagandisten ihrer eigenen Überzeugungen, sondern ernsthafte und loyale Teilnehmer am Gespräch." Wo immer in diesem Gespräch in rechter Weise auch das christliche Wort aussprechbar und hörbar wird, so darf und kann aus christlicher Verantwortung und in einer vielleicht auch christlich zu nennenden Hoffnung, die nichts mit Optimismus zu tun hat, angenommen werden, daß dieses wie unzulänglich auch immer geführte Gespräch nicht unnütz, nicht ohne Frucht und Wirkung und zu einem guten Ende geführt war und in jeder Stunde neu geführt werden kann und muß.

Die ganze Welt wird umgeackert

Die Französische Revolution
in den Tagebüchern des Präsidenten J. B. von Ruoesch

FRIEDL BREHM

„Die Verwirrung wird so groß, so allgemein, daß endlich der liebe Gott einmal seine Vormundschaft wird müssen sehen lassen. Ein alter, biederer Bauer zu Zipplingen sagte jüngst — und wie mir scheint, mit dem bestimmtesten alles mit Einem Wort sagenden Ausdruck: Es sieht so aus, als wenn die ganze Welt umgeackert würde. Nun, Gott wird die rechte Zeit wissen zu finden! schrieb einst ein bescheidener, frommer Fürst im Jahre 1626 am 23. November. Dieß muß auch im November 1792 wieder unser wesentlicher, unser bester Trost seyn!"

Diese Feststellungen und diese Hoffnung vertraute im November 1792 unter der Überschrift „Jetzige Zeiten" der Geheimrat, Hofrat und Regierungspräsident des Fürstentums Oettingen, Johann Baptist von Ruoesch (1744—1832) seinem Tagebuch an, dessen vier erhaltene Halbjahresbände bisher verschollen waren und noch unveröffentlicht sind.[1] Ruoesch zählt zu den ältesten und innigsten Freunden des früheren Professors zu Dillingen, Ingolstadt und Landshut und späteren Regensburger Bischofs Johann Michael Sailer, den der Jesuit Berthold Lang als Säkularmenschen von überragender Bedeutung und der Biograph Dr. Hubert Schiel als Erwecker eines religiösen Katholizismus schlechthin und als den Heiligen einer Zeitwende bezeichnen. Ruoesch war außerdem der Freund von Lavater und Matthias Claudius. In seinen Tagebüchern spielen die Französische Revolution und ihre Menschen, die Geschehnisse in Frankreich und ihre Auswirkungen auf Deutschland und die europäische Welt immer wieder eine große Rolle. Ruoesch wird nicht fertig, sich mit ihnen zu befassen. Als Schrecken und

[1] Sie befinden sich in Münchner Privatbesitz.

Mahnung für Gegenwart und Zukunft geistern sie durch die Seiten seiner Tagebücher. Dabei ist Ruoesch keineswegs blind für die vielen Mängel der Vergangenheit und der fürstlichen Herrschaft in seiner Zeit sowie des Adels. Er wünscht aber eine Regeneration und keine Revolution mit Gewalttat und Blutvergießen, in Maß- und Zügellosigkeit, ohne Gott und ohne irdisches Recht.

Wenige Zeilen zuvor führt Ruoesch in seinem Tagebuch als drei Feinde des Christentums an: „Mechanismus der Worte, Rationalismus der Ideen und Pharisäismus, der Hüllen ohne Geist vergöttert." Er fügt dann noch hinzu: „Liebe, die das Gesetz erfüllet, raisonniert nicht über das Gesetz." Verwandt klingt es aus dem Tagebuch am 9. Dezember 1792: „Wir haben so viel Neugierde, wie es in Frankreich, Brabant, am Rheinstrome gehen mag: sollten wir nicht an uns selbst die wichtigsten Fragen thun: Ist Jesus Christus auch mein Heil? Kenne ich seine göttliche Lehre? Achte ich sein heiliges Beispiel? Glaube ich an seine Macht? Folge ich seinem Wandel nach? Lernt fragen, damit ihr die Wahrheit kennen lernet!"

„Zur Tagesgeschichte von Frankreich" hält es Ruoesch wichtig, in seinem Tagebuch am 16. Dezember 1792 zu vermerken: „Minister Roland hat öffentlich im National Konvent geklagt: daß gegenwärtig nur das Laster allein in Frankreich frei zu seyn scheine, und, um als Verbrecher angesehen zu werden, es schon genüge, Achtung für Tugend zu zeigen."

Interessant und bezeichnend für die Stimmung und Anschauung eines Teiles des deutschen Adels der Zeit ist, was Ruoesch von einem Besuch beim Grafen Fugger-Glött unterm 13. Juli 1793 in seinem Tagebuch zu berichten weiß: „Gott verzeihe es dem boshaften Menschenfeinde, der die ganz sonderbare Idee, als wenn der gesamte Gelehrtenstand, geistlich und weltlich, auf hohen Schulen, oder in Ämtern in einer allgemeinen Verschwörung stünde, den Adel ganz auszurotten usw. in das Herz des sonst so hell und edel denkenden Grafen, wie mit Widerhaken, eindrückte, und ihn vor Leüte meines Standes beinahe ungenießbar macht! Die Ursachen, die ihn in dieser traurigen Vermuthung bestärkten, gab er mir folgendermaßen zu erkennen:

1. Das Beispiel von Frankreich zeige, daß das Ziel der Revolution kein anderes gewesen seye, als Regenten und Adel zu vertilgen, und den Gelehrtenstand auf den Platz jener zu schwingen.

2. Bei der Revolution zu Maynz haben sich ebenfalls dargethan, daß nur Gelehrte die Anzettler und Beförderer derselben gewesen.

3. In allen Büchern, die heutzutage geschrieben werden, und auf allen Schulen, besonders aber auf allen hohen Schulen — auf dieses: allen: legte der Graf einen besondern Nachdruck — werde nichts anders mehr geschrieben, gelehrt und der Jugend eingeprägt, als was nach Jacobinischen Grundsätzen rieche.

4. Der Zusammenhang der Gelehrten durch ganz Deutschland und vielleicht durch ganz Europa lasse sich auch daraus abnehmen, weil seit Aufhe-

bung der Jesuiten Zucht, Ordnung, Sittlichkeit, Religion usw. auf allen Schulen zu gleicher Zeit abgenommen, wahre Gelehrsamkeit in Verfall geraten und nichts als philosophischer Unsinn dafür eingeführt worden seye: dies könnte ja unmöglich in einer so kurzen Zeit so allgemein eingeführt worden seyn, wenn nicht eine stille Verschwörung aller Gelehrten ein überall so gleich und so allgemein über Hand genommenes Sittenverderbnis unterhielte und unterstützte, um die jungen Leute an sich zu locken und sich endlich eine herrschende Partie, wie in Frankreich zu gewinnen.

5. Der Name: Aufklärung: diene zur Masque, den Kindern schon solche Grundsätze von Hochmut und eingebildetem Vorzug einzuflößen, daß sie davon aufgebläht nur derlei neue, ihren Leidenschaften schmeichelnde Grundsätze anhören, dagegen alle bessern Privat-Lehrer verachten usw. und dadurch werde allem Bemühen der väterlichen Zucht und der Privat-Erziehung der Hals gebrochen.

6. Man solle nur alle öffentlichen Schulen ohne Ausnahm ansehen und die Sitten der Studenten betrachten: daraus werde man genug schließen können, daß eine verdeckte Ursache seyn müsse, weshalb die Professoren zu allen Gattungen der Zügellosigkeit so gleichgültig bleiben usw. Jeder ehrliche Mann werde wenigstens Grund genug darin finden, keinem Gelehrten mehr so leichthin zu trauen usw."

Über ein Gespräch „von der traurigen Geschichte unsrer Zeit, von der Französischen Revolution" mit der Generalin Fugger von Dietenheim anläßlich eines zweitägigen Besuches am 12. und 13. Juli 1793 bei der alten, blinden Dame berichtet Ruoesch in seinem Tagebuch: „Ich berichtete ihr, daß ich diese Zeit als eine scharfe Lection der Göttlichen Vorsehung betrachte, durch welche uns der liebe Gott auf allen Seiten ab exemplis | : in der Tat :| vordemonstriere, daß die arme, und doch so hochmüthige Menschenkinder ohne Ihn nichts können, und nichts vermögen. Es werde auch nicht besser werden, bis Regenten und Völkerschaften, die jetzt in öffentlichen oder geheimen Fehden liegen, in Wort und Wandel beweisen, daß sie fest glauben, daß sie nur mit Gott und durch Gott und in Gott alles können usw."

Einer Einladung folgend waren Ruoesch und die oettingische Prinzessin Johanna von Dietenheim weiter nach Schwendi gefahren. Von dort vermerkt er in seinem Tagebuch unterm 14. Juli 1793 u. a.: „... Direktor (Hirbel) von Freiburg sprach viel von Maynz, Jakobinern und Clubbisten und bestärkte mich in der Vermuthung, die mich schon zu Glöt bange machte, daß der Adel, so wie er sich aus der dermaligen Verlegenheit und Verwirrung herausgerissen fühlen wird, unter dem Phantom, Clubbisten zu verfolgen usw. viel drückender und unerträglicher werden dürfte, als er zuvor war. O Menschen, wenn werdet ihr einmal die goldene Mittelstraße finden! Dir. Fr. hält jeden ehrlichen Mann für einen Clubbisten, der nicht kriecht und mehr als lesen und schreiben kann. Er rühmt sich, daß er schon eine Liste von 6000, mit Worten, Sechstausend Clubbisten in Schwaben wisse."

Weiter ging die Fahrt nach Warthausen zur Gräfinwitwe von Stad. Hier

traf Ruoesch mit seinem „Erzfreund Heggelin“ zusammen. „Als ich ihm von Glöt und von den ganz umgestimmten Gesinnungen des Grafen Josef Fugger erzählte, sagte er: Wer verliert gerne, wer läßt sich gerne aus seinem behaglichen Zustande herauswerfen? — Der Adel fürchtet, alles zu verlieren; was Wunder also, wenn er gegen alles Nichtadelige mißtrauisch ist? Solche Sinnesänderungen, setzte er bei, gehören unter die nicht seltenen Erscheinungen unsrer Zeit; aber für den Beobachter sind sie ein Probierstein, ut revelentur ex multis cordibus Cogitationes.“ Heggelins Äußerung wegen des Adels, so fährt Ruoesch in seinem Tagebuch am 16. Juli 1793 fort, „und das, was ich zu Glöt und zu Schwendi von Dir. Fr. gehört hatte, erweckte in mir den Gedanken: Der Adel fürchtet sich vor einer totalen Staatsumwälzung durch die Gelehrten — ob mit, oder ohne Grund? gehört nicht hierher — Daher dringt er so heftig auf eine totale Schulumwälzung, will Gelehrte und Schulen zugleich stürzen, in der Hoffnung, dadurch seine Existenz zu retten.

Was kann der unparteiische Zuschauer bei dieser Verirrung und Verwirrung menschlicher Meinungen anders tun, als den Finger auf den Mund legen und alles einer weisen und gütigen Vorsehung in stiller Anbetung überlassen, die auch diesen Statum Hobbelianum zum Besten des Ganzen zu leiten wissen wird.“

Im August des Jahres 1793 war Ruoesch mit Prinzessin Johanna von Oettingen bei Lavater in Zürich. Auch hier war es selbstverständlich, daß man auf die Französische Revolution zu sprechen kam. So habe man sich u. a. darüber unterhalten, berichtet Ruoesch in seinem Tagebuch, „von der Schwierigkeit, die Grundsätze der heutigen Politik mit der Moral zu verbinden. Von dem Schaden, bloß metaphysische Grundsätze in die Moral zu verpflanzen. So zum Beispiel seye der Grundsatz, daß aus jedem Bösen etwas Gutes folge, metaphysisch wohl anzunehmen; aber in der Moral würde er höchstgefährlich seyn.“ Ferner habe man gesprochen „von den unmenschlichen, höchst traurigen Folgen dieses Grundsatzes in Frankreich. Von der Unzuverlässigkeit der Volksmeinungen, bewiesen durch die Beispiele Voltaires und Mirabeau, die bald angebetet, bald gehaßt, bald allgemein detestiert und in demselben Augenblick, da sie sich wieder zeigten oder öffentlich sprachen, mit Lorbeer gekrönt wurden. Von der wirksamen Kraft (gesprochen), die vorzüglich dem geistlichen Stande vermöge seines Amtes, seiner Macht und seines Ansehens eigen wäre, auf das Volk zu wirken, wenn mehr warmer Eifer, mehr Tätigkeit wäre — von den großen geistlichen Gens de Letres, die oft nur sich, nicht das wahre Wohl des Ganzen suchen.“

Nach der Rückkehr aus der Schweiz zu seiner Familie schreibt Ruoesch am 18. August 1793 in seinem Tagebuch „Auszüge, Bemerkungen und Erfahrungen gesammelt auf meiner Reise“ nieder. Insgesamt gliedert er sie in 66 Punkte. Unter Nummer 1 heißt es: „Aller Stände und Ordnungen und Klassen der Menschen, nur nehme ich davon aus die Stillen im Lande, pusillus grex — hat sich unter der schönen Maske von Philosophie, von Ordnungs-

und Billigkeits-Liebe usw. ein Despot bemächtiget: Sein Name ist — Egoismus.

2. Die Philosophie unsrer Zeiten hat uns zuerst von denkenden Wesen zu Empfindlern und seichten Schwätzern und dann gar zu wilden Tieren metamorphosiert. Über unsrer Philosophie haben wir die Humanität verloren.

3. Wenn je — so ist es bei der gegenwärtigen Gährung der Meinungen in Deutschland wahr, daß sich unsre Eigenliebe und unsre heimtückische Natur in allem sucht und in allem versteckt.

8. Vor Zeiten schrieben die Herrn Theologen dem lieben Gott ein eigen hochgelehrtes System vor, wie Er uns gnädig seyn dürfe — Jetzt setzt sich die hochweise Vernunft auf den Lehrstuhl und schreibt Ihm vor, was Er uns gebieten dürfe.

9. Über den Vorwurf, den man wegen der Sittenverderbnis der Jugend allen öffentlichen Schulen macht.

A. In Absicht auf Sitten und Religion muß, nach meinen Begriffen, häusliche oder Privat-Erziehung mehr als öffentliche wirken. Diese lehret nur durch Worte: jene durch Beispiele.

verba movent, exempla trahunt.

B. Die Lehrer allein thun's niemal. besonders, solange Eltern und Erzieher geradezu Beispiele a contrario geben.

44. Die neue Französische Konstitution mit allen ihren Veränderungen, Modifikationen, Umstaltungen usw. usw. ist der sprechendste Beweis, daß jede alte Konstitution, sie mag so schlecht seyn, als sie will, immer gut genug und eben darum, weil sie alt ist, desto besser ist. Alles kömmt bei allen Konstitutionen nur darauf an, daß die Menschen nur vernünftig und redlich genug seyn mögen, jeder seine Pflicht zu tun. Am Ende sind alle derlei politische Maschinen nichts als Stück- und Flickwerk: und alles liegt darin, daß der, oder die keine Maschinen sind, denen die Staatsflickerei ex officio obgelegen ist."

„Bild von Frankreich" ist ein kleiner Eintrag in Ruoeschs Tagebuch vom 3. September 1793 betitelt: „Monstrum eines ungeheueren Körpers ohne Haupt, dessen Glieder, herausgerissen aus allem Zusammenhange, jedes für sich allein den Körper regieren und alle andern neben sich annihilieren will."

Fast zwei Monate später trägt Ruoesch am 29. Oktober 1793 in sein Tagebuch ein: „Am Freitag, den 25., kam von Freiburg die erste traurige Nachricht hier an, daß am 16. dieses Monats die arme, unglückliche Königin in Frankreich das Opfer der Jacobiner-Wut geworden und öffentlich durch die Guillotine ermordet worden seye.

Wenn Gott ein Volk dahingibt seinem verkehrten Sinn, dann häuft es Greueltaten auf Greueltaten, bis es endlich zu Grunde gehet.

O Frankreich! wie viele Blutschulden liegen auf Dir! Du bist mit Blindheit geschlagen und forderst, die schrecklichen Gerichte Gottes mit unerhörter Vermessenheit gegen Dich selbst heraus.

Ich aber will aus dieser schauderhaften Geschichte die Lehre ziehen:

Einem Könige hilft nicht seine große Macht, ein Riese wird nicht errettet durch seine große Kraft.

Heiliget Gott dem Herrn eure Herzen; den lasset eure Furcht und Schrekken seyn; so wird Er euch eine Heiligung seyn."

Einige Tage später, am 31. Oktober, 1793, fügt Ruoesch hinzu: „In diesem Monat starb die Tochter Theresiens, die größte Königin der Welt auf dem Schaffot. Welch' eine schreckliche Lektion für alle Stände, für alle Menschen!

Ach, wer bei diesem schrecklichen Bilde das Elend und das Nichts aller zeitlichen Dinge nicht überzeugend einsehen lernt; — Wen diese Greuel-Szene nicht antreibt, etwas Höheres und Besseres und Dauerhafteres zu suchen, das keine Raubsucht, noch Mordlust, kein Jacobiner Club und kein Danton, noch Momuot (wohl Marat?) entreißen kann, dessen Herz muß unbeschnitten seyn, wie einst der Pharisäer Herzen."

Der „Empfindler" Ruoesch kommt in einer längeren Tagebuch-Eintragung vom 26. Dezember 1793 zu Wort: „Wenn wir zurückdenken, daß wir in dem dahineilenden Jahre die Sonne so oft haben aufgehen sehen und den Mond: daß wir so oft aus der Luft Odem geschöpft und Gesundheit und Nahrung und Kleidung und einen sichern Ort des Aufenthalts genossen, den so viele ehrliche und arme Einwohner am Rhein, an der Saar usw. nicht hatten — Wenn wir denken, wieviel Unheil und Plage und Herzeleid uns nicht betroffen haben, die in diesem Jahre über so viele Hohe und Niedern, gute und nichtgute Menschen wie im zerstörenden Gewitter dahergefahren sind — Wenn wir uns erinnern, wie im Laufe dieses Jahres zwey Königl. Opfer der unmenschlichsten Volkswut auf dem Schaffot gefallen, und daß weder Macht, noch Glanz, noch Tugend und Schönheit — daß alle ihre Vorzüge sie nicht dem tödlichen Streiche des Verhängnisses entreißen konnten — daß die edle Tochter der größten Mutter unter dem Henkersbeil fiel, wie eine blühende Rose, die ein wütender Orkan mit Stumpf und Stiel dahinreißt — O trauriger Wechsel! — Wenn man dies alles so hin- und herdenkt, ach, so verschwinden einem alle die eingebildeten Seligkeiten hier unterm Monde vor den Augen: Man fällt nieder in den Staub und betet an und ruft zu dem, der allein Macht hat im Himmel und auf Erden — und hat keinen andern Wunsch mehr im Herzen, als den einzigen:

Herr, sey Deinem armen Menschengeschlechte gnädig!

An Gaupp zu Schaffhausen schrieb ich unter andern: ... Auch für die verirrten Frankreicher wollen wir beten. Ach, die Unglücklichen! es war ihnen nicht genug, ihr irdisch Reich zu zerstören: sie strecken ihre Mörderhände nun sogar gegen das Göttliche Reich aus und möchten es vertilgen und wissen nicht, daß auch die Höllenpforten es nicht überwältigen, daß der König dieses Reiches gewiß das letzte Wort behalten und den Verblendeten die Augen öffnen wird, daß außer Ihm kein Heil und ohne Sein Reich die Menschheit das bejammernswürdigste Spiel eines willkürlichen Schicksals seye.

Gott! wer hätte glauben sollen, daß Frankreich uns das Bild in natura darstellen würde, welches uns in Ovids Verwandlungen kaum als Dichtung Wahrscheinlichkeit genug hatte? — ...“

Nach einigen weiteren Bemerkungen in seinem Tagebuch fragt Ruoesch dann: „Was sehen wir allenthalben?“, um gleich selbst zu antworten: „In der politischen Welt, den wahren Statum Hobbesianum, bellum omnium contra omnes — —

In der moralischen — alte Formen ohne Geist, den Stand der Pharisäer mit Pharisäischem Gifte unterhalten — —

In der religieusen Felder voll Totengebeine, Ezechiels Vision in natura — — — aber — werden diese Gebeine wieder lebendig werden? — Es ist nur Einer, der helfen, der sprechen kann: Ihr verdorrten Gebeine! ich will wieder Odem in eüch bringen. Gott gebe, daß es geschehe! usw.“

Ähnlich schreibt Ruoesch am 28. Dezember 1793, ein Beweis gleichzeitig, wie sehr seine Gedanken immer wieder um die Geschehnisse und Probleme der Französischen Revolution sowie ihrer Auswirkungen kreisen: „Wenn wir noch einmal hinblicken auf die Geschichte des dahinziehenden Jahres, so sehen wir, wo wir das Auge hinwenden, meistenteils ein weites Feld der allgemeinen Verwirrung, sehen fast jeden Tag mit Menschenblut befleckt, sehen Könige bluten und eine ganze Welt in Aufruhr — und doch wickeln wir uns wieder in die verräterische Welt ein, machen es wie die Leute vor der Sündflut, bilden uns viel ein auf Rosse und Streiter, glauben uns selbst helfen zu können, bauen auf Sand trügerischer Hoffnungen und tappen so im Finstern fort und wenden uns nicht zu dem, der dort, wo Er aus Liebe blutete für uns, seine mitleidigen Arme ausbreitete, die groß und stark genug sind, eine ganze wiederkehrende Welt aufzunehmen.“

Am gleichen Tage trägt Ruoesch in sein Tagebuch „Einige politische Reflexionen über die Begebenheiten unserer Tage“ ein:

„1. Es ist ein Grundfehler einer Staatsverfassung, wenn sie mehr von der Vernunft und dem guten Willen der Menschen erwartet, als von ihren Leidenschaften fürchtet.

2. Zähle nie auf eine liberale Denkungsart des Volkes; glaube nur nie, es so leiten zu können, daß es aus Liebe allein, aus Überzeugung allein handle. Unlauterkeit der Absichten, Leidenschaft und Privatinteresse werden immer mehr vermögen, als die klügsten Vorstellungen.

3. Alle politischen Klubs sind schädlich. Die Römer wußten das sehr gut und wachten daher sorgfältig darüber, daß die Bürger sich nicht in besondern Zusammenkünften versammelten. Denn in solchen Zusammenkünften haben unruhige Köpfe freien Spielraum, ihre Künste zu üben, Durch das wechselseitige Reiben der Meinungen entstehen Funken, welche die Köpfe erhitzen und das Feuer der Parteisucht anfachen.

4. Die Geschichte der französischen National-Convention ist der zweete Band der Geschichte der dreißig Personen, die einst Athen niedersetzte, um neue Gesetze zu entwerfen. Diese Gesetz-Commission maßte sich bald eine

despotische Gewalt an, verurteilte die Bürger nach Willkür zu Tod und Verbannung und bekam daher den Namen der 30 Tyrannen: sie brachten es durch ihre Grausamkeiten so weit, daß derjenige, welcher sich durch Bubenstücke am meisten vor andern auszeichnete, die größte Hoffnung hatte, ans Staatsruder zu gelangen. Es war ihre Maxime, die Guten oder doch die Bessern auf alle Weise zu verfolgen, im Senate anzugeben usw. Es war ihr schlauer Kunstgriff, daß sie den, der ihnen im Wege war, in die Klasse der Reichen setzten und so um Vermögen oder ums Leben brachten.

Es war ihr Plan, einem Volke nach dem andern neue Kriege anzukündigen, jede Friedensunterhandlung oder Waffenstillstand zu hintertreiben, aus Furcht, sie möchten entweder wegen ihrer Übeltaten und raubereyen zur Verantwortung gezogen werden oder doch die Gelegenheit verlieren, noch ferner zu rauben.

siehe: Xenophons Geschichte der Griechen

5. Das Kind weiß nie, wenn es satt ist: — und der Franzos weiß nie, wo er aufhören soll.

6. Laß Dich nicht hinreißen von der Güte irgendeiner Verbesserung — denn sie ist Neuerung: überlege und erwege also zuerst die Folgen der Neuerung, ehe Du an das Gute der Verbesserung denkest — wie oft wird Dir das aus der Verbesserung entspringende Gute durch die Gefahr aufgewogen, die man von der Neuerung erwarten müßte.

Ehe Du Dich in Gefahr wagest, ehe entschlage Dich jedes noch so gut gemeynten Verbesserungsgeschäftes: Necker und mehr andere meynten es zuverläßig gut: — aber siehe nun die traurigen Früchte Ihrer Veränderungen!

7. Ein boshafter Mensch mit einem Anhang von Idioten, die ohne eigenes Nachdenken blos als Instrumente handeln, ein Robbespierre an der Spitze der Jakobiner bringt es gewiß weiter als alle Gesetzgeber und Philosophen, wenn er nur die Kunst versteht, dem Walfisch immer eine neue Tonne vorzuwerfen."

Ruoesch schreibt dann anschließend weiter: „Haupt-Partheyen in Frankreich am Ende des Jahres 1793 sind eigentlich in diesem Augenblicke — denn wer kann wissen, wie es morgen aussieht? — nachdem die Brissotisten, Girondisten und Rolandisten, welche die Freyheit Frankreichs durch gemäßigtere Maßregeln zünden (wohl: zügeln?) wollten, beinahe vertilgt worden, nur drei. Diese sind:

1. Die eigentlichen Aristokraten in — und außer Frankreich. Zu jenen gehören die bewohneten Royalisten in der Vendee.

2. Die Anti-Aristokratischen Königsfreunde, die zur Sicherheit ihres Lebens und ihres Eigentums jetzt irgendeinen König wünschen, sollte es auch ein Klotz sein, wie Jupiter einst den Fröschen gab.

3. Die in zwey Teile geteilten Hosenlosen, die Jacobiner und Cordeliers, die aber, unter der Oberherrschaft des Robespierre nur ein System befolgen: dahin gehören jetzt alle Glieder des Convents, des Gemeinrats zu Paris, alle

Ministers und Chefs der Nationalgarden, alle Glieder des Revolutionstribunals usw.

Man muß aber diese Societät nicht mit der hosenlosen National-Masse als einen Körper betrachten; denn die Millionen der Sansculots sind nicht Glieder, sondern nur Stützen dieser Gesellschaft.

Diese Societät ist ein Bund, dem in Form und Wirkungen nie einer ähnlich gewesen, denn was soll man von einer Gesellschaft sagen, von deren Rednerbühne die mit Beifall begleiteten Vorschläge herabkamen,

a) alle prächtige Kunstdenkmäler,
b) alle Gräber und Bildsäulen großer Männer zu zerstören,
c) alle Kunstschätze und Altertümer von der Erde zu vertilgen,
d) die Französische National-Bibliothek zu verbrennen, und
e) alle über 60 Jahre alten Bürger, als eine unnütze Last für die Republik, umzubringen.

Ihr Plan ist allgemeines Raubsystem und hat also zahllose Anhänger; denn alle Tagediebe und Bettler sind mit ihnen verbunden. Es ist bemerkenswert und verdient in der traurigen Geschichte unsrer Zeiten aufbewahrt zu werden, daß im Jacobiner Club, da er einmal ganz im Sinken war, und seine Macht und sein Ansehen zu erlöschen schien, seine Wiederauflebung dem damaligen öffentlichen Memoirs und den offiziellen Noten des Wiener Hofes zu danken hat; denn in diesen Schriften wurden sie namentlich als die Anstifter aller Unruhen und als die Stützen der Revolution zum Nachteil der Königlichen Macht aufgestellt.

Diese Äußerungen wußten die Jacobiner meisterhaft zu benutzen: es hieß, die Feinde Frankreichs räumen ja selbst ein, daß die Freyheit des Volkes nur allein von der Societät aufrechterhalten werde.

Viele Tausend wurden jetzt Anhänger der Jacobiner, die es vordem nie gewesen waren.

Sie wollen aus Paris ein neues Rom bilden: die Stadt Paris soll über alles in der ganzen Republik unumschränkt gebieten.

Wohin wird aber diese empörende Anarchie und das grausame System, wodurch alles zerstört, nichts aber wieder aufgebauet wird, führen? — — —"

Noch einmal unternimmt dann Ruoesch am gleichen 28. Dezember 1793 einen Rückblick auf das abgelaufene Jahr. Unter Punkt 1 vermerkt er dabei:

„Wenn je am Ende eines Jahres, so ist es vom Jahre 1793 mit Wahrheit zu sagen, besser ins Klaghaus gehen denn ins Trinkhaus.

Königs-Mord zeichnete schon den ersten Monat und den 21. Tag desselben aus.

Am 16. October wurde auch des im Tode großen Ludwigs unglückliche Gemahlin auf das Blutgerüste geschleppt.

Kurze Zeit darauf am 6. November traf den ersten Urheber dieser unerhörten Katastrophe das wohlverdiente gleiche Schicksal: Philipp Egalité, vormals Herzog von Orleans, starb den Tod des Schwertes — der grausamste wäre für ihn zu gelind gewesen.

2.

Wer kann die Sterne des Himmels zählen — und wer die Menge der Unglücklichen, die schuldig oder unschuldig, auf dem Schlachtfelde oder in den Lazaretten oder unter der Sense der Guilotinne ein Opfer des Todes wurden?

3.

Frankreichs Revolutionsmänner erneuerten die Zeiten der Nerone und Domitiane. Nichts war mehr heilig. Nachdem sie mit dem, was bisher noch allen Völkern heilig war, fertig waren, nachdem sie Königtum, Begriffe von Recht und Unrecht, von Ehre und Niederträchtigkeit vertilget, stürmten sie den Himmel auf Erden, das ist, sie schafften die Religion ab und führten einen sogenannten Vernunftdienst ein, der die beißendste Satyre gegen ihre Unvernunft war.

4.

Seit dem 1. May erhielt die Robespierrische Fakzion über alle andern die Oberhand und hat seit der Zeit alles auf solche Extremitäten getrieben und zu Durchsetzung ihres Zweckes sich so ungeheuerer Verbrechen schuldig gemacht, durch alle ihre Maßregeln sich selbst aber in eine so verzweifelte Lage gesetzt, daß ihr nun keine andere Wahl übrig ist, als zu unterdrücken oder unterdrückt zu werden. Wer wider sie ist, muß vertilgt werden oder sie vertilgen.

5.

Von den coalisierten Mächten und von dem Reichskriege, der mit so vielen Veränderungen geführt wurde, was läßt sich anders sagen, als was Jeremias schon sagte:

Ein jedes will einen Raub haben:
ein jedes zerschlägt dem anderen den Kopf, aber den Herrn,
der sie was besseres lehren will, mögen sie nicht hören.

6.

Was kann man wohl von Leuten sagen, die neben hunderttausend Meuchelmorden auf Rosenbetten schlummern und mit den Ruinen von Persepolis und Karthago vor den Augen, sich nie eine Minute lang vorstellen können, daß die größten Reiche der Vergänglichkeit unterworfen sind?"

Von einem Zusammentreffen mit Sailer in Donauwörth berichtet Ruoesch in seinem Tagebuch unterm 27. August 1794, daß sie u. a. gesprochen hätten „von den Zeitumständen und wie sie so wichtig und lehrreich für alle Stände, ja für alle Menschen seyen: aber — wie wenig Eindruck sie bey alledem besonders auf die Großen dieser Erde machen ..."

Einige Wochen später vermerkt Ruoesch am 28. November 1794 in seinem Tagebuch ein Gespräch mit dem exilierten französischen Geistlichen Burkard aus Sassenheim im Elsaß: „Von ihm hörte ich, daß der Plan der Französischen Revolution ein lang vorher durchdachtes, in geheimen Gesellschaften ausgearbeitetes Werk seye, wie sich aus Merciers l'Annee 2240. jetzt, da man manches als schon geschehen vor Augen habe, leicht entziffern lasse."

Kreuz und Halbmond im Libanon

WILHELM DE VRIES SJ

Der Libanon ist im hellen Aufruhr. Im vergangenen Mai ging die schon lange unzufriedene Opposition gegen die dem Westen freundliche Politik der Regierung zur offenen Gewalt über. Es entbrannte ein, wie es scheint, von außen geschürter, regelrechter Bürgerkrieg. Die Regierung, an deren Spitze der sunnitische Mohammedaner Sami es-Solh steht, klagte offen die Vereinte Arabische Republik als mitverantwortlich für die Ereignisse an.

Um die ungemein verwickelte und verworrene Lage einigermaßen zu begreifen, muß man sie aus den historischen Voraussetzungen des Libanon zu verstehen suchen. Der kleine Libanon mit seinen 1,4 Millionen Einwohnern und einem Gebiet nicht größer als einem Viertel der Schweiz ist das einzige Land des Vorderen Orients, in dem Christen und Mohammedaner, fast gleich an Zahl, völlig gleichberechtigt zusammenleben. Kreuz und Halbmond, die sonst nur zu oft im Kampfe liegen, sollen im Libanon friedlich vereint nebeneinander stehen. Das soll die einzigartige Mission dieses kleinen Landes sein, durch sein Beispiel zu beweisen, daß eine solche Eintracht möglich ist. Wie schwierig und problematisch diese Mission ist, das haben die jüngsten Ereignisse wieder einmal klargestellt.

Der Libanon war von jeher der Zufluchtsort aller Verfolgten, der Minderheiten, die sich gegen die Vergewaltigung durch eine feindliche Umwelt auflehnten. So suchten vom 8. Jahrhundert an die Maroniten, die sowohl zu den rechtgläubigen Griechen wie zu den monophysitischen Jakobiten in Gegensatz standen, Schutz in den schwer zugänglichen Bergen des Libanon. Da ist diese um das Kloster des heiligen Maron bei Apamea am Orontes entstandene Gruppe, die heute geschlossen katholisch ist, langsam zu einem eigenen Volk herangewachsen, das ganz und gar mit dem Libanon verwachsen ist. Die Drusen, Anhänger einer seltsamen Mischreligion, verfolgt von der mohammedanischen Mehrheit der Sunniten, fanden gleichfalls auf den Höhen des Libanon Zuflucht. Im Gebirge bildete sich ein durchweg friedliches Nebeneinander dieser und anderer kleinerer Gruppen auf der Grundlage der Gleichberechtigung heraus. Die Gebirgsbewohner wußten auch unter der Herrschaft der Türken sich eine gewisse Unabhängigkeit unter einheimischen Fürsten zu sichern. Die Eigenstaatlichkeit des Libanon entspricht also einer alten Tradition, deren Träger vor allem die Maroniten und die Drusen sind. Im 18. Jahrhundert bot der Libanon den Patriarchen der mit Rom verbundenen orientalischen Kommunitäten Zuflucht, da sie vom ottomanischen Staat nicht anerkannt und von ihren früheren Glaubensgenossen verfolgt wurden. So floh der 1724 gewählte erste griechisch-katholische Patriarch Cyrill Tanas in die Berge. Später folgten der armenische Patriarch Petrus Abraham (gewählt 1740) und der syrisch-katholische Michael Garweh (gewählt 1781) sei-

nem Beispiel. Wiederum bewährte sich der Libanon als Hort der verfolgten Minderheiten, die dort Sicherheit und Freiheit fanden, die drunten in der Ebene nicht zu haben waren. So entspricht es der Tradition des Libanon, daß sein Volk aus verschiedenen religiös-gesellschaftlichen Gruppen besteht, die in Freiheit und Gleichheit zusammenwohnen.

Das, was man heute Konfessionalismus nennt und was für den Libanon so charakteristisch ist, hat seine tiefen geschichtlichen Wurzeln im Werdegang des libanesischen Volkes. Es ist eigentlich recht wenig entsprechend, wenn man die religiös-gesellschaftlichen Gruppen, um die es hier geht, „Konfessionen" nennt. Arabisch heißt man sie „Ta'ifa". Dafür haben wir in unseren europäischen Sprachen kein entsprechendes Wort, weil es so etwas eben bei uns nicht gibt. Man redet gewöhnlich beispielsweise von der „maronitischen Nation". Das ist es auch nicht. Es handelt sich um in sich abgeschlossene gesellschaftliche Gebilde. Was sie eint und zusammenhält, das ist vor allem die Gemeinsamkeit der Religion und der religiösen Überlieferungen und Gebräuche. Das religiöse Oberhaupt hat auch im bürgerlichen Bereich weitgehende Vollmachten. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe stand im Libanon jahrhundertelang an Stelle unseres westlichen Nationalgefühls. Der Begriff der Nation in unserem Sinn ist dort etwas Neues, von außen Hereingetragenes, das erst langsam Wurzel fassen muß. Deshalb braucht man sich nicht zu wundern, wenn es nicht von heute auf morgen gelingen will, die Angehörigen so verschiedenartiger religiös-gesellschaftlicher Gruppen zu einer einzigen Nation zusammenzuschweißen.

Die konfessionelle Zusammensetzung des Libanon ist außerordentlich bunt. Jede der drei großen Religionsgruppen: katholische Christen, nichtkatholische Christen und Mohammedaner, zerfällt in eine Reihe von Kommunitäten, die unter sich geschieden sind und zwischen denen mannigfache geschichtlich bedingte Gegensätze bestehen. Unter den Katholiken kommen an erster Stelle die Maroniten mit heute etwa 425000 Gläubigen. Nach ihnen sind die Katholiken des byzantinischen Ritus mit 90000 Seelen zu nennen. Die andern Gruppen: Armenier (15000), Syrer (6000) und Chaldäer (1500) sind verhältnismäßig unbedeutend. Schließlich gibt es auch noch gut 4000 lateinische Katholiken, meist Ausländer. Unter ihnen sind zahlreiche Ordensleute, die vor allem durch ihre Schulen einen tiefgehenden Einfluß ausüben. — Unter den nichtkatholischen Christen sind die Orthodoxen (des byzantinischen Ritus) mit 150000 Gläubigen die weitaus bedeutendste Gruppe. Neben ihnen finden wir 65000 Armenier, die zum großen Teil erst vor wenigen Jahrzehnten eingewandert sind. Außerdem gibt es noch rund 5000 Jakobiten und 13000 Protestanten. — Die Mohammedaner zerfallen in Sunniten (285000) und Schiiten (250000). Die Drusen (90000) werden von den Mohammedanern nicht als Glaubensgenossen anerkannt.

Die Existenz des Libanon beruht auf dem harmonischen Zusammenspiel seiner gleichberechtigten Konfessionen, die eben, wie gesagt, mehr sind als Konfessionen in unserem Sinn. Die Zugehörigkeit zu einer solchen konfessio-

nellen Gruppe ist im Libanon gesellschaftlich sehr viel wichtiger als bei uns. So ist die für uns Europäer so schwer zu begreifende Tatsache zu erklären, daß auch heute noch das moderne Parlament der Republik Libanon zusammengesetzt ist, nicht etwa nach Parteien, sondern nach Konfessionen. Die Zahl der Abgeordneten beträgt heute 66. Von diesen müssen 20 Maroniten sein. Dann sind da noch 14 Sunniten, 12 Schiiten, 4 Drusen, 7 orthodoxe „Griechen", 4 katholische „Griechen", 3 nichtkatholische Armenier, ein katholischer Armenier und ein Vertreter der übrigen Minderheiten. Diese konfessionelle Zusammensetzung des Parlaments ist gesetzlich festgelegt. Die Wahl entscheidet nur, welcher politischen Richtung die Vertreter der einzelnen Konfessionen angehören sollen. Die Christen haben also im Parlament die Mehrheit. — Über die Verteilung der wichtigsten Staatsämter gibt es ein ungeschriebenes Gesetz, an das man sich eisern hält: Der Präsident der Republik ist ein Christ, und zwar Maronit, der Ministerpräsident ein sunnitischer Mohammedaner, der Präsident der Kammer ein Schiit, der Stellvertreter des Ministerpräsidenten ein Orthodoxer. Der Regierung muß immer wenigstens *ein* Druse angehören. Auch die übrigen Staatsämter müssen genau im Verhältnis der zahlenmäßigen Stärke der Konfessionen verteilt werden. Ob so immer der Fähigste an die richtige Stelle kommt, daran kann man füglich zweifeln. Aber so wird das Gleichgewicht der konfessionellen Kräfte, auf dem der Frieden des Staates beruht, gewahrt.

Die Konfessionen sind, wie gesagt, nicht bloß religiöse Gemeinschaften, sie haben vielmehr auch im bürgerlichen Bereich, besonders in Sachen des Ehe- und Familienrechtes sehr weitgehende Eigenständigkeit. Das in der alten Türkei und überhaupt in mohammedanischen Staaten traditionelle sogenannte Millet-System (Millet = Ta'ifa), gegen das man heute in mehr als einem Staat aus modernen, laizistischen Ideen heraus Sturm läuft, ist im Libanon noch voll in Geltung. Das Gesetz vom 2. April 1951 erkannte aufs neue die Kompetenz der Kommunitätsgerichtshöfe in Ehe- und Familienangelegenheiten, und zwar auch in so weltlichen Dingen wie Testamentsvollstrekkung, Adoption und Vormundschaft an. Für die Mohammedaner haben all diese Dinge religiösen Charakter, und sie sind nicht gesonnen, auf ihre eigene Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit auf diesem Gebiet zu verzichten. Dann können es die Christen auch nicht tun.

Charakteristisch für den Konfessionalismus des Libanon ist ferner, daß religiöse Oberhäupter auch in politischen Dingen ein gewichtiges Wort mitreden. Das gilt vor allem vom maronitischen Patriarchen, der als Chef der wichtigsten Kommunität des Landes durch Jahrhunderte hindurch geradezu der ungekrönte König des Libanon war. Er war der Führer und Verteidiger seines Volkes in religiösen und politischen Belangen. Von der politischen Freiheit hing eben tatsächlich auch die religiöse Freiheit ab. Oft hat dieser Patriarch die Hilfe Europas gegen die Bedrücker seines Volkes angerufen. Nach dem ersten Weltkrieg war es selbstverständlich der maronitische Patriarch, Elias Hoyek, der auf der Friedenskonferenz von Versailles als Delegier-

ter aller Kommunitäten des Libanon sich für die Unabhängigkeit dieses Landes einsetzte. Im Jahr 1936 erklärte sein Nachfolger, Antonius Arida, ein maronitischer Patriarch brauche keinen besonderen Auftrag, um im Namen des libanesischen Volkes mit Frankreich verhandeln zu können. Die Führerschaft dieses Patriarchen ist selbst von Nichtchristen anerkannt. Der bedeutende mohammedanische Schriftsteller Chekib Arslan z. B. grüßte den Patriarchen Elias Hoyek „als Oberhaupt nicht bloß der maronitischen Kirche, sondern auch als Präsident, der die politischen Geschicke dieses Volkes in seinen Händen trägt". Der Patriarch Antonius Arida schickte Ende 1953 wie ein Souverän an den neuen König Saudi-Arabiens eine Gesandtschaft mit einem Bischof an der Spitze. Er stützte die politische Bewegung der Libanesischen Phalangen und setzte sich in einem Schreiben an den Präsidenten der Republik vom 15. April 1955 gegen den Anschluß des Libanon an den Bagdadpakt und für die Wahrung der Neutralität ein. Der gegenwärtige Patriarch, Paul Méouchi, ist politisch nicht minder aktiv als sein Vorgänger. Wir werden weiter unten über seine Haltung im gegenwärtigen Konflikt handeln. Seine Stellungnahme war zunächst der Politik der Regierung günstig. Er empfing nach Abschluß des Vertrages mit Amerika (März 1957) den Außenminister Malik und erklärte ihm, daß er die mit den Vereinigten Staaten abgeschlossenen Verträge voll billige und von ganzem Herzen segne.

Es fehlt freilich auch nicht an Stimmen, die den Konfessionalismus verurteilen und eine Modernisierung und Laisierung des öffentlichen Lebens fordern. Das orthodoxe, freisinnig eingestellte Blatt „An-Nahar" (= Der Tag) nahm z. B. im Sommer 1945 gegen die Einmischung des maronitischen Patriarchen in Politik Stellung und schrieb dazu: „Diese Einmischung sollte dem libanesischen Staat endlich die gute und glückliche Gelegenheit bieten, die Nabelschnur durchzuschneiden, die bei uns Kirche und Moschee an den Staat bindet." Der Führer der Libanesischen Phalangen, die fast ganz aus Christen bestehen, richtete am 20. August 1954 einen offenen Brief an den Präsidenten, in dem er Abschaffung aller Kommunitäts-Gerichtshöfe und Einführung eines für alle gleichen bürgerlichen Rechts forderte. — Viele führende Politiker sehen im Konfessionalismus nicht ohne Grund ein Hindernis für den nationalen Fortschritt und für das Ansehen des Libanon in der Welt. Andere nehmen eine vermittelnde Stellung ein. Der immer noch hoch angesehene frühere Präsident Bechara el-Khoury erließ Ende 1956, als die Wogen der Erregung wegen der Suez-Krise hochgingen, eine Botschaft an das Volk des Libanon, in der er über den Konfessionalismus sagte: „Er sollte ein Werkzeug der Gerechtigkeit und des gesellschaftlichen Friedens sein. Er ist gewiß keine ideale Einrichtung. Aber in der Erwartung, daß er langsam verschwinde, sucht zu verhindern, daß er als Vorwand diene, wirklich fähige Männer von den öffentlichen Ämtern fernzuhalten und die notwendigen Reformen aufzuschieben."

Jedenfalls ist der Konfessionalismus heute noch eine der Grundtatsachen, die das öffentliche Leben im Libanon bestimmen. Hier liegt der Grund, wes-

wegen dort jede politische Spannung notwendig zu einer religiösen wird und ein Bürgerkrieg gar zu leicht in einen Religionskrieg ausarten kann. Die konfessionelle Zusammensetzung des Libanon ist übrigens erst seit einigen Jahrzehnten so komplex, wie wir sie geschildert haben. Der im Jahr 1861 nach den blutigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Drusen unter dem Schutz der Westmächte gebildete autonome Libanon beschränkte sich auf das Gebirge, und da gab es im wesentlichen nur zwei durchaus vorherrschende Kommunitäten: die Maroniten und die Drusen. Die Maroniten stellten damals 60% der Gesamtbevölkerung. Zu dieser Zeit kam die politische Idee vom Libanon als dem Zufluchtsort und der Heimstätte der Christen auf. 1918 wurde der Libanon von Frankreich besetzt, und er wurde 1926 eine autonome Republik unter französischer Oberhoheit. Zu diesem neuen Staat gehörten auch die Küstenstädte: Tripoli, Beirut, Sidon, Tyrus, dazu die Bekaa, eine Hochebene zwischen Libanon und Antilibanon. In diesen Gebieten wohnen viele sunnitische und schiitische Mohammedaner, dazu nicht wenige griechisch-orthodoxe Christen. Die bekannten Ereignisse in der Türkei führten zahlreiche armenische und jakobitische Flüchtlinge in die Städte des Libanon. So wurden die konfessionellen Verhältnisse um vieles komplizierter als früher. Der Libanon zählte nun zu seinen Bürgern sehr viele, die keinen Wert auf die selbständige Existenz dieses Landes legten und in der Gründung der Republik einen Willkürakt Frankreichs sahen zur Stärkung seiner Stellung im Nahen Osten. Vor allem die sunnitischen Mohammedaner fühlten sich stark zu ihren Glaubensgenossen in Syrien hingezogen. Es war eine äußerst schwierige Sache, aus all diesen so heterogenen Elementen eine einzige Nation zu formen.

Der zweite Weltkrieg brachte dem Libanon die volle Unabhängigkeit. Damit war die Notwendigkeit gegeben, ohne fremden Schutz und Hilfe zu einem einträchtigen Zusammenleben von Christen und Mohammedanern zu kommen. Das war natürlich nur auf der Grundlage der vollen Gleichheit der Rechte möglich. Gleichzeitig tauchte das Problem auf, wie sich der Libanon zur arabischen Nationalbewegung, die auf die Einheit aller Araber hinzielt, stellen sollte. Die Gleichberechtigung zwischen Christen und Mohammedanern wurde 1943 durch einen feierlichen nationalen Pakt besiegelt. Die Christen haben damals darauf verzichtet, den Libanon einseitig als „foyer chrétien", als Heimstätte nur für die Christen zu betrachten, sie haben sich als Glied der arabischen Nation bekannt. Die Mohammedaner ihrerseits haben versprochen, mit ihren christlichen Mitbürgern als gleichberechtigte Söhne desselben unabhängigen Vaterlandes zu leben. Sie haben darauf verzichtet, die Unabhängigkeit des Libanon einer arabischen Föderation zu opfern und damit die Christen in die Minderheit zu drängen. Der Libanon soll also das bleiben, was er seit Jahrhunderten war: das Land, wo Menschen verschiedener Religionen einträchtig und gleichberechtigt zusammenleben. Der Libanon hat sich für die arabische Lösung entschieden, er schloß sich 1945 der Arabischen Liga an, ließ sich freilich vorher als Bedingung für seinen Beitritt

im Protokoll von Alexandrien vom 7. Oktober 1944 seine unbedingte Souveränität garantieren. Die Christen des Libanon wollen nicht in einem überwiegend mohammedanischen Staatenbund oder Bundesstaat aufgehen. Sie fürchten mit Recht, daß es dann um ihre Gleichberechtigung geschehen wäre.

Leider hat es auch nach dem Pakt von 1943 nicht an Reibereien zwischen Christen und Mohammedanern gefehlt. Der tiefste Grund für diese Mißhelligkeiten dürfte darin liegen, daß die Mohammedaner des Libanon sich eben doch als solche stärker zu einer allarabischen Einheit hingezogen fühlen als die Christen dieses Landes, die in der Bewahrung der Unabhängigkeit des Libanon die Garantie ihrer Freiheit sehen. Dazu kommt, daß die Mohammedaner es nur schwer verwinden können, im Libanon nicht die Herren zu sein und oft genug Christen als ihre Vorgesetzten anerkennen zu müssen. Der „Höchste mohammedanische Rat", der sich 1946 in Beirut konstituierte, versprach zwar, getreu dem Pakt von 1943 sich für die Souveränität des Libanon im Rahmen der Arabischen Liga einzusetzen, bezeichnete es aber gleichzeitig als seine Aufgabe, die Lage der Mohammedaner im Libanon zu verbessern und ihre berechtigten Interessen zu schützen. — Sehr viel weniger gemäßigt in seinen Forderungen war das Manifest, das im März 1953 von der vorbereitenden Kommission des geplanten mohammedanischen Kongresses veröffentlicht wurde. Es führte bittere Klage darüber, daß man angeblich Mohammedaner von hohen Staatsämtern ausschließe und dem Libanon mehr und mehr ein christliches Gepräge geben wolle. Das Manifest erregte bei den Christen einen Sturm der Entrüstung; ja selbst manche mohammedanische Abgeordnete distanzierten sich von seinen Forderungen. Es hatte nämlich Revision der Verfassung, eine neue Volkszählung und wirtschaftlichen Anschluß an Syrien verlangt. Den Christen warf es vor, sie wollten sich von der Arabischen Liga loslösen. Eine Versammlung der Häupter aller christlichen Kommunitäten, die am 17. März 1953 im maronitischen Patriarchat in Bkerke tagte, beschloß, dem Präsidenten der Republik eine Entschließung zu überreichen, in der es hieß, das Manifest zerstöre die Grundlagen der Existenz des Libanon.

Die Suez-Krise hat den Burgfrieden zwischen Christen und Mohammedanern wiederum empfindlich gestört. Die Regierung, in der — das muß betont werden — Christen *und* Mohammedaner sitzen, hat sich zwar mit Nasser solidarisch erklärt, hat aber doch sehr deutlich zu verstehen gegeben, daß der Libanon eine unabhängige Politik betreiben und sich nicht einfachhin vom arabischen Nationalismus ins Schlepptau nehmen lassen wolle. Mitte März 1957 nahm der Libanon dann die angebotene amerikanische Hilfe an. Am 16. März erschien eine gemeinsame libanesisch-amerikanische Erklärung im Sinn einer Zusammenarbeit gegen die sowjetische Ausdehnungspolitik und gegen den Kommunismus. Diese Erklärung rief die heftige Opposition vieler Mohammedaner, durchaus nicht aller, auf den Plan. Nicht wenige Mohammedaner behaupteten, es handle sich um einen Bruch des nationalen Paktes vom Jahr 1943. Ende Mai 1957 kam es bereits zu blutigem Aufruhr

gegen die Regierung. Auch christliche Kreise waren an der Opposition beteiligt. Die Regierung wurde später, um die Opposition nicht zu sehr zu reizen, dem Westen gegenüber zurückhaltender und trieb eine stärker arabische Politik. Die Wahlen im Juni 1957, von denen die Gegner allerdings behaupten, es sei dabei unehrliches Spiel getrieben worden, brachte der Regierung eine starke Mehrheit. Die Opposition gab aber auch dann keine Ruhe. Auch in der zweiten Hälfte des Jahres 1957 waren die politischen Attentate und Terrorakte an der Tagesordnung.

Zum Höhepunkt der Krise und zum Ausbruch des Bürgerkrieges führte die Gründung der Vereinten Arabischen Republik im Februar dieses Jahres, die von sehr vielen Mohammedanern des Libanon mit heller Begeisterung begrüßt wurde, während die Regierung sich recht reserviert verhielt. Dieses Ereignis ließ den schon lange schwärenden Konflikt zwischen den Anhängern der Unabhängigkeit des Libanon — und dazu gehört vor allem die übergroße Mehrheit der Christen — und den Freunden eines Anschlusses an eine arabische Föderation — und das sind sehr viele, vor allem sunnitische Mohammedaner — zum offenen Kampf entbrennen. Es machte aber auch die latenten Spannungen unter den Christen selbst offenkundig. Man kann nicht sagen, daß *alle* Mohammedaner die Vereinigung mit der Arabischen Republik wünschen. Der Ministerpräsident Sami es-Solh ist jedenfalls entschiedener Gegner dieser Vereinigung, und mit ihm haben nicht wenige führende Mohammedaner nach Gründung der Republik ihre Loyalität gegenüber dem Libanon aufs neue beteuert. Der schiitische Kammerpräsident Adel Osseirane hat freilich, ohne die Kammer zu fragen, Nasser und Kouatly ein Glückwunschtelegramm geschickt, in dem er von der arabischen Einheit als „dem Ideal aller" redete und den Anschluß des Libanon, falls es dem Volke so gefalle, in Aussicht stellte. Man sollte sonst von den Schiiten eher Zurückhaltung gegenüber der Arabischen Republik erwarten, da sie bei einer Eingliederung des Libanon in diesen Staat in die Minderheit geraten würden. Aber die panarabische nationale Begeisterung läßt wohl bei vielen diese Erwägungen in den Hintergrund treten.

Der bewaffnete Aufstand gegen die Regierung, der am 8. Mai in Tripoli, einer überwiegend islamischen Stadt, begann, wird wohl ausschließlich von Mohammedanern getragen. Das Mohammedanerviertel in Beirut war einer der Hauptherde der Rebellion. Am Generalstreik in Beirut beteiligten sich fast ausschließlich Mohammedaner. Auch Banden von Drusen griffen in den bewaffneten Kampf gegen die Regierung ein. Während wir schreiben, — Mitte Juni — bedrohen sie die lebenswichtige Verbindungsstraße zwischen Beirut und Damaskus. Man hätte von den Drusen, die so lange die Partner der Christen in einem unabhängigen Libanon waren, mehr Verständnis für die Eigenstaatlichkeit dieses Landes erwarten können. — Der im Mai ausgebrochene Aufstand bedeutet nach dem Urteil der katholischen politischen Wochenschrift Ach-Chirah (= Das Segel) den Zusammenbruch der Hoffnungen, Christen und Mohammedaner zur einträchtigen Zusammenarbeit im

gleichen Vaterlande zu bringen. Für das Scheitern dieser Hoffnungen macht das Blatt allerdings die Einmischung von Fremden und die internationale Spannung zwischen Ost und West verantwortlich (1. VI. 1948).

Die Christen stehen zum Teil im Lager der Regierung und zum Teil in dem der Opposition. Wir können nicht glauben, daß es eine nennenswerte Zahl von wahren Christen gibt, die ein Aufgehen des Libanon in einem panarabischen Staat wünschten. Es gibt aber leider unter den Christen tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten in der Frage, ob man stärker mit dem Westen zusammenarbeiten oder aber eine betonter arabische Politik treiben solle. Die Person des Präsidenten Camille Chamoun, der sich stark für den Westen einsetzt, ist auch bei den Christen umstritten. Der Wunsch des Präsidenten, nach Ablauf seiner Amtszeit, im September dieses Jahres, dieses Amt ein zweites Mal zu bekleiden, was eine Verfassungsänderung notwendig machen würde, war der unmittelbare Anlaß, nach andern nur der Vorwand des Aufstandes. — Sehr entschieden auf seiten der Regierung und gegen einen panarabischen Nationalismus Nasserscher Prägung steht die schon erwähnte Wochenschrift Ach-Chirah, die am 2. März des Jahres einen Aufsehen erregenden Leitartikel unter dem Titel: „Der Libanon ist weder arabisch noch ein arabisches Land" brachte. Die Libanesen sprechen zwar arabisch, die Sprache der Eroberer des 7. Jahrhunderts. Sie sind aber keine Araber, sondern eine eigene Nation, die im Lauf der Jahrhunderte aus verschiedenen Völkern und Rassen zusammengewachsen ist. Der Libanon will mit den arabischen Ländern in brüderlicher Eintracht leben, denkt aber nicht daran, seine Selbständigkeit aufzugeben. Ach-Chirah versichert, auch die Mohammedaner des Libanon als Brüder und Volksgenossen aufrichtig zu lieben.

Der Gegenpol zu dieser politischen Haltung ist heute wohl die des maronitischen Patriarchen, der sich zum schärfsten Gegner der offiziellen Politik der Regierung und speziell des Präsidenten Chamoun entwickelt hat. Wir sahen oben, daß er nicht immer die Handlungsweise der Regierung verurteilte. Heute kann er sich aber in der Verdammung der Regierungspolitik nicht genug tun und zeigt sich als entschiedenen Anhänger einer betont proarabischen Haltung. Nach Radio Kairo schickte der Patriarch dem Präsidenten Nasser ein Glückwunschtelegramm, in dem er die Gründung der Vereinigten Arabischen Republik als „einen Sieg der arabischen Nation" begrüßte und den Imperialismus des Westens für die bedauerliche Tatsache der Spaltung der arabischen Welt verantwortlich machte (L'Orient 8. 2. 1958). Am 13. Februar veröffentlichten die Zeitungen der Opposition eine „Erklärung des Patriarchen", in der es heißt: „Die maronitische Kommunität war arabisch vor dem Islam und sie wird immer arabisch und dem arabischen Nationalismus treu sein ... Wir Maroniten sind ein Tropfen im Meer der Mohammedaner. Entweder leben wir mit ihnen in einem Klima der Freundschaft, der Brüderlichkeit und des Friedens zusammen oder es bleibt uns nichts anderes übrig als auszuwandern oder zu sterben." Hier dürfte der tiefste Grund der in sich befremdlichen Haltung des Patriarchen angegeben

sein: Es ist die Besorgnis um das Schicksal der Christen, die im Nahen Osten einer überwältigenden mohammedanischen Mehrheit gegenüberstehen. Auf den Schutz des Westens können sie nicht mehr rechnen. Die einzige Rettung scheint also zu sein, um jeden Preis die Freundschaft der Mohammedaner zu suchen. Der Patriarch dementierte freilich die — historisch völlig unhaltbare — ihm zugeschriebene Äußerung, die Maroniten seien schon vor dem Islam Araber gewesen, und versicherte seine Treue zur Idee der Unabhängigkeit des Libanon: „Die Unabhängigkeit des Libanon und die eigenständige Existenz seines Volkes sind eine von der Urzeit der Geschichte an gegebene Tatsache und können deshalb in keiner Weise in Zweifel gezogen werden" (Hadiss 15. II. 1958).

Zu geradezu leidenschaftlichen Angriffen gegen die Regierung und den Präsidenten ließ sich der Patriarch bei Gelegenheit einer Pressekonferenz, die er am 30. Mai für eine große Zahl von Journalisten verschiedenster Nationen gab, hinreißen. Die Mailänder Zeitung „Corriere della Sera" brachte am 31. V. einen ausführlichen Bericht darüber. Der Patriarch bezeichnete es als einzigen Grund der Unruhen, daß der Präsident Chamoun entgegen der Verfassung weiter im Amt bleiben wolle. Den gegenteiligen Versicherungen der Regierung schenkte er keinen Glauben. Er verlangte kategorisch, daß der Präsident unverzüglich zurücktrete und den Libanon verlasse. Sonst bestehe die ernste Gefahr nicht bloß des Bürgerkrieges, sondern eines Religionskrieges im Libanon. Der Patriarch zeigte sich mit der Opposition völlig solidarisch, was aber gewiß nicht heißen soll, daß er deren Gewalttaten und Terrorakte billigte. Er äußerte sein Vertrauen zu Nasser, der ihm selbst versichert habe, daß er die Unabhängigkeit des Libanon respektieren werde. Von den Journalisten auf die prekäre Lage der Christen in Ägypten hingewiesen, äußerte er, so etwas könne in jedem Land und unter jedem Regime vorkommen.

Diese befremdliche Haltung des Patriarchen kann nicht ohne weiteres als die der maronitischen Bischöfe und der Gläubigen angesehen werden. Der Patriarch selbst gab den Journalisten gegenüber zu, daß die große Mehrheit der Bischöfe gegen ihn stehe. Völlig aus der Luft gegriffen ist es, wenn die Zürcher „Weltwoche" (18. IV. 1958) behauptet, der Patriarch werde vom Vatikan zu seinen regierungsfeindlichen Äußerungen gedrängt. Der Vatikan beobachtet in dem ganzen Konflikt die strengste Neutralität. — Der Präsident Chamoun hat zwar unter den Christen viele Gegner, aber auch nicht wenige Anhänger. Er besuchte an Ostern die maronitische Kathedrale des heiligen Georg in Beirut und wurde vor der Kirche von der Menge freudig begrüßt. Am Ostermontag war er bei den katholischen Griechen, die ihm eine wahre Ovation darbrachten und zur Übernahme eines neuen Präsidentschaftsmandats aufforderten. Am Sonntag nach Ostern wohnte der Präsident in der syrisch-katholischen Kathedrale der heiligen Messe bei. Der syrische Patriarch, Kardinal Tappouni, begrüßte ihn und rühmte seine „Weisheit und

seinen Mut, eine nationale Politik zur Verteidigung der Interessen des Libanon zu machen".

Die Christen sind sich nach allem in manchen politischen Fragen nicht einig. Die einen befürworten eine Anlehnung an den Westen, ohne jedoch dadurch die Freundschaft mit den Mohammedanern und den arabischen Staaten aufgeben zu wollen. Die andern reden einer entschieden proarabischen Politik das Wort, ohne sich damit dem Osten verschreiben zu wollen. In einem dürften sich aber praktisch alle Christen einig sein, nämlich in dem Willen, die Eigenstaatlichkeit des Libanon erhalten zu sehen. Man kann nur wünschen, das ihnen dies gelingen möge; denn ein Aufgehen des überwiegend christlichen Libanon in einem vom Islam getragenen panarabischen Staat, der zudem noch gefährlich nach Moskau hin neigt, wäre ein Unglück für das Christentum und eine schwere Niederlage für die antikommunistische Welt.

Affektive Gewissensbildung

JOHANNES M. HOLLENBACH SJ

Viele Eltern und Erzieher glauben, Kinder und Jugendliche müßten einfach deshalb gewissenhaft sein, weil sie die Gebote kennen oder weil die Großen etwas befehlen. Halten wir jedoch zunächst einmal ehrlich Gewissenserforschung bei uns selbst, so entdecken wir die erschütternde Wahrheit, die der heilige Paulus in die Worte gekleidet hat: „Mein ganzes Tun ist mir unbegreiflich; denn ich vollbringe nicht das, was ich will, sondern tue das, was ich verabscheue" (Röm 7, 15). Als Erwachsene müssen wir also bei uns selbst immer wieder damit rechnen, daß wir trotz bester Erkenntnis des Guten dieses doch nicht immer bereitwillig tun. Wundern wir uns darum nicht, wenn wir bei unsern Kindern und Jugendlichen etwas Ähnliches erleben.

Bereitschaft zum Guten ist mehr als Kenntnis der Gebote. Und Abscheu vor dem Bösen ist mehr als Kenntnis der Verbote. Das Geheimnis der Gewissensbildung beruht auf der frühzeitigen Weckung und Entwicklung der Neigung zum Guten und des Abscheus vor dem Bösen im Herzen des Kindes.

Die Macht des Gewissens

Wenn wir für das Gewissen unserer Kinder und Jugendlichen einen praktischen Blick gewinnen wollen, wird es gut sein, sich an die eigenen Gewissenserfahrungen zu erinnern.

Antrieb zum Gutsein

Das Gewissen äußert sich in uns so, als spräche eine fremde Stimme in uns. Sie scheint jemandem zu gehören, der unsere tiefsten Gedanken, Absichten

und Wünsche kennt und uns davor warnt, etwas Böses zu tun, oder uns ermahnt, unsere Pflicht zu erfüllen. Und wenn wir trotz Warnung oder Mahnung dennoch das Böse getan haben, ängstigt uns diese Stimme und läßt uns nicht eher in Ruhe, bis wir unsere Schuld bereut, bekannt und gesühnt haben. Tatsächlich aber handelt es sich in diesen drei Gewissenserfahrungen — der Warnung, Mahnung und Angst — nicht um Äußerungen einer fremden Person. Es ist die ursprüngliche sittliche Neigung unserer eigenen Person, die sich aus leidenschaftlicher Vorliebe für das eigene Gutsein dagegen sträubt, eine böse Person zu sein.

Diese leidenschaftliche Vorliebe für das eigene Gutsein stimmt nicht ohne weiteres mit dem Willen überein, nun tatsächlich auch das erkannte Gute zu tun. Ein Verbrecher, der genau weiß, daß er einen Menschen getötet hat, wird niemals zugeben, daß er ein böser Mensch ist. Er will nicht als völlig böse gelten. Vielleicht gibt er — ähnlich wie jeder reumütige Sünder — zu, daß er etwas Böses getan hat. Doch böse sein, das will er nicht. Er will wenigstens den Schein des Guten wahren. Er legt größten Wert darauf, als *ein guter Mensch zu gelten:* vor sich selbst und vor anderen, die ihn kennen. Dieses unauslöschliche „Geltungsbedürfnis" richtet sich letztlich darauf, mit dem unendlich guten Gott innerlich in Einklang zu sein, von Gott anerkannt, bejaht und geliebt zu werden.

Hat sich der Mensch durch eine Sünde vor Gott schuldig gemacht, so gerät er in Angst: Er weiß ja, daß Gott ihn in diesem Zustand nicht mehr anerkennen und lieben kann; Gott muß unzufrieden mit ihm sein. Das ist der Grund, warum er auch unzufrieden ist mit sich selbst. Erst wenn der Sünder sich reuevoll wieder an Gott wendet, um Verzeihung bittet und zur Übernahme der Strafe für das Vergehen bereit ist, kommt das Gewissen wieder zur Ruhe. Allerdings nur unter der einen Bedingung: er muß die Gewißheit haben, daß Gott tatsächlich auch Verzeihung gewährt. Die Gewissensangst hat also eine heilende Macht: sie treibt zur Abkehr von der begangenen bösen Tat durch Reue, Bekenntnis und Sühne, wenn der Sünder erwarten kann, daß er Verzeihung erhält und wieder anerkannt wird.

Abscheu gegen das Böse

Aber das Gewissen ruft nicht nur aus der Sünde zurück, sondern will uns auch vor der Sünde bewahren. Dabei genügt jedoch nicht der Wille, die Gelegenheit zur Sünde zu meiden. Die Abwehrkraft des Gewissens gegen das Böse ist nur dann wirksam, wenn das ganze Gefühlsleben des Kindes, sein Gemüt, schon frühzeitig an Ordnung und innere Reinheit gewöhnt wurde. Ein Beispiel möge das erläutern:

Ein 12jähriger Schüler wurde plötzlich krank, bekam Fieber, und man wußte keinen Grund dafür. Einige Tage später schreibt er an seine Klassenlehrerin folgende Zeilen: „Eigentlich war ich gar nicht krank, ich hatte nur so etwas sehr Häßliches erlebt, daß ich immer weinen mußte. Ich spielte mit einem Jungen im Feld, und da hat er mir so etwas Schreckliches erzählt und

gezeigt, daß ich ganz schnell fortrannte. Ich wußte aber nicht, wohin ich laufen sollte. Heim wollte ich nicht, weil die Mutti (der Vater lebt nicht mehr) immer gleich merkt, wenn ich was habe, und ich hätte mich so geschämt vor der Mutti. Ich lief zum Friedhof und wollte dem Papi alles erzählen. Als ich aber am Friedhofstor stand, fürchtete ich mich, weil es schon dunkel wurde. Wem sage ich es nur, fragte ich mich immer wieder. Die einzigen waren die Mutti und Sie. Der Mutti konnte ich es nicht sagen. Sie hätte Fragen gestellt, und ich hätte vor Scham kein Wort über die Lippen gebracht. Und auch zu Ihnen hätte ich nicht über so etwas Häßliches sprechen können. Da fiel mir ein, daß ich es Ihnen ja schreiben kann. Nur daß ich es nicht allein zu tragen brauche. Jetzt wurde mir etwas besser. Ich lief zum Bach. In die dünne Eisschicht schlug ich ein Loch und wusch mir in dem kühlen Wasser Gesicht und Hände. Ich weiß nicht wieso. Ich glaubte aber, dadurch mich von dem Häßlichen, das ich gesehen und gehört hatte, reinzuwaschen. Als ich dann heimkam und vor der Mutti stand, mußte ich wieder weinen. Die Mutti hat gleich Fieber gemessen. Ja, als ich Ihnen am andern Morgen, als die Mutti im Geschäft war, schreiben wollte, fand ich nicht die richtigen Worte. Ich war dann an den nächsten Tagen, wenn das Schreckliche wieder vor meinen Augen stand, ganz wild und lustig, um es zu vertreiben und nicht daran zu denken. — So, jetzt kann ich erst wieder richtig froh sein, weil ich es Ihnen geschrieben habe. Ich weiß ja, daß Sie mich nicht fragen werden. Ich könnte Sie nicht anblicken und darüber sprechen. Ich habe auch den lieben Gott gebeten, daß er mir so etwas Grausiges nicht mehr schickt."

Diese mehr als durchschnittliche Gemütsansprechbarkeit zeigt, in welcher Richtung wir jene seelischen Abwehrkräfte suchen müssen, in denen die Abscheu vor dem Bösen wurzelt: in der *Sehnsucht nach innerer Ordnung und Reinheit des Herzens* und in dem Verlangen nach *Geborgenheit bei einem mitwissenden Menschen,* der zwar um das „Grausige" und „Häßliche" weiß, aber nicht neugierig nach genauen Einzelheiten fragt. Wir können es erraten, worum es sich im obigen Falle handelte. Es wäre verfehlt, bei so ursprünglicher Abwehr noch genauer auszuforschen. Das schweigende Mitwissen des Erziehers um die Gefahr schirmt gegen das Böse ab und nimmt ihm die Bedrohlichkeit.

Vorbereitung in der frühen Kindheit

Schon in der allerfrühesten Kindheit — also in den ersten 18 Monaten — muß die Gewissensbildung vorbereitet werden.

Ordnungssinn und Reinlichkeit

Das Kind muß lernen, seine lebenswichtigen Bedürfnisse der Nahrungsaufnahme und der Reinhaltung in einer festen Ordnung zu erleben. Nicht das Kind darf durch sein Schreien den Zeitpunkt der Nahrungsaufnahme be-

stimmen, sondern die Mutter. Sie sollte sich durch das Schreien nicht erweichen lassen. Durch falsches Mitleid wird das Kind zum Sklaven der eigenen Triebhaftigkeit. Durch Ordnungssinn und Reinlichkeit muß der Abscheu vor dem Bösen schon in frühester Kindheit anerzogen werden.

Das Böse wird ja, wie uns das Beispiel des 12jährigen Jungen gezeigt hat, in seiner Bedrohlichkeit von dem Kinde wie eine Art Beschmutzung empfunden. Wenn ein Kind von früh auf daran gewöhnt ist, im Schmutz zu leben, so empfindet es später viel weniger Abscheu gegen den „Schmutz", der sich gegen die Reinheit der Seele wendet. Das Gleiche gilt auch vom Erleben der äußeren Unordnung. In einer Wohnung, in der alles wie Kraut und Rüben durcheinanderliegt, wo das Kind nicht erlebt, daß alles seinen festen Platz und seine sinnvolle Einordnung hat, wird ihm schon frühzeitig das Gefühl für Ordnung vorenthalten. Darf das Kind obendrein in dieser Unordnung selbst tun und lassen, was ihm gerade einfällt, dann wird in ihm ganz von selbst die Haltung überhandnehmen, bei ernsten Forderungen später nicht nach der Ordnung zu fragen, sondern sich selbst alles unterzuordnen: die Mutter, den Vater, die Geschwister und später auch die göttliche Ordnung.

Geordnetes Wohlwollen

Von gleich großer Bedeutung ist aber für das Kind die Erfahrung der mütterlichen Liebe und Geborgenheit. Mütter, die in diesen ersten Monaten des Kindes die Sorge um dessen Ernährung und Reinerhaltung und das Spiel mit dem Kinde andern überlassen, die ihre Kinder in diesem Alter möglichst abseitsstellen und nicht beachten, schaffen in der Seele des Kindes ein ständiges Gefühl der Enttäuschung. Die ursprüngliche Liebeserwartung wird nicht geweckt und bestätigt.[1] Es wächst keine echte Autoritätsbeziehung. Diese entsteht nur, wenn im Unbewußten der kindlichen Seele das Verlangen nach Geborgenheit im Blick der liebenden Mutter wach und zunächst gefühlsmäßig erfüllt wird. Dann keimt zwischen der Seele des Kindes und der Mutter jenes Band des Vertrauens, das dem Kinde später das Gehorchen leicht macht: Es folgt gern, weil es dafür liebende Geborgenheit empfängt. Das Wohlwollen darf jedoch nicht wahllos geschenkt werden. Man soll z. B. dem Kind zulächeln, wenn es sich der Ordnung einfügt. Ebenso sollte man aber auch eine strenge Miene machen, wenn es sich nicht einordnen will.

Die Gewöhnung an Ordnung und Triebverzicht schafft die notwendige Neigung des Willens zur Selbstbeherrschung, zur Einschränkung der eigenen Wünsche um der höheren Ordnung willen. Nur so arbeitet man der Bereitschaft vor, das Gute zu tun. Das gleichzeitig geschenkte Wohlwollen entlockt dem Kinde die Freude am Opfer: Es erlebt, daß man für das opferbereite Tun des Guten durch Liebe belohnt wird. Dann gehorcht es, um geliebt zu werden.

---

[1] Vgl. *René A. Spitz*, Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Direkte Beobachtungen an Säuglingen während des ersten Lebensjahres, Stuttgart 1957, Klett, S. 89ff.

Festigung bis zum Schulalter

So bedeutsam schon diese ersten 18 Monate für die Vorbereitung einer echten Gewissensbildung sind, entscheidend und grundlegend für das ganze spätere Leben ist die Zeit zwischen eineinhalb bis fünf Jahren.

Widerspruchsfreie Gewöhnung an gutes Verhalten

Mit dem Zeitpunkt nämlich, da das Kind die Verhaltensweisen der Erwachsenen nachahmt, ihre Worte versteht und diese allmählich nachspricht, tritt auch eine ganz neue Möglichkeit für die Bildung des Gewissens auf. Die mehr geistige Seite der Gewissensbildung setzt ein. Bis etwa zum 3. Lebensjahr lernt das Kind zwischen Gut und Böse fast nur dadurch unterscheiden, daß die Mienen, der Tonfall und das Gesamtverhalten der Eltern, besonders der Mutter, Billigung oder Mißbilligung zum Ausdruck bringen. Eine unmittelbare Belehrung bleibt in dieser Zeit kaum haften.

Bis ins 3. Lebensjahr ist das Kind nur solange fähig, das Gebotene zu tun und das Verbotene zu meiden, als die für es bedeutsamen Autoritätspersonen konkret zugegen sind. Die sittliche Selbstkritik spielt sich in dieser Zeit eben noch nicht im Kinde allein ab, sondern zwischen Mutter und Kind. Es hat ja sein Ich noch gar nicht entdeckt. Was die Mutter billigt, bedeutet für das Kind: gut. Und was sie mißbilligt, hält es auch selbst für böse. Billigt nun der Vater z. B., was die Mutter gerade untersagt hat, so gerät das kleine Köpfchen in Verwirrung, und bald wird es heraushaben, daß man beide Autoritäten erfolgreich gegeneinander ausspielen kann. So kann schon frühzeitig die absolute Geltung des Guten in Frage gestellt werden.

Nachahmung und Übernahme der Werturteile

Die aktive Bereitschaft zum Guten wird mit dem Heranwachsen des Kindes dadurch entfaltet, daß es sich mit den Erwachsenen identifiziert. Es ahmt ihr Verhalten nach, übernimmt ihre Werturteile — immer mit der geheimen Absicht, sich dadurch ihr Wohlwollen und ihre Anerkennung zu gewinnen. Es übernimmt auch ihre Untugenden, ahmt ihre Eigenheiten unbewußt nach, und wenn dann Vater und Mutter, Tanten, Großmütter und Nachbarn entzückt sind über die köstliche Art, wie sich ein Kind in drolliger Weise unartig benimmt, dann tritt eine weitere Verbildung des Gewissens ein. Denn tut es in einer anderen Situation dasselbe, wird es ja gewöhnlich dafür getadelt.

Erster Schritt zu selbständigem Gehorchen

Um das 3. Lebensjahr tritt ein wesentlich neuer Gesichtspunkt für die Gewissensbildung ein. Während dieses Zeitabschnittes nämlich, in dem sich das Kind als „Ich" zu entdecken beginnt und auch der eigene Wille sich stärker ausprägt, oft bis zum Trotz, erinnern sich Kinder auch in Abwesenheit der

Mutter allmählich an ihre Gebote und Verbote. Sie erfassen darin noch mehr gefühlsmäßig einen Allgemeinheitscharakter: „man tut so etwas nicht." Dabei leben sie jedoch immer noch unter dem Eindruck, daß ihre kleinen Untaten auch von der abwesenden Mutter bemerkt werden. Vorausgesetzt allerdings, daß die Mutter in der vorhergehenden Zeit tatsächlich als ordnende Gewissensinstanz erlebt wurde. Deswegen schlägt ihnen auch ihr Gewissen, so daß sie oft geradezu ängstlich darauf bedacht sind, ihre „Sünden" der Mutter zu beichten.

Dabei ist zweierlei zu beachten: Kinder beurteilen die Größe der Schuld nach dem äußeren Schaden, der angerichtet wurde. Sie haben noch nicht das Erlebnis der inneren Absicht. Darum sollte man nicht das Gefühl einer ungerechten Bestrafung dadurch hervorrufen, daß man ein Kind für reine Ungeschicklichkeiten hart anfährt. Vielmehr müßte man ihm helfen, daß es eine falsche Schuldangst überwindet. — Das Zweite ist ebenso bedeutsam: Das Kind braucht die unbedingte Gewißheit, daß der Friede zwischen ihm und den Eltern vollständig wiederhergestellt ist. Denn das Vertrauen zwischen Eltern und Kindern ist die Grundlage aller Erziehung. Der Gehorsam behält nur dann seine Kraft, wenn er trotz Opfern gern vollzogen wird.[2]

Zum Gehorsam verhelfen

Je stärker bei einem Kind der Eigenwille ausgeprägt ist, um so schwerer fällt ihm der Gehorsam. Deswegen sollte man ihm den Gehorsam dadurch leichter machen, daß man es z. B. für eine Selbstüberwindung lobt. Und wenn man es wirklich einmal bestrafen muß, sollte es immer das Bewußtsein haben, daß dies nicht aus Unbeherrschtheit geschieht, sondern aus Liebe zu ihm. Auch dürfen Kinder nicht den Eindruck gewinnen, daß man sich später, wenn man einmal groß ist, keinen Geboten und Verboten mehr unterordnen müsse. Dieser Eindruck wird ja dann erweckt, wenn Eltern selbst nicht tun, was sie von ihren Kindern verlangen, z. B. bei der Erfüllung der religiösen Pflichten.

Vertiefung während des Grundschulalters

In den ersten fünf Jahren ist das Kind in seiner Gewissensentwicklung vollständig abhängig von der Umgebung, in der es aufwächst. Es neigt so weit zum Guten und verabscheut das Böse in dem Maß, wie es beides in seiner Umgebung erlebt. Von dieser Abhängigkeit muß es sich einigermaßen lösen, um später zu eigener Verantwortung und selbständiger Entscheidung vor Gott gelangen zu können.

Erschütterung der elterlichen Autorität

Mit der körperlichen und seelischen Umstellung beim Beginn der Schul-

[2] Vgl. dazu *Lilly Zarncke*, Gewissensbildung in der frühen Kindheit, Berlin 1955, S. 10ff.

reife bieten sich nun zwei wichtige Ansätze für die erforderliche Verselbständigung des Gewissens: der Beginn der inneren Loslösung von den Eltern und Erziehern als Zwischeninstanzen; die Lernbereitschaft und die Bereitschaft zur Einordnung in allgemeingültige und absolut bindende Regeln des Verhaltens.[3] Das Schwergewicht der Achtung vor der Autorität verlagert sich also von den konkreten Erwachsenen ausdrücklicher als beim Kleinkind auf eine allgemein geltende Ordnung. Das Kind wird auf diese Weise ganz von selbst dazu übergehen, die Autoritätspersonen mit der geltenden Ordnung zu vergleichen. Mit dem Schulbesuch erweitert sich ja der Kreis dieser Personen. Keine von ihnen verkörpert in sich das Gute in absoluter Vollendung. Das Kind ahnt diese Begrenztheit der Erzieher zunächst nur. Aber aus dieser Ahnung erklären sich bei vorher gehorsamen Kindern die plötzlich auftretenden Äußerungen des Ungehorsams.

Das ist ein Zeichen, daß man nun gründlicher die sittliche Belehrung vornehmen muß. Aber noch ein Zweites: Wo das Kind erlebt, daß Erzieher und Lehrer einerseits Gehorsam fordern, sich aber selbst nicht immer an die geltende Ordnung halten, wächst die innere Kritik am Erzieher noch mehr. Meistens bleibt es vorläufig bei einer mehr unklaren Bockigkeit. Zum offenen Ungehorsam reizt die Autoritätsperson dann, wenn sie allzusehr auf ihre Macht pocht, ohne durch ihr Vorleben zu überzeugen.

Stärkere Motivierung des Gehorsams

Anstatt blinden Gehorsam zu fordern, muß also der Erzieher mehr Verständnis für die eigene Meinung des Kindes zeigen und für Gehorsamsforderungen u. U. den Grund angeben. Kinder sind in dieser Zeit sehr an der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit des menschlichen Verhaltens interessiert. Diese Einstellung sollte man mit Vorsicht für die veränderte Gehorsamsbereitschaft ausnutzen. Wenn sie den Nutzen eines Gebotes oder Verbotes kennen, folgen sie leichter. Noch wichtiger aber wäre es jetzt, den Gehorsam religiös zu begründen: weil man im Gehorsam gegenüber Eltern und Erziehern letztlich Gottes Willen erfüllt. Das hat natürlich nur dann seine Wirkung, wenn schon immer das religiöse Leben in der Familie eine zentrale Bedeutung hatte.

Wichtigkeit der religiösen Autorität

Wenn sich um das 8. Lebensjahr die Kritik an den Erwachsenen schon stärker ausprägt, sollten sich diese nicht aufregen. Diese kritische Loslösung ist für die Entstehung eines selbständigen sittlichen Urteils notwendig. Denn sobald die innere Krise in der Vorpubertät aufbricht und das Kind an sich selbst irre zu werden droht, kann der Erzieher von außenher oft keinen Einfluß mehr gewinnen. Dann muß der Weg offenstehen für höhere autoritäre

[3] Vgl. *J. M. Hollenbach SJ*, Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt 2. Aufl. 1958, Frankfurt/Main, S. 183ff.

Führung, für die Macht jener absoluten Autorität, die über uns alle wacht, die alles weiß, die nie enttäuschen wird und die keinen Menschen im Stich läßt, wenn er sich ihrem Willen unterwirft: die Autorität Gottes. Die Erziehung zum Bewußtsein des ständig gegenwärtigen und uns liebenden Gottes ist eigentlich das Wichtigste in diesem Lebensabschnitt. Nur so wird der Glaube als übernatürliche Tugend gefestigt. Das gelingt jedoch nur dann, wenn die religiöse Atmosphäre des Heimes und der Schule ständig zusammenwirken; wenn schließlich auch die Arbeit der Kirche in dieser Zeit intensiver einsetzt mit der Beichtvorbereitung, der Erstkommunion usw. Ist in diesem Punkte nichts versäumt worden, dann darf man getrost der kommenden kritischen Periode entgegensehen — selbst dann, wenn man damit rechnen muß, daß das Kind sie nicht ohne Versagen durchstehen wird.

Erzieherisch bedingte Verbildung des Gewissens

An sich lebt das Kind in diesem Abschnitt in einem relativ günstigen leibseelischen Gleichgewicht, so daß es vor frühzeitigen inneren Krisen normalerweise bewahrt bleibt. Sucht man aber in dieser Zeit mit falschen Gehorsamsforderungen und sinnlosen Strafandrohungen Zwang auszuüben, so sucht sich das Kind gewöhnlich einen der zwei folgenden Auswege: Entweder gehorcht es nur äußerlich dem Druck und der Drohung, innerlich aber beginnt es, den Erzieher abzulehnen und zu verachten; oder es gerät frühzeitig in seelische Ängstlichkeit, die an die Grenze des Krankhaften führen kann.

Unsinnige Forderungen und Drohungen gibt es in Familie und Schule genug. Da wird z. B. eine an sich geringfügige Kindersünde übertrieben getadelt, weil man sich dadurch einen erzieherischen Erfolg verspricht. Oder man bestraft ein Kind für reine Ungeschicklichkeit; oder man gibt Anstandsregeln die Bedeutung eines sittlichen Gebotes. Hierhin gehört auch der so beliebte Kinderschreck mit geradezu grotesken Strafandrohungen von seiten der Naturkräfte: da wird z. B. behauptet, man werde vom Blitz erschlagen, wenn man nascht, oder Ähnliches. Nie sollte man mit sinnlosen Strafandrohungen erziehen wollen. Dadurch macht man sich selbst und die göttliche Strafgerechtigkeit zum Gespött.

Umstellung während der Vorpubertät

Die äußere und oft auch innere Harmonie des 10jährigen Knaben und Mädchens ist eine liebenswürdige Täuschung der Natur. Bald wird bei beiden der körperliche Umbruch die äußere Harmonie geradezu verunstalten, und die seelischen Veränderungen werden sich bis zur ersten inneren Lebenskrise steigern.[4] Das Kind beginnt zu sterben, und der Erwachsene kann noch nicht Gestalt annehmen. Alles ist im Übergang: die bisherige Lebensweise und Ordnung erscheint diesen Jugendlichen als kindisch und eng, und die ge-

[4] Vgl. *Alois Gruber*, Jugend im Ringen und Reifen. Freiburg 1956; das Werk bringt auf 330 Seiten eine gründliche Darstellung der Vorpubertät.

suchte Ordnung ist ihnen selbst noch unklar. Vor allem aber leben sie unter dem Eindruck, daß die erwartete „bessere" Lebensordnung nur wenig mit den Auffassungen ihrer Eltern und Erzieher gemeinsam hat. Erzieher, die das nicht wissen, sind dann ratlos und voller Mißtrauen. Das ist um so verhängnisvoller, als gerade in dieser Krisenzeit der Jugendliche des Rates und der Hilfe für die Bildung seines Gewissens mehr als früher bedarf.

Die Verschiedenheit der Geschlechter zeigt sich nunmehr so eindeutig, daß es für die Gewissensbildung unerläßlich ist, die geschlechtsbedingten Unterschiede der Neigung zum Guten und des Abscheus vor dem Bösen klar vor Augen zu haben.[5]

Das Gewissen der Mädchen im Übergang

Das Mädchen sucht ein begeisterndes Ideal in konkreten Personen, die seinen subjektiven Wünschen entsprechen. Es schwärmt für sie. Seine Auffassung über Gut und Böse entspricht dem Wechsel dieser Begeisterung für einzelne Personen. Nicht was die berufenen Erzieher für richtig halten, sondern was das angeschwärmte Ideal gutheißt, das bejaht es auch selbst.

Wollen die Eltern also in dieser Zeit ihren erzieherischen Einfluß auf das Gewissen ihrer Tochter behalten, so kann es sein, daß sie ihr Verhalten vollständig ändern müssen. Die Mutter sollte zur Freundin und der Vater zum Berater seiner Tochter werden. Das wird nicht immer leicht sein, wenn ihre Tochter einem Ideal anhängt, das dem Geschmack der Eltern nicht entspricht. Durch dessen allzu schroffe Ablehnung könnten sie die Opposition gegen ihre Auffassung nur noch verstärken. Gedankenloses Schimpfen entfremdet ihnen ihre Tochter noch mehr. Wichtig ist also, daß sie ihrem Kind nicht verständnislos begegnen.

Wenn sie selbst keinen Zugang zu ihrer Tochter gewinnen, sollten sie jedenfalls herauszufinden suchen, wer im Augenblick den stärksten Einfluß auf sie ausübt. Vielleicht ist es eine Lehrerin oder ein Geistlicher, mit denen man sich verständigen müßte. Da die in der Pubertät entstehende innere Not des Mädchens vor allem eine Vertrauenskrise in Beziehung zur bisherigen Umgebung darstellt, kommt es darauf an, daß Eltern und Erzieher frühzeitig der Verschärfung der Krise zuvorkommen.

Das Gewissen des Jungen im Übergang

Zum Unterschied vom Mädchen richtet der Junge in der Vorpubertät das Suchen nach Idealen weniger auf konkrete Menschen. Er gefällt sich mehr darin, Phantasiehelden in ihren Leistungen nachzuahmen. Da er für diese Phantasiewelt bei seinen Eltern und Erziehern meist wenig Verständnis findet, wendet er sich der Gruppe der Gleichaltrigen zu. Dort will man gemeinsame Phantasieideale verwirklichen. Es ist auffallend, wie der Junge sich in

[5] Vgl. dazu *J. M. Hollenbach SJ*, a.a.O. S. 364—381.

dieser Zeit, wo er gegenüber seinen Erziehern so rebellisch wird, innerhalb der Gruppe bereitwillig dem Gruppenführer unterordnet.

Wenn der Junge einer Gruppe Gleichaltriger angehört, deren Gruppenmoral die Erzieher nicht billigen können, wird man alles daransetzen müssen, den Jungen dem Einfluß dieser Gruppe zu entziehen. Innerlich wird man ihn davon nur losbringen, wenn er in eine entsprechende andere Gemeinschaft kommt, die sein augenblickliches Interesse anspricht. Die gut geleitete katholische Jugendgruppe kann hier helfend dem Elternhaus zur Seite stehen. Aber auch die Eltern selbst sollten es nicht unter ihrer Würde halten, sich gelegentlich den abenteuerlichen Interessen ihres Sohnes anzuschließen, z. B. in den Ferien, bei Ausflügen oder im eigenen Heim. Warum sollte der Vater nicht einmal den Räuberhauptmann spielen? Auf diesem Umweg gewinnt er Zugang zu seinem Sohn. Die Autorität leidet nicht darunter. Es entsteht im Gegenteil ein neues Vertrauensverhältnis freundschaftlicher Art.

Die äußere Opposition ist oft auch nur eine Tarnung der inneren Unsicherheit. Der Junge will geführt werden, aber der Führer muß ihm imponieren. Bald wird er über seine eigene innere Leistungskraft enttäuscht sein, vor allem im Kampf mit den sexuellen Schwierigkeiten. Was bei dem Mädchen vorwiegend Vertrauenskrise ist, erlebt er in der Pubertät als Leistungskrise. Darum kommt es darauf an, das Bewußtsein seiner sittlichen Kraft zu stärken, ihn zu ermutigen zu kleinen Opfern der Selbstüberwindung, indem man z. B. an seine Lebensaufgabe als Mann appelliert. In gleicher Richtung liegt auch die Interessenfreundschaft mit einem Kameraden. Solche Freundschaften, die vor allem durch ein gemeinsames Hobby zusammengehalten sind, sollten Eltern und Erzieher bewußt fördern. Ja, sie sollten im Raum der Familie ein Betätigungsfeld dafür gewähren. Wahrscheinlich ist aber in dieser Zeit Führung und Rat eines verständnisvollen Beichtvaters das Wichtigste.

Erziehung zu ständigem Ringen um das Gute

Kinder und Jugendliche müssen sich von den menschlichen Autoritäten so weit lösen — auch von den Eltern —, daß sie zu einem eigenen sittlichen Urteil gelangen und von sich aus bereit sind, das Gute um seiner selbst willen zu tun; oder besser: es letztlich um Gottes willen zu tun. Hier trifft sich die frühkindliche Bereitschaft, das Gute zu tun, in geläuterter Weise mit der des reifen Menschen: Das Kind wollte durch Erfüllung des Willens der Mutter von dieser das Geliebtsein erleben. Der reife Erwachsene will durch die Treue zu den Geboten Gottes die Liebe und Anerkennung von seiten Gottes in der Ruhe seines Gewissens erfahren. Mag ihn die ganze übrige Welt falsch beurteilen und der äußere Schein gegen ihn sprechen — wenn er sich trotzdem sagen kann, daß er vor Gott in seinem Gewissen zu bestehen vermag, ist er zur Reife gelangt.

Eltern und Erzieher können sich noch so sehr bemühen, ihre Pflegebefohlenen vor Sünde und Schuld zu bewahren. Ganz wird ihnen das kaum gelin-

gen. Darum muß jede Gewissenserziehung dazu führen, daß der werdende Mensch sobald wie möglich den Weg zur Umkehr, zur Reue, zum Sündenbekenntnis und zur Sühne beschreitet. Hier wird erst die Bedeutung der christlichen Barmherzigkeit für die Gewissensbildung deutlich, wie sie vor allem in der Kraft des Beichtsakramentes wirksam ist. Auch Eltern und Erzieher versagen und sündigen. Ihren Pflegebefohlenen werden sie das nicht verheimlichen können. Sie sollten darum durch ihr praktisches Beispiel den Weg zur sakramentalen Reue und Buße vorangehen. Aber noch mehr: Sie sollten auch in etwa die Stelle Christi an ihren Kindern vertreten und selber immer wieder die Bereitschaft bekunden, ihnen zu verzeihen, eingedenk des Wortes Christi: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war" (Lk 19, 10).

ZEITBERICHT

Christopher Dawson, Professor für katholische Weltanschauung in Havard — Elektronengehirne als Prüfungsgehilfen — Um die Lateinkenntnisse der Theologiestudierenden — Doppelschicht-Arbeit als soziales und gesundheitliches Problem — Bodenreform in Bolivien

Christopher Dawson, Professor für katholische Weltanschauung in Harvard

Man kann es wohl mit Recht als ein wichtiges Ereignis innerhalb der ökumenischen Bewegung bezeichnen, wenn jetzt nach einem Bericht der Pariser Etudes an der protestantischen theologischen Fakultät der berühmten Harvard-Universität in USA ein Lehrstuhl für das Studium des Katholizismus errichtet worden ist. Er ist nach Charles Stauncy Stillman benannt, und sein erster Inhaber ist kein Geringerer als Christopher Dawson, der Enkel eines anglikanischen Geistlichen und bekannter europäischer Konvertit. Bei dem Charles-Stauncy-Stillman-Lehrstuhl handelt es sich um eine sogenannte „guest professorship"; das heißt seine Inhaber gehören nicht auf Lebenszeit der Harvard-Universität an, sondern werden auf Zeit berufen. So ist Dawson, der 68 Jahre zählt, für eine Dauer von fünf Jahren berufen worden. Nach einer Erklärung des Präsidenten der Harvard-Universität soll dieser Lehrstuhl dazu beitragen, den kommenden protestantischen Geistlichen eine bessere Kenntnis des Katholizismus zu vermitteln. Robert Rouquette, der Verfasser des genannten Berichtes, meint, man könne in dieser kühnen und großzügigen Maßnahme einen neuen Schritt zur Verwirklichung ökumenischer Hoffnungen sehen. „Wir sind", so sagt er, „unvermögend vor den unübersteigbaren Lehrunterschieden, die sich mehr und mehr vor den Versuchen der Kirche auftürmen, zu einer Einheit zu gelangen, die doch ein so wichtiges christliches Anliegen ist. Wenigstens können wir ernstlich daran arbeiten, die Hindernisse der Unkenntnis abzutragen, die uns trennen. Deshalb ist die Initiative der Harvard-Universität zu begrüßen." Er fragt, ob nicht in ähnlicher Weise an den katholischen Universitäten wenigstens Lehrstühle für ökumenische Studien errichtet werden sollten. „In Nimwegen gibt

es einen Lehrstuhl für ‚protestantische Phänomenologie'; allerdings ist er einem ehemaligen protestantischen Pastor übertragen, was bei den Nicht-Katholiken Anstoß erregen kann. Die katholischen Universitäten hätten größere Schwierigkeiten, solche Lehrstühle mit Protestanten oder Orthodoxen zu besetzen; aber man könnte solche Professuren oder Institute ohne Schwierigkeit Männern anvertrauen, die unparteiisch und kompetent wären und so Zentren der Begegnung und des Verständnisses schaffen. Wie die Erfahrung zeigt, hat der katholische Glaube von solchen objektiven und unpolemischen Studien durchaus nichts zu fürchten." *(Juni 1958, 394.)*

Elektronengehirne als Prüfungsgehilfen

In Frankreich wird bekanntlich die Abiturientenprüfung (das *baccalauréat)* nicht an den Höheren Schulen, sondern vor Universitätskommissionen abgelegt, wobei die vom Unterrichtsministerium gestellten Aufgaben für sämtliche Prüfungen gleich sind. Kürzlich hat es nun eine große Aufregung im ganzen Land gegeben, weil eine mathematische Prüfungsaufgabe durch ein Versehen falsch gestellt worden war. Das hat die seit Jahren in Gang befindliche Diskussion über eine Verbesserung der angewandten Prüfungsmethoden neu in Fluß gebracht. Jean-René Vernes, Studienrat am Französischen Gymnasium zu Saarbrücken, berichtet in diesem Zusammenhang in Le Monde (Wochenausgabe 1958, 505) über die Verwendung von Elektronengehirnen als Prüfungshilfen. Mit ihrer Hilfe könnte man z. B. die verschieden strengen Maßstäbe errechnen, die von den verschiedenen Prüfungsgremien angelegt wurden, und so zu einer größeren Objektivität der Bewertung gelangen. Ähnlich ließen sich mit elektronischen Maschinen die Angaben des *livret scolaire* nachprüfen. Das *livret scolaire* ist ein Buch, das die bisherigen schulischen Leistungen des Kandidaten nachweist und insofern eine wichtige Ergänzung der Prüfungsergebnisse darstellt. Aber auch da wieder ist die Frage, welche Maßstäbe von den betreffenden Schulen und Lehrern bei der Benotung angewandt worden sind. Man könnte, so meint J.-R. Vernes, durch die Maschine errechnen lassen: die Anforderungen, die ein bestimmter Lehrer stellt, indem man den Mittelwert der von ihm gegebenen Noten errechnet; sodann das Leistungsniveau der betreffenden Klasse; und schließlich die Note, die jeder Schüler unter Berücksichtigung der Mittelwerte tatsächlich verdient. Die so errechneten Noten wären dann für die Examinatoren eine Hilfe, um die Zufälligkeiten auszugleichen, die immer bei einer Prüfung vor einer völlig unbekannten Jury gegeben sind. Glücklicherweise vergißt er nicht hinzuzufügen — und das wird manchen Leser erleichtert aufatmen lassen, der seine Kinder schon gefühllosen Prüfungsmaschinen ausgeliefert sieht: die Maschine werde natürlich nie das Urteil des lebendigen Menschen ersetzen können; immerhin vermöge sie wohl einen Beitrag zu leisten, um eine für das ganze Land geltende gleichförmigere Bewertung der Examina zu erleichtern; und — ob uns das behagt oder nicht — die Gleichheit bleibt nun einmal seit den Tagen der Revolution ein Ideal, das den französischen Geist fasziniert.

Um die Lateinkenntnisse der Theologiestudierenden

In den Acta Apostolicae Sedis vom 26.—28. Mai 1958 wird ein Schreiben mitgeteilt, das die Kongregation der Seminarien und Universitätsstudien unter dem 27. Oktober 1957 an die Bischöfe der Welt gerichtet hat. Darin wird beklagt, daß die Lateinkenntnisse der Seminaristen, der Theologen und jungen Priester heute oft sehr zu wünschen ließen; selbst leichte Autoren würden in vielen Fällen nicht mehr verstanden. Dabei sei das Latein der Kirche doch in einem besonderen Sinn

„die Sprache des Priesters" (linguam esse Sacerdotis insigniter propriam), und es sei doch immer ein Ehrenpunkt des Klerus gewesen, humanistisch gebildet zu sein. Vor allem aber: ohne gründliche Kenntnis des Lateinischen könnten wichtige Quellen der Tradition nicht voll ausgewertet werden: die Väter, die Konzilien, die klassischen Werke der Theologie; ja, es bestände die Gefahr, daß die gesamten philosophischen und theologischen Studien nur sehr oberflächlich betrieben würden. Die genannte Kongregation hat zwei eigene Schriften herausgebracht, in denen die Stellung der Kirche zur lateinischen Sprache dargestellt wird. Vor allem wird auf die Stimme der Päpste hingewiesen, die sich von Pius IX. an über Leo XIII. bis zu Pius XII. immer wieder zugunsten gründlicher Lateinkenntnisse erhoben hat.

Was kann zur Behebung dieses bedauerlichen Absinkens geschehen? Das Schreiben weist auf folgende Heilmittel hin: Erstens die Lehrerauswahl und Ausbildung; sie sollen, wenn möglich, Hochschulbildung besitzen. Sodann die Lehrmethode. Die Schüler sollen Freude am Lateinischen bekommen. Das erreicht man aber nicht durch einen Unterricht, der mit philologischem Wissenskram überladen ist. Umgekehrt müsse es die jungen Menschen entmutigen, wenn man sie nach zu oberflächlicher grammatischer Vorbereitung an schwere Texte heranführt. Zwischen beiden Extremen liege der Weg der vernünftigen Mitte. Was die Autoren betrifft, solle man sich nicht auf die „Klassiker" beschränken, sondern auch aus den Meistern der gesamten Latinität (totius Latinitatis) schöpfen. Das Latein sei keine tote, verstaubte Sprache, sondern bis heute lebendig und habe als solche unter der Leitung der Kirche unsere Kultur aufbauen helfen. Freilich müsse (drittens) genügend Zeit bereitgestellt werden; die Stundenzahl sei oft ungenügend. Der Einwand, man müsse sich nach den staatlichen Plänen richten, wird zurückgewiesen: die Kirche habe zu entscheiden, was sie für die Ausbildung ihrer Priester als unerläßlich ansehe (a.a.O. S. 292—296).

Doppelschicht-Arbeit als soziales und gesundheitliches Problem

Eine amerikanische Wochenschrift veröffentlicht unter dem Titel „America's Moonlight Problem" ernste Erwägungen über Doppelschicht-Arbeit zur Steigerung des Einkommens. Nach dem Census Bureau soll in den USA auf je zwanzig Arbeitnehmer ein „moonlighter" kommen. Was sind die Beweggründe der wachsenden Nachfrage nach Doppelbeschäftigung? Die Kosten der Lebenshaltung steigen, ebenso die Steuern, aber auch das Verlangen „dick zu tun", d. h. auf großem Fuß zu leben. Dazu kommt noch, daß die Arbeitswoche mehr und mehr einschrumpft, die Gestaltung der Freizeit aber das Geldausgeben fördert.

Diese Umstände veranlassen manche, sich nach neuen Erwerbsquellen umzusehen. Wie der amerikanische Bericht meldet, sind die meisten „moonlighter" anständige und hart arbeitende Leute, die eben danach streben, sich und den Ihren einen höheren Lebensstandard zu verschaffen, als ihr normales Einkommen erlaubt. Ein eigenes Heim, Wagen, Fernsehgerät und manches andere sind Annehmlichkeiten, die jede für sich nicht nur berechtigt, sondern auch erreichbar wären, aber zusammen genommen den Haushalt überlasten. Das geht nicht ab, ohne Anleihen aufzunehmen, bzw. auf Borg zu kaufen. Dann fressen die Hypothekenzinsen und andere Zinsen wöchentlich und monatlich von vornherein so und so viel vom Lohn auf. Das Beispiel eines gutbezahlten Facharbeiters: Er verdiente 175 Dollar die Woche, wenn er voll beschäftigt war, das sind 700 Dollar im Monat. Er ist verheiratet und hat drei Kinder. Und doch reichte der Lohn nicht. Hypothekenzinsen, andere Ausgaben für den Wagen und dann noch dieses und jenes — kurz, es kam so weit, daß der Mann einen Nebenverdienst suchte, nach dem vollen gewöhnlichen

Tagewerk — nach Geschäftsschluß. Er wurde „moonlighter". Damit jedoch fing das Problem erst recht an. Er war der Doppelbelastung nicht gewachsen, war übermüdet und wurde anfällig für Erkältungen usw. Das Familienleben litt. Dann gab's noch unvorhergesehene Krankheiten in der Familie, Rechnungen für Arzt und Apotheker — und heute ist der Haushalt aufgelöst, das Haus verkauft, sind die Ehegatten getrennt.

Das ist sicher ein extremer Fall. Aber in allen Fällen ist die Doppelbeschäftigung ein Übel, für den Doppelarbeiter selbst und für die Ruhe und das Glück seiner Familie. Wären diese fünf Menschen mit ihren 700 Dollar Monatseinkommen nicht glücklicher gewesen, wenn sie ein wenig bescheidener gelebt hätten? Nur ein wenig. Denn mit 700 Dollar braucht man auch heute noch in den Vereinigten Staaten keineswegs dürftig zu leben. Man hätte nur ein wenig verzichten müssen — auf dies und das. *(America, 17. Mai 1958, S. 222ff.)*

Bodenreform in Bolivien

Um 1200 drangen die Inkas vom Norden her in das Land ein, eroberten, besetzten und unterwarfen es. Seit jener Zeit sehnen sich die Eingeborenen nach einer gerechten Verteilung des Landes, das einst ihnen gehörte. Als 1582 Pizarro mit seinen Spaniern erschien und die Inkas besiegte, bedeutete das für die „Bolivianer" nur einen Wechsel der Oberherren.

So lebten die meisten Einwohner dieses Landes seit Jahrhunderten als landlose Leute, die auf fremden Grund arbeiteten und ein mühseliges Dasein fristeten. Von 86377 Bodenbesitzern konnten 49,7% nur Kleinstbauernstellen von weniger als 3 Hektar ihr eigen nennen. Vier Prozent der Besitzer hatten demgegenüber 84% von Grund und Boden in Händen; von ihnen besaßen 616 Farmen von mehr als 10000 Hektar Umfang.

So war es verständlich, daß 1952 der neuerwählte Präsident Victor Paz Estenssoro von der revolutionären Nationalbewegung (MNR) eine durchgreifende Bodenreform ins Werk setzte. Es besteht kein Zweifel, daß bei dieser Reform auch kommunistische Einflüsse mitwirkten. Das hat sich heute insofern geändert, als der gegenwärtige Präsident von Bolivien, Hernán Siles Zuazo, sich bei der Fortführung des Reformwerkes unabhängiger zeigt. Nach dem Agrargesetz vom 2. April 1953 sollten die Großgüter unter die Indianer, die sie bearbeitet hatten, aufgeteilt werden. Dem früheren Eigentümer wurde eine Entschädigung versprochen. Aber eben die bolivianische Landreform beweist, wie behutsam und umsichtig man vorgehen muß, wenn eine derartige soziale und wirtschaftliche Umschichtung erfolgreich und gerecht sein soll.

Was die alten Besitzer angeht, so sind sie bis heute nicht entschädigt worden. Anderseits erzeugen die Indianer auf den ihnen zugeteilten Parzellen weit weniger als die früheren sogenannten Ausbeuter. Als typisches Beispiel mag eine Milchfarm im Cochabamba-Bezirk gelten. Sie erzielte vor 1953 jährlich 60000 Liter Milch, nach der Reform nur noch 12000, weil die Indianer, seit Jahrhunderten gewöhnt, nicht über den eigenen Bedarf hinaus zu arbeiten und zu produzieren, nicht daran denken oder nicht daran denken wollen, Überschüsse für den Verkauf zu gewinnen. Ein Landgut in Pilapi, das früher 400 campesinos beschäftigte und 840 Stück Vieh, 600 Schweine und 16000 Schafe besaß und auch sonst noch manches marktfähige Landprodukt hervorbrachte, trägt heute nur noch 25 Kühe, 20 Schweine und 1000 Schafe. Dies ist indes nicht eigentlich die Schuld der neuen Eigentümer, sondern derjenigen, die sie für die neue Aufgabe weder technisch noch moralisch vorbereitet haben.

Am 2. März ds. J. erließ der bolivianische Episkopat einen Hirtenbrief, der sich

eingehend mit der Frage der Landverteilung befaßte. Die Bischöfe sind keineswegs gegen die Bodenreform, verlangen aber, daß dabei Recht und Billigkeit gegen alle gewahrt werde, sowohl gegen die Großgrundbesitzer als die Neusiedler und Landarbeiter. Die Reform von 1953 jedoch, so führten die Bischöfe aus, ist zwar ihrem Leitgedanken nach annehmbar, entartete aber in der Praxis in eine Agrarrevolution nach kommunistischem Muster. Nach einer Regierungsstatistik erhielten besitzlose Indianer zwischen dem August 1953 und dem 31. Juli 1956 7705 Landlose zugeteilt; vom 7. August 1956 bis 31. Juli 1957 wurden weitere 6135 Lose verteilt. Aber die Bürokratie und geriebene Geschäftemacher behandeln die neuen Landbesitzer schlechter, als es die früheren Gutsherren taten. Der Hirtenbrief wirft den Regierungsstellen Nachlässigkeit und Mißbrauch vor. Alle, die Regierung und das Volk, werden aufgefordert, für eine bessere Zukunft zusammenzuarbeiten. Vor allem aber sind die Katholiken gerufen, wirksam zur Rettung Boliviens beizutragen. Mit bloßer Kritik und Verneinung ist nichts gewonnen. Was nottut, sind Beispiele der Zucht, harter Arbeit und eines ehrenhaften Wandels. *(Vgl. „America" 22. März 1958, S. 716 ff.)*

UMSCHAU

Zum Lob der Musik

In der unabsehbaren Weite der sichtbaren Schöpfung ist der Mensch das einzige Wesen, das sich selbst zu verstehen sucht. Der Mensch lebt zwar immer schon in der Welt, wenn er zu fragen und damit auch schon zu hoffen beginnt, aber insofern er nach seinem eigenen und dem Ursprung der Welt, nach dem Sinn des Seienden im Ganzen fragt und fragen muß, hat er die Welt schon überschritten und hinausgeblickt in die Unendlichkeit des Geistes. So gehört der Mensch in seiner Grundverfassung wesentlich zwei Ordnungen an: ein Kind dieser vergänglichen Erde und ein Mensch der Sehnsucht und des Verlangens nach der unbegrenzten, unausschöpfbaren Tiefe des Seins, nach Gott, der alles in allem ist und auch dort noch bezeugt wird, wo der Mensch ihn verneint oder vergessen hat.

Religion, Kunst und Philosophie sind nun seit dem Beginn der menschlichen Geschichte vor aller Wissenschaft und Technik das Ausdrucksfeld dieses pilgernden Lebens, das überall nach Anbetung und Heimkehr drängt. Nur weil der Mensch zweideutig, das heißt die Grenzlinie zwischen Welt und Gott, Zeit und Ewigkeit ist, gibt es sie. Und es sind nicht nur die Urworte der großen Dichter, die den Menschen widerspiegeln in seiner unaufhebbaren Einheit von Geist und Fleisch, von Transzendenz und Anschauung, von Metaphysik und Geschichte, sondern innerhalb der Selbstauslegung des Menschen gehört die Musik zu den mächtigsten Zeugen der Aufgebrochenheit der Menschennatur für das unendliche Licht.

Was sie eigentlich ist, wer vermag es zu sagen? Vielleicht führen uns einige Denker, die wir nun in unserer Besinnung über die Musik und das menschliche Dasein aufrufen wollen, wenigstens in die Nähe ihres Wesensgrundes.

Platon hat schon viel von ihrem Wesen erkannt, wenn er im „Staat" von der Musik sagt, daß die Erziehung durch sie darum die vorzüglichste sei, weil der Rhythmus und die Harmonie am

meisten in das Innerste der Seele dringe und sie am stärksten erfasse. Und wenig später kommt er noch einmal an einer entscheidenden Stelle auf sie zurück, indem er sich gegen die Einführung einer neuen Art Musik stellt, weil das Ganze dadurch in Gefahr komme, „denn nirgend wird an den Weisen der Musik gerüttelt, ohne daß die wichtigsten Gesetze des Staates mit erschüttert würden".[1] Für Platon gehört die Musik nach der Philosophie zusammen mit der Rechen-, Zähl- und Sternkunde zu jenen Mitteln, mit denen der Mensch über die Welt des Werdens emporstrebt zum Ursprung alles Guten, der nur von den Liebenden erkannt wird.

Mehr als zweitausend Jahre später ist der große *Newman* tief in das Wesen der Musik eingedrungen. Er, der selbst gern die Geige spielte und Beethoven über alles liebte, kommt in einer seiner berühmten Universitätspredigten, die darauf ausgerichtet waren, in einer fast völlig vom Positivismus beherrschten Zeit wieder den Sinn für Gott in den Menschen zu wecken, auch auf die Musik als eines unter den „großen, unbekannten Wundern" innerhalb der irdischen Ökonomie zu sprechen:

„Was offenbart sich in vollkommenster Weise in den harmonischen Klängen eines Instruments? Sieben Töne sind in der Tonleiter, verdoppelt sie, und wie dürftig bleiben immer noch diese Mittel im Vergleich zu dem ungeheuren Zweck. Welche Wissenschaft erreicht so viel mit so geringem Werkzeug? Aus welch armseligen Elementen schafft hier ihr großer Meister seine neue Welt! Sollen wir annehmen, daß all diese überreiche Erfindungsgabe nur eine gewisse Qualität, ein Kunstgriff ist, wie etwa ein Spiel oder die Mode des Tages, ohne Wirklichkeit und ohne Bedeutung? Wir können das tun und werden vielleicht dann die Wissenschaft der Theologie auch nur eine Sache von Worten nennen; und doch, wie in der Theologie der Kirche eine Göttlichkeit ist, die keiner, der sie fühlt, mitteilen könnte, so ist es auch in den wunderbaren Schöpfungen der Erhabenheit und Schönheit, von denen ich spreche. Für viele Menschen sind schon die Worte, die die Wissenschaft braucht, unverständlich. Von einer Idee oder einem Subjekt zu sprechen, scheint ihnen kleinlich und lächerlich; kindische Übertreibung, wenn sie von Ausblikken hören, die diese uns eröffnet. Und doch, sollte es möglich sein, daß die unerschöpfliche Entfaltung und Anordnung der Noten, so reich und doch so einfach, so kompliziert und doch so geordnet, so verschiedenartig und so majestätisch, nichts anderes wäre als ein Klang, der vorübergeht und verweht? Ist es möglich, daß die geheimnisvolle Bewegung des Herzens, die starke Erregung, die seltsame Sehnsucht nach, wir wissen nicht was, die gewaltigen Eindrücke von, wir wissen nicht woher, daß all dies in uns durch etwas bewirkt wird, wohinter nichts steckt und das in sich selbst kommt und geht, beginnt und endet? Das ist nicht so; es kann nicht sein! Nein, es kommt aus höheren Sphären; es ist das Ausströmen ewiger Harmonie durch das Mittel geschaffener Töne; es ist ein Echo aus unserer Heimat; es ist der Jubel der Engel, das Magnifikat der Heiligen, das lebendige Gesetz der göttlichen Herrschaft oder der göttlichen Attribute; es ist noch etwas anderes neben seinem eigenen Sein, etwas, was wir nicht begreifen, nicht aussprechen können, — obgleich der sterbliche Mensch, und er vielleicht nur darin vor seinen Mitgeschöpfen ausgezeichnet, die Gabe hat, diese Wunderkraft zu erwecken."[2]

In unserer Zeit hat Karl *Barth*, der führende Theologe der evangelischen Welt, in seiner „Kirchlichen Dogmatik" im Blick auf Wolfgang Amadeus Mozart vom guten Urklang der Schöp-

[1] *Platon*, Der Staat, III. Buch, 401 D und 424 B-425 A.

[2] *John Henry Newman*, 15. Universitätspredigt, zit. nach der Ausgabe des Matthias Grünewald-Verlages.

fung gesprochen, die gerade das Wesen der Mozartschen Musik wie keine sonst auszeichne:

Mozart „hatte eben das gehört und läßt den, der Ohren hat zu hören, bis auf diesen Tag eben das hören, was wir am Ende der Tage einmal sehen werden: die Schickung im Zusammenhang. Er hat wie von diesem Ende her den Einklang der Schöpfung gehört, zu der auch das Dunkel gehört, in welchem aber auch das Dunkel keine Finsternis ist, auch der Mangel, der doch kein Fehler ist, auch die Traurigkeit, die doch nicht zur Verzweiflung werden kann, auch das Düstere, das doch nicht zur Tragik entartet, die unendliche Wehmut, die doch nicht unter dem Zwang steht, sich selbst absolut setzen zu müssen — aber eben darum auch die Heiterkeit, aber auch ihre Grenzen, das Licht, das darum so strahlt, weil es aus dem Schatten hervorbricht, die Süßigkeit, die auch herbe ist und darum keinen Überdruß nach sich zieht, das Leben, das das Sterben nicht fürchtet, aber sehr wohl kennt... Er hörte nie abstrakt nur das Eine. Er hörte *konkret,* und so waren und sind seine Hervorbringungen *totale* Musik. Und indem er die Geschöpfwelt ganz ohne Ressentiment und unparteiisch hörte, brachte er eigentlich nicht seine, sondern ihre eigene Musik hervor, ihr doppeltes, aber doch übereinstimmendes Gotteslob."[3]

Auf eine ganz andere Weise wurde der jüdische Dichter Franz *Kafka* in der vermutlich letzten Erzählung aus seiner Feder, in den „Forschungen eines Hundes", vom erschütternden Anspruch der Musik bis ins Mark getroffen. Es ist gut, auf diese Stimme zu hören, sie ist wie ein Kontrapunkt zu all dem, was Platon, Newman und Karl Barth über das Wesen der Musik gesagt haben. Schöpfen sie aus dem Erlebnis der unfaßbaren Fülle der Wirklichkeit, so kommt Kafkas Zeugnis aus einer metaphysisch entleerten Welt. Dieser Mensch ist vollständig auf sich selbst zurückgeworfen und oft scheinen die eisigen Wogen der Verzweiflung über diesem Leben fern von Gott zusammenzuschlagen. Aus der „weiten leeren Welt, aus dieser Welt der Lüge, wo sich niemand findet, von dem man die Wahrheit erfahren kann", will sich kein Ausweg mehr zeigen. Aber der Hund, bei Kafka das Symbol für den unerbittlich und ruhelos fragenden Menschen, kann seinen Hunger nicht vergessen. Er läuft lange „in Vorahnung großer Dinge" durch die Finsternis. Da vernimmt er in der Stille eines Morgens eine „von allen Seiten, von der Höhe, von der Tiefe, von überallher kommende, den Zuhörer in die Mitte nehmende, überschüttende, erdrückende, über seiner Vernichtung noch in solcher Nähe, daß es schon Ferne war, kaum hörbar noch Fanfaren blasende Musik..." Der früher hilflos ins Leere schnappende Hund gerät außer sich, der Melodie kann er nicht widerstehen.

„Immer stärker wurde sie: Ihr Wachsen hatte vielleicht keine Grenzen, und schon jetzt sprengte sie mir fast das Gehör. Das Schlimmste aber war, daß sie nur meinetwegen vorhanden zu sein schien, diese Stimme, vor deren Erhabenheit der Wald verstummte, nur meinetwegen; wer war ich, der ich noch immer hier zu bleiben wagte und mich vor ihr breitmachte in meinem Schmutz und Blut? Schlotternd erhob ich mich, sah an mir herab; so etwas wird doch nicht laufen, dachte ich noch, aber schon flog ich, von der Melodie gejagt, in herrlichsten Sprüngen dahin. Meinen Freunden erzählte ich nichts, gleich bei meiner Ankunft hätte ich wahrscheinlich alles erzählt, aber da war ich zu schwach, später schien es mir wieder nicht mitteilbar."[4]

[3] *Karl Barth,* Kirchliche Dogmatik, ausgewählt und eingeleitet von Helmut Gollwitzer, Fischer-Bücherei 1957, S. 148.

[4] *Franz Kafka,* Forschungen eines Hundes, in: Beim Bau der chinesischen Mauer. Herausgegeben von Max Brod und Hans Joachim Schoeps, Gustav Kiepenheuer-Verlag, Berlin 1948, S. 153 und 199.

So erfährt auch Kafka in seiner grenzenlosen Einsamkeit von weit her und von hoch herab durch die Musik die wunderbare und unwiderstehliche Schönheit einer anderen Welt. Sie erschließt diesem Menschen eine Wirklichkeit, die ihn in die Knie zwingt, die seine Sehnsucht endlich trifft und ihn zugleich in den Jubel des Schweigens führt, der über alles hinausgeht, was der Mensch sonst erleben mag. Wie verschieden die Ausgangspunkte von Platon, Newman, Barth und Kafka auch sein mögen, in der Tiefe dessen, was sie hören, berühren sich alle; denn alle werden ergriffen vom Geheimnis einer Ordnung und eines Rhythmus, der aus der Überwelt, aus der Transzendenz mit königlichen Schlägen kommt; es ist „das lebendige Gesetz der göttlichen Herrschaft", es ist der festliche Zusammenklang von all dem, was ist, nicht das Vernehmen dieser oder jener Stimme, sondern das ursprungshafte Erklingen des Ganzen zumal; es ertönt in solcher Musik immer mehr, als der Mensch begreift, sie „überkommt", sie erschüttert, reinigt und beglückt ihn, sie nimmt ihn in Anspruch und macht den Menschen, dieses seltsame Wesen zwischen Finsternis und Licht, zum Zeugen für das gewaltige Ja und Amen, mit dem Gott unaufhörlich die im Ursprung gute Schöpfung erhält.

Wer daher je einmal Musik unserer großen Meister wirklich gehört, das heißt sich in ihre Dimension hinein freigegeben hat, der kann nie mehr ganz verzweifeln, weil er nun jenseits aller Beweise der Vernunft mit dem Herzen weiß, daß selbst noch alle Qual, alles Unerlöste und Bittere des menschlichen Daseins der Verwandlung fähig und der Mensch — ausgespannt zwischen Erinnerung und Verheißung — nicht für immer in den Staub zu werfen ist. Musik in diesem Sinn kündet vom Äußersten, was der Mensch vermag: sich offen zu halten für das Mysterium des Seins, dem der Mensch schon auf dem Weg durch die Welt zugeeignet ist und dem er doch noch in Trauer und Freude entgegenwandert, solange er im sterblichen Fleische lebt. Walter Strolz

Gibt es einen materialistischen Humanismus?

Das Problem ist: Kann man zugleich Materialist und Humanist sein? Es ist dies keine müßige Frage, ausgedacht in der Studierstube, sondern eine, die sich als Schicksalsfrage der Gegenwart stellt, insofern in ihr das Problem einer Zusammenarbeit zwischen Westen und Osten mitgestellt ist.

Wir verstehen unter Humanismus nicht erstlinig die Pflege klassischer Bildung (Studium der griechischen und römischen Schriftsteller), noch weniger den Glauben an eine autonome Selbstherrlichkeit des Menschen, sondern ganz allgemein die Überzeugung von der geistigen Würde des Menschen, die Tatsache seiner übersinnlichen Erkenntnis und seiner Selbsterkenntnis, seinen Vorrang gegenüber seiner nichtmenschlichen Umwelt, seine Freiheit und seine ethische Bestimmung — und das Streben nach einem Leben, das heißt Denken, Fühlen und Handeln, das dieser Würde entspricht.

Diese Umschreibung des Humanismus scheint nun von vornherein auszuschließen, daß ein Materialist humanistisch sein könne. Indes liegen die Dinge, wie Albert Dondeyne eindringlich vorstellt, nicht so einfach.[1] Dann nämlich, wenn in der Schicht des unmittelbar Erlebten oder der Ebene der Existenz die Unterschiede und die Vielfalt der Gegebenheiten anerkannt werden und sich der Materialismus nur in der philosophischen Deutung der unmittelbaren Erfahrung des alltäglichen Lebens ausdrückt, d. h. in der Rückführung auf letzte metaphysische Ur-Sachen. Es sind

[1] *Albert Dondeyne* (Professor an der Löwener Universität): Die Existenz Gottes und der zeitgenössische Materialismus, in „Gott, Mensch, Universum", Graz-Wien-Köln 1956, S. 25.

also die phänomenologische und die metaphysische Schicht zu unterscheiden, und diese Doppelung der Gesichtspunkte erschwert eine sofortige eindeutige Antwort auf unsere Frage. Der zeitgenössische Materialismus, vor allem der dialektische der Marxisten, gibt sich als wissenschaftlich-philosophisch aus und behauptet, die Erscheinungen der unmittelbaren Erfahrung voll zu berücksichtigen.

Was heißt nun Materie in diesem philosophischen Sinn? Sie besagt, daß ein körperlicher oder körperlichen Bedingungen unterworfener Urstoff, dessen physikalisch-chemische Eigenart hier nicht weiter zu erörtern ist, als selbst anfangloses, also ewiges Prinzip, der Ursprung aller Bereiche des Seins ist, d. h. daß alle letztlich auf ihn zurückgeführt werden können. Diese Rückführung hat verschiedene Spielarten. Nach dem rationalistischen Materialismus z. B. ist alles in Maß und Zahl faßbar, der biologische Materialismus sieht zwar im Leben ein Geheimnis, dieses zwingt jedoch nicht dazu, ein Prinzip anzunehmen, das den Stoff übersteigt.

Was uns beschäftigt, ist vor allem der marxistische Materialismus. Für Lenin ist Materie das, was sinnenhaft gegeben ist, und dies ist die eigentliche Wirklichkeit, das eigentliche Sein. Die Frage lautet nun: Kann auf dem Hintergrund dieser Seinslehre ein Humanismus blühen, eine Haltung bestehen, die den phänomenologischen Gegebenheiten der menschlichen Seinsweise gerecht wird? Ich erfahre mich als Leib und Seele, als denkendes Wesen, als in die Freiheit gestellt, als angerufen von Werten, — kann ich diese Wahrheiten retten, wenn ich als ihre Quelle, ihre adäquate, d. h. zureichende Ursache, als den erklärenden Ursprung den Stoff annehme? Der marxistische Materialismus hatte eine mechanistische Seitenlinie. Sie war in Rußland, vor allem in den ersten Jahren nach der Revolution verbreitet. Die Rückführung von Leben und Geist, des Bewußtseins und des Bios auf den Stoff war für diese Philosophen sehr einfach. Sie sahen in den Äußerungen des vielgestaltigen Lebens nichts anderes als äußerst verwickelte physisch-mechanische Prozesse.

In dieser groben Form würde der Materialismus jeden Ansatz zum Humanismus theoretisch und psychologisch sogleich in Frage gestellt und dem Marxismus den Zugang zur Gesellschaft wirklich denkender Menschen rasch versperrt haben. Wenn auch der dialektische Materialismus Deborins und seines Anhangs ebenso wie der mechanizistische Materialismus 1931 unter Stalin parteiamtlich verurteilt worden ist, so siegte praktisch doch ein auf Lenin gegründeter und von Stalin abgewandelter Diamat (dial. Materialismus).[2] Seit der stalinistischen Götzendämmerung verpflichtet man sich im Sowjetgebiet wieder stärker auf die reine Lehre Lenins.

Mit Hilfe der Dialektik, die formal gesehen von Hegel stammt, sollen die humanistischen Phänomene nunmehr eine feinere und vornehmere Erklärung und Begründung erfahren, als dies im mechanizistischen System möglich war. „Mit dem Ausdruck ‚Dialektik' bezeichnet der dialektische Materialismus eine über die Bildung und Auflösung von Gegensätzen, ‚Widersprüchen' verlaufende Evolution."[3] Sie wird jeder Art Metaphysik „statischer", d. h. unveränderlicher Wesenheiten gegenüber gestellt. Diese Dialektik spielt ihre Rolle als naturwissenschaftliches Prinzip, als kosmologisches und naturhistorisches in der Erklärung des Stufenbaues des Seins und als geschichtliches für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, z. B. vom antiken Sklavenhalterstaat bis zum Klassenkampf des kapitalistischen Zeitalters und seiner Überwindung im Kommunismus.

Was uns zunächst angeht, ist der Stufenbau der Wirklichkeit. Während der Mechanizismus glaubt, „alle Er-

[2] Vgl. *Gustav Andreas Wetter SJ*, Der dialektische Materialismus. Die Philosophie des Proletariats. In „Gott, Mensch, Universum" S. 547.

[3] *Wetter*, a. a. O. S. 558.

scheinungen durch rein quantitative Veränderungen erklären zu können", weist der dialektische Materialismus entschieden auf das Vorhandensein qualitativer Unterschiede zwischen den Dingen hin.[4] „Vor allem sind es drei Bereiche der Wirklichkeit, deren qualitative Verschiedenheit verfochten wird: das Reich der anorganischen Materie, das Reich der organischen Natur und das Reich der mit Bewußtsein ausgestatteten Wesen."[5] Überdies werden auch innerhalb dieser drei Bereiche qualitative Unterschiede zugelassen.

Damit ist der Vielgestalt der phänomenologischen Gegebenheiten zunächst Genüge getan. Indes wird diese Vielheit der Erscheinungen trotz allem hartnäckig auf die Einheit eines gemeinsamen stofflichen Ursprungs zurückgebunden. Dem unerbittlich nach der Logik eines solchen Vorganges fragenden Verstand wird das Gedankenspiel der sprunghaften Übergänge und Umschläge vorgespielt. Wir berücksichtigen hier nur den Übergang von der wesenhaft stoffgebundenen Seinsweise zum Geist (auch der bloße Bios, d. h. das Leben in Pflanze und Tier, muß ja als stoffgebunden angesehen werden). Wie konnte der sich selbst überlassene Urstoff durch das Wunder der Selbststeigerung die Höhe des Geistes erreichen? Zuerst verläuft diese Steigerung, so wollen uns die Marxisten erklären, quantitativ, und plötzlich, an einem bestimmten Punkt, überschlägt sie sich in ein qualitativ Neues. Ein Beispiel: Wasser, das sich erhitzt und bei 100 Grad plötzlich umschlägt zu Neuem: Dampf. Wenn im Bereich der Physik bei solchen Experimenten in erster Linie nach der Wirkursache gefragt werden muß, das Wasser erhitzt sich doch nicht von selbst, so bei dem Übergang von einem der drei Hauptreiche zum andern: vom anorganischen Stoff zum belebten, vom bloßen Leben zum Geist, überdies nach der Formalursache (causa formalis). Das heißt, es muß ein wesenhaft neues, immanentes Seinsprinzip, das hier wirksam ist, in Rechnung gesetzt und nach seiner Eigenart gefragt werden — nach seinem nunmehr nicht mehr nur phänomenologischen, sondern metaphysischen Sosein. Mit dieser Frage verbindet sich jene von der Herkunft des Neuen und seiner Einfügung in den Kosmos. Wir sind auf dem Weg, auf der Suche nach jenem Ursein, das Quelle und Schöpfer ist von Leben und Geist, und das in sich Geist und Leben ist.

Diese Frage nach dem meta-physischen Wesen fängt der dialektische Materialismus im Nebel der dialektischen Spielerei auf und sucht sie gegenstandslos zu machen. Dies mag ihm bei diesem oder jenem, mag ihm vorübergehend bei der Masse der Ungebildeten oder Halbgebildeten gelingen — wird er aber wirkliche philosophische Köpfe darauf verpflichten können? Doch das ist eigentlich gar nicht unsere Frage. Wir fragen ja danach, ob sich ein Humanismus entfalten und erhalten könne, dem die Vertiefung und Verankerung im Sein nicht nur verweigert, sondern vom Sein her unmöglich gemacht wird? Kann ich dem Geist, der sich offenbart als Phänomen des Bewußtseins und als Kraft der Geschichte in Kunst und Wissenschaft, Dichtung, Weltweisheit und Drang zur Transzendenz, gerecht werden, seine Würde wahren, seinem Wirken den nötigen Raum der Freiheit schenken, wenn ich auf der Ebene der Philosophie, dort, wo es um die letzten Ursachen und Grundsätze geht, den Geist verneine?

Es hängt viel von der Antwort auf diese Frage ab. Denn es gibt westliche Humanisten, die glauben, daß man sich mit den geistigen und politischen Führern des östlichen Materialismus auf der gemeinsamen Plattform einer Humanität treffen könne, die von allen metaphysischen Wurzeln absieht. Man sagt, es gehe ja allen, auch den Bolschewiken, um den Menschen. Aber dem Humanismus, wenn dieses Wort seine alte Bedeutung behalten soll, geht es keineswegs um den Menschen im beliebigen Sinn, sondern um die Pflege

[4] *Wetter*, a.a.O. S. 559.
[5] *Wetter*, a.a.O. S. 559/60.

des Edelsten, Feinsten, Vornehmsten in ihm, um seine geistige Persönlichkeit, Freiheit und Würde, seine Verpflichtung auf einen ganzen Kosmos geistiger Werte.

Es mag wohl einzelne geben, denen eine vordergründige oder phänomenologische Bejahung des Geistes trotz der hintergründigen Verneinung gelingt — aber es ist nicht zu erwarten, daß sich eine ganze menschliche Kulturgemeinschaft dauerhaft so aufbauen lasse.

Das Bild vom Menschen ist nur dann heil und ganz, wenn hinter ihm Gott gesehen wird, wenn der Mensch zugleich imago Dei invisibilis ist. Wo aber dieser göttliche Hintergrund zerstört wird, verliert sein Bild Licht und Glanz, und die erdhaften Kräfte, denen er als Teil der Natur auch verhaftet ist, beginnen die Vorhand zu gewinnen und ihn in die Tiefe zu ziehen. Nun hat aber der dialektische Materialismus nicht nur den göttlichen Hintergrund des geistigen Menschenbildes zerstört — auch die nächstliegende metaphysische Stütze ist abgerissen: das zeitüberlegene Wesen, die dem Menschen innerliche Wesensform, sein ihn im Rang der Geistigkeit konstituierendes Sosein und Anders-als-die-Materie-Sein wird geleugnet. An Stelle der eindeutigen natura humana tritt auch hier der Nebel der Dialektik, der sich vom philosophischen Feld aus weiterverbreitet in die Geschichte hinein.

Es gibt ohne Frage unter uns humanistisch Denkende, die es vernachlässigen, ihr Menschenbild religionsphilosophisch zu vertiefen, d. h. es auf dem Urgrund der Transzendenz zu sehen. Aber sie bemühen sich zumeist eifrig darum, die menschliche Natur zu überhöhen und den Reichtum geistiger Phänomene auf die Einzigartigkeit seines Soseins zurückzuführen. Ihnen wird der Mensch selber zu etwas Göttlichem, das den Staub weit übersteigt. Trotzdem ist ihr Humanismus gefährdet, wenn er auch vielleicht dauerhafter ist als der materialistische. Wahrscheinlich kann man sich auch noch Humanisten denken, die rein positivistisch bei den Phänomenen stehenbleiben und sowohl eine allgemeine Seinslehre als auch eine metaphysische Anthropologie skeptisch ablehnen. Aber wir wissen, wie anfällig alles positivistische Denken für den Materialismus ist.

Nach diesen mehr theoretischen Ausführungen über den Materialismus dürfen wir vielleicht einen Blick auf die Geschichte werfen. Seit 40 Jahren wird im Machtbereich der Sowjets das Dasein materialistisch erklärt. Das gibt uns eine Möglichkeit, zu prüfen, wie es dabei dem, was wir Humanismus nennen, ergangen ist. Ist es nicht so, daß unsere Ansicht bestätigt wird: auf dem Untergrund des Materialismus, sei er nun mechanizistisch oder dialektisch, könne wahre Menschlichkeit nicht dauerhaft aufgebaut werden? Ein materialistischer Monismus, philosophisch aufgezogen und als Weltanschauung geglaubt, kann nicht anders, als sich im konkreten Leben kollektivistisch auswirken, kann nicht anders, als der Wirtschaft und der Technik, der Organisation des Stofflichen, den Vorrang geben, kann nicht anders, als die Religion als Irrtum und Schaden bekämpfen — kann nicht anders, als alle Gebiete der Geisteskultur dem Idol der Materie unterordnen — und er hat es tatsächlich im Osten, von Pankow bis Peking auf schreckliche Weise getan.

Eine „humanistische" Schwebe zwischen geistbejahender Phänomenologie und geistverneinender Philosophie ist für eine ganze Gesellschaft und auf lange Dauer nicht möglich. Wo eine materialistische Philosophie die Unantastbarkeit einer dogmatischen Staatsreligion besitzt wie in Sowjetrußland, wird sie auch im Leben die Vorhand gewinnen. Die Ideen sind im allgemeinen mächtige Gewalten und darauf aus, sich das Leben zu unterwerfen. Vollends wird das bei einer Ideologie der Fall sein, die von sich behauptet, naturnotwendig Denken und Praxis zugleich zu sein und hinter der der übermächtige Druck einer Diktatur steht, die alle wirtschaftliche und politische Macht in sich vereint. G. Friedrich Klenk SJ

Neue Fossilfunde aus dem mittleren Eiszeitalter

Die Frage, ob die 8 mächtigen Zähne, die v. Koenigswald in chinesischen Apotheken als „Drachenzähne" erwarb, — inzwischen wurden weitere 47 Zähne auf die gleiche Weise sichergestellt — einem „Riesenmenschen" („Giganthropus") oder einem „Riesenaffen" („Gigantopithecus") angehörten, konnte bisher nur auf Grund gestaltlicher Merkmale an den Zähnen selbst beantwortet werden. Es ergab sich die Wahrscheinlichkeit, daß sie von einem großen Menschenaffen herrührten.[1] Über die Form des Kiefers, in dem diese Zähne saßen, über ihre Herkunft und ihr Alter ließ sich nichts Sicheres aussagen, da man weder einen Kiefer besaß, noch wußte, aus welcher Gegend Chinas die Apotheker die Zähne bezogen und welcher geologischen Schicht sie entnommen waren. Kieferform, Herkunft und Alter sind jetzt, wie Pei Wen-chung, der Finder des ersten „Sinanthropus"-Schädels von Choukoutien bei Peking, berichtet, durch ein Ausgrabungs-Team des Laboratory of Vertebrate Paleontology der Academia Sinica festgestellt worden. 1956 barg man ein Unterkieferfragment mit dem größten Teil der sehr stark abgenützten mächtigen Zähne. Es stammt aus einer engen, hochgelegenen Höhle des Mont Lountsi (Provinz Kwangsi), das zusammen mit Resten von Damhirschen, Wildschweinen, Tapiren, Stegodonten und Nashörnern im unteren Teil von erhärteten, 1,80 m dicken Ablagerungen lag. Schicht und Begleitfauna weisen auf die gleiche Zeit hin, in der auch „Sinanthropus" in China lebte, also das mittlere Eiszeitalter. Die Gestaltung des Unterkiefers ist insgesamt eindeutig äffisch (pongid), aber es sind eine Reihe von Merkmalen vorhanden, z. B. der nicht völlig parallele, sondern leicht gebogene Verlauf der Zahnreihen, die ihn hominidentypischen Formeigentümlichkeiten nähern. Über die äußere Gestalt des „Gigantopithecus" läßt sich auf Grund der Zähne und des Unterkiefers allein auch jetzt noch keine Aussage machen. Die von Pei angegebene Körpergröße von etwa 3,65 m bleibt völlig hypothetisch. Schon vor der Auffindung des Kiefers waren drei Zähne zusammen mit anderen Tierknochen in einer Höhle des Distrikts Tahsin (Provinz Kwantung) gefunden worden; neuerdings ist noch ein weiteres Unterkieferbruchstück dazugekommen.[2]

Saller, der Münchener Ordinarius für Anthropologie, berichtet von seiner Studienreise durch China, daß man in Choukoutien bei Peking, der Fundstelle des *„Sinanthropus"*, dessen zahlreich ausgegrabenen Reste im letzten Krieg verlorengingen, bei neuen Grabungen 5 Zähne und 2 Oberarm- und Schienbeinknochen geborgen habe. Ein neu errichtetes großes Museum in der Nähe der Fundstelle, die jetzt durch eine Asphaltstraße mit Peking verbunden sei, vermittle einen aufschlußreichen Überblick über die bisherigen Ergebnisse der langjährigen Ausgrabungen.[3]

Inzwischen sind an der Küste Nordafrikas weitere menschliche Reste und Steinwerkzeuge entdeckt worden, die denen von „Sinanthropus" sehr gleichen und auch der nämlichen Zeitperiode (mittleres Eiszeitalter) angehören. Die Reste von *„Atlanthropus mauretanicus"* aus den untersten Schichten einer Sandgrube bei *Ternifine* in Oran (Algerien), die 1954 gefunden wurden und über die wir schon berichteten,[4] haben sich auf drei Unterkiefer (der zuletzt gefundene fast vollständig erhalten) und ein rechtes Scheitelbein von geringer Wölbung, das einem jungen Individuum angehört, vermehrt. Alle drei Unterkiefer zeigen einen ziemlich einheitlichen Typ: grobe

[1] Vgl. Riesenmenschen?, diese Zs 149 (1951/52) 127—134; Riesenmensch oder Riesenaffe?, 150 (1952) 70; Das Ende des „Riesenmenschen", 155 (1954/55) 150—152.

[2] *Pei Wen-chung*, Découverte en Chine d'une mandible de singe géant, L'Anthropologie 81 (1957) 77—83.

[3] Anthrop. Anzeiger 21 (1957) 161.

[4] Neue Funde vorzeitlicher Menschen, diese Zs 159 (1956/57) 468—472.

plumpe Gesamtform, ausgesprochen robusten Knochenbau und Kinnlosigkeit. Zahlreiche Reste einer artenreichen Fauna mit einer Reihe zum Teil ausgestorbener großer Säuger (Säbeltiger, großes Warzenschwein) und über 100 primitive Steinwerkzeuge, die typologisch einem frühen Chelléen-Acheuléen angehören, ergänzen den Befund.[5]

Zu dieser Fundstelle von Ternifine gesellen sich jetzt noch zwei weitere mit ähnlichem Befund. Die erste liegt bei *Sidi Abderrahman* in der Nähe von Casablanca (Marokko). Dort befinden sich zahlreiche Sandgruben bzw. Steinbrüche. In ihnen und an vielen benachbarten Stellen hat man seit Kriegsende gegraben, so daß man über ein übersichtliches Bild nicht nur von der Abfolge der geologischen Schichten und Horizonte in der Nähe der Atlantikküste, sondern auch von den aufeinanderfolgenden prähistorischen Kulturen von den ältesten bis zu den jüngeren verfügt, da zahlreiche Schichten Steinwerkzeuge enthalten. In der heute mit Sandstein gefüllten „Litorina-Höhle", einer der zahlreichen Karsthöhlen, die während der ersten tyrrhenischen Meerestransgression aus der Steilküste herausgespült wurden, konnten 1954 zwei Unterkieferbruchstücke geborgen werden, die zwar nicht aneinanderpassen, wohl aber zum gleichen Individuum gehören können (5 cm lange rechte Unterkieferhälfte mit 3 stark abgekauten Molaren, 2 cm langes Bruchstück der linken Unterkieferseite mit dem ersten Prämolaren und den Alveolen des Eckzahns und des anschließenden Schneidezahns). Sie gleichen sehr „Atlanthropus" von Ternifine bzw. „Sinanthropus" von Choukoutien und lagen zusammen mit Artefakten der mittleren Acheuléen-Kulturen. Diese Funde von Sidi-Abderrahman lassen sich mit Sicherheit in die Zeit der Meeresregression während der Riß-Vereisung datieren.[6]

Die zweite Fundstelle liegt bei *Tamara* im Süden von Rabat (Marokko). Hier fand Abbé Roche 1956 in der harten Gesteinausfüllung einer an der Küste des Atlantischen Ozeans gelegenen Höhle einen Unterkiefer mit einem Teil der Zähne. Auch er ist wie die früher beschriebenen sehr dick und schwer und ohne Kinn und beweist ebenfalls die Existenz „de l'Homme rissien du litoral marocain".[7]

Ein letzter Fund, der allerdings schon 1933 gemacht wurde, kann jetzt auf Grund der neuen Entdeckungen richtig beurteilt und eingeordnet werden. Es sind das Unterkieferbruchstück und einige andere Schädelstücke des *„Mannes von Rabat"*, die von einem noch nicht voll erwachsenen Individuum stammen, weil die Zähne kaum eine Abnutzung zeigen und der letzte Backenzahn gerade durchzubrechen beginnt. Der Unterkiefer fällt seiner Gestaltung nach wohl in die Variationsbreite der vorher besprochenen Kiefer. Die vorhandenen Verschiedenheiten gegenüber diesen, die ausgewachsenen Individuen angehören, lassen sich ohne weiteres aus den Altersunterschieden erklären.

Alle diese Funde von der Nordafrikanischen Küste (Ternifine, Sidi Abderrahman, Tamara und Rabat) machen es wahrscheinlich, wie Arambourg meint, daß während des mittleren Eiszeitalters Menschen nach Art des „Sinanthropus" die Träger der Chelléen-Acheuléen Faustkeilkulturen gewesen sind, die mit zu den ältesten typologisch eindeutig charakterisierten Kulturen der Menschheit gehören. Hoffentlich kommen zu den Unterkiefern und dem einen Scheitelbein bald noch weitere fossile Reste hinzu, damit ein sicheres Bild von der körperlichen Gestalt dieser frühen Menschen gewonnen werden kann.

Paul Overhage SJ

---

[5] *C. Arambourg,* Une nouvelle mandibule „d'Atlanthropus" du gisement de Ternifine, Comptes Rendus Acad. Sci. 241 (1955); Ders.: Le parietal de „l'Atlanthropus mauretanicus", ebd.

[6] *C. Arambourg — P. Biberson,* The fossil human remains from the Paleolithic site of Sidi Abderrahman, Amerc. J. Phys. Anthrop. 14 (1956).

[7] *H. V. Vallois,* Nouvelles découvertes d'Hommes fossiles, L'Anthropologie 61 (1957).

BESPRECHUNGEN

Geschichte

Voelkl, Ludwig: Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende 306 bis 337. (297 S.) München 1957, Prestel-Verlag. Ln. DM 29,50.

Annalen — das bedeutet gegenüber dem straffen Entwurf einer systematischen Geschichte eine Lockerung. Es soll indes nach der Absicht Voelkls nicht jene Lockerung sein, die zur Chronik führt. Annalen wollen mehr sein als die nackte Aufreihung historischer Ereignisse. Zwar wird das Geschehen in jahresmäßig begrenzte Kapitel aufgeteilt, deren Überschrift die Namen der amtierenden Konsuln (bisweilen auch der Prokonsuln) tragen, aber der Verf. will diese jahrbücherhafte Abfolge beseelen, „sie vom Spannungsfeld der Umwelt her" beleuchten und „sogar aus den Tiefen psychologischer Abgründigkeit" zu erhellen suchen.

Da Konstantin von 306—337 regierte, so ergeben sich zweiunddreißig Kapitel. Die Jahreszahl erscheint jeweils auf dem freien Seitenrand neben den Namen der Konsuln; ebenfalls am Rande wird bei Kapitelanfang eine stichwortartige Zusammenfassung des Inhaltes geboten. Überdies gibt es noch ein Abkürzungsverzeichnis und einen reichen Anhang von Anmerkungen: Erläuterungen, Quellentexte, Inschriften, Münzprägungen sowie Quellenvermerke. Besonders erwähnt seien die guten und dem Text entsprechend eingereihten Bildbeilagen.

Voelkl hat in seiner Einführung nicht zu viel versprochen. Jedes Kapitel ist sozusagen Teil eines Mosaiks. Man nimmt lesend ein Stück nach dem andern in die Hand und fügt sie aneinander — und am Ende steht Konstantins Gestalt vor uns, umrahmt von den bunten Steinen einer vielschichtigen Zeitgeschichte — wenn auch die letzte Synthese im Geiste des Lesers selbst geschehen muß. Konstantin trägt den Namen „der Große" zu Recht. Groß war er als Feldherr und Diplomat, größer noch als Cäsar, mit durchdringendem staatsmännischem Geiste begabt. Er verstand die Zeichen der Zeit und vernahm die Glockenschläge der Weltenuhr, die den Niedergang des heidnischen Roms anzeigten und den Aufgang der Religion Jesu Christi. Klug und umsichtig, schonend gegenüber dem Alten, aber entschlossen, sich der neuen Kräfte zu bedienen, schuf er dem alternden Imperium eine jugendfrische, mächtige Stütze im Christentum. Er führte das Staatswesen ohne Schiffbruch aus dem Schatten der Göttertempel in die Sonne der christlichen Gemeinschaft und bemühte sich, vieles von ihrem Geiste in die Reichsgesetze einströmen zu lassen.

Konstantin ist groß; nicht klein sind auch die Nachtseiten seiner Kaiserherrlichkeit und seiner Persönlichkeit, größer vielleicht, als Voelkl es ausspricht. Der unbändige Machtdrang, der über Leichen hinweg zur Alleinherrschaft treibt, die Gesetzgebung gegen die bürgerlichen Freiheiten, die Härte gegen manche seiner Verwandten — und zuletzt das Fragezeichen über seinem engsten Familienkreis. War die Schuld Chrispus' und Faustas wirklich erwiesen? Daß beim Bluturteil über Chrispus die staatsrechtlichen Formalitäten eingehalten wurden, beweist nicht viel. Wie oft haben sich römische Gerichte gebeugt, wenn die Ungnade des Kaisers gegen den Angeklagten stand! Dann die Konstantinische Herrschaft über die Kirche, wovon der große Verbannte in Trier, Athanasius, Zeugnis ablegt — das sind schwierige, verwirrende Dinge. Und doch bleibt es wahr: es war ein großes Herrscher- und Menschenleben.

G. F. Klenk SJ

Waas, Adolf: Geschichte der Kreuzzüge in 2 Bänden (I. 396 S., II. 392 S.). Freiburg 1956, Herder. Ln. DM 48,—.

Waas besitzt zwar keine große sprachliche Darstellungskraft, dafür aber umsichtige Nüchternheit, vorsichtige Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit und die Kraft der abwägenden geschichtlichen Urteilsfähigkeit. Diese Eigenschaften verbinden sich mit einer ganz außerordentlichen Kenntnis der Quellen und der bisherigen Literatur wie in den besten geschichtlichen Werken, die wir kennen. So entsteht im Leser die Sicherheit, daß er in diesem Werk die Wahrheit höre. Waas kann dann auch sozusagen mit dem kleinen Finger die Einseitigkeiten und Übertreibungen anderer Darsteller abtun. Zum ersten Mal begegnet uns bei Waas auch das Bemühen, aus der besonderen Frömmigkeit des Rittertums (Feudalisierung des Christentums) die Kreuzzüge zu erklären und dementsprechend aus dem Scheitern der Kreuzzugsbegeisterung das Sinken des Rittertums und die steigende Säkularisierung des Denkens herzuleiten. So werden Verzeichnungen der Kreuzzugszeit (Einfluß der wirtschaftlichen Gründe u. a.) beseitigt. Es erübrigt sich zu sagen, daß die Geschichte der Züge selbst, die Begegnung von Christen und Muselmanen, die Geschichte der Kreuzfahrerstaaten und der Ritterorden, die Wirkung auf Kultur und Recht ausführlich mit allen Licht- und Schattenseiten dargestellt werden. Man wird sagen können: wenn keine neuen größeren Quellensammlungen auftauchen, hat Waas im großen und ganzen die Forschung abgeschlossen.

H. Becher SJ

Runciman, Steven: Geschichte der Kreuzzüge. I. Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem. (424 S.) München 1957, C. H. Beck. Ln. DM 29,—.

Runciman, den Waas nicht mehr benutzen konnte, gibt eine glänzend geschriebene, vielleicht aber durch Einzelheiten allzu belastete Erzählung des ersten Kreuzzuges. Er vertraut zu sehr, wie auch Waas feststellt, den Angaben der östlichen diplomatischen und politischen Quellen und kennt oder berücksichtigt nicht die Seelenlage der westlichen Christenheit, insbesondere des Ritterstandes. H. Becher SJ

Disselhoff, Hans Dietrich: Cortés in Mexiko. (93 S.) München 1957, R. Oldenbourg. Kart. DM 3,20.

Der Verf. dieses Bändchens ist Direktor des Völkerkundemuseums in Berlin, kennt Mittel- und Südamerika durch verschiedene archäologische Expeditionen und hat 1953 eine große „Geschichte der amerikanischen Kulturen" herausgebracht.

Die Monographie über Cortés stellt uns die Helden der ersten großen kontinentalen Eroberungszüge in der Neuen Welt vor Augen. An der Spitze von 437 Fußsoldaten und 15 Reitern unternimmt er es, das große, kulturell blühende Aztekenland Mexiko für Spanien und die katholische Majestät zu unterwerfen. Seinen Erfolg verdankt er sicher zu einem ganz großen Teil seiner feldherrlichen Kühnheit und Tüchtigkeit, seiner Staatskunst und der Tapferkeit seiner Soldaten. Aber sein Ehrenschild ist doch auch befleckt durch List, Verrat und Grausamkeit und eine niedrige Habsucht. Als seinen Gegenspieler sehen wir zuerst Moctezuma oder Montezuma, den Großkönig der Azteken. Auf seiner Seite ist das Recht des Angegriffenen, des Getäuschten und Verratenen. Aber dieses Recht wird verdüstert durch den Qualm der blutigen Menschenopfer, die in prächtigen Tempeln den gräßlichen, gold- und edelsteingeschmückten Götzen des Landes unaufhörlich dargebracht wurden.

Da stehen sie einander gegenüber, in Tenochtitlan, der Hauptstadt des alten Mexiko: Cortés, der fragwürdige Träger des Kreuzes, der mühelos einen echten und unverwüstlichen Glauben an den Christus der Bergpredigt mit der skrupellosen Rücksichtslosigkeit eines Renaissancemenschen verbindet — und Moctezuma, „der oberste Vertreter einer Religion der Härte und Grausamkeit" — aber dabei in mancher Beziehung edler und vornehmer als die wilde, spanische Soldateska und ihr Führer. Eine seltsame Mischung der Gegensätze — die Geschichte ist voll davon. G. F. Klenk SJ

Rössler, Hellmuth: Napoleons Griff nach der Karlskrone. Das Ende des alten Reiches 1806. (95 Seiten) München 1957, R. Oldenbourg. Kart. DM 3,20.

Dieses Büchlein ist ein Musterbeispiel, wie man Geschichte gegenwartsbezogen darstellen kann. Was da gesagt wird, geht uns Heutige unmittelbar an. Der Umsturz, den die französische Revolution und ihr Erbe, Napoleon Bonaparte, über ganz Europa brachten, ließ dem mitteleuropäischen Raum im groben gesehen drei Möglichkeiten: das alte römisch-deutsche Reich gegen den brutalen Willen des Korsen, wenn nicht als funktionierendes politisches Gebilde, so doch als Rechtsidee und Rechtsinstitution über die Zeit der Fremdherrschaft hinweg in eine bessere Zeit hineinzuretten oder zweitens den Mann, der tatsächlich militärisch Europas Oberherr war und auch politisch die Vorherrschaft führte, mit den Insignien des alten Reiches zu bekleiden — Napoleon. Oder drittens die geschichtliche Kontinuität Mitteleuropas zu zerstören und an Stelle der Reichsidee den Staatsgedanken westlicher Prägung, der sowohl in Preußen als auch in Österreich schon Fuß gefaßt hatte, weiter zu verwirklichen und zu vollenden.

Der Kaiser der Franzosen wollte das zweite. Aber war es möglich, die Überlieferung der Karlskrone mit der Jakobinermütze zu vereinigen? Der Versuch mißlang.

Dem Hause Österreich muß man zugestehen, daß es nur unter dem rohesten Druck Napoleons auf seine römisch-deutsche Kaiserwürde verzichtete. Aber warum hat es nach Napoleons Sturz seine Ansprüche nicht erneuert und die erzwungene Abdankung nicht für nichtig erklärt? Was man an Gründen anführen mag — keiner ist unbedingt zwingend. Vom Bodensee bis zur Nordsee hofften viele hervorragende Männer und Frauen auf die Wiederkehr des Reiches. Es kam nicht; denn in der Wiener Staatskanzlei siegte nicht die Richtung der Stadions, sondern Metternichs. „Das deutsche Volk ... verlor seit 1806 den historischen Rahmen seiner sämtlichen Lebensäußerungen" und wurde damit auf die Bahn revolutionärer Neuanfänge gedrängt. Europa steht bis heute vor der ungelösten deutschen Frage. Und Österreich — es ist an seinem Rückzug aus dem deutschen Raum zugrunde gegangen. G. F. Klenk SJ

Hölzle, Erwin: Lenin 1917. Die Geburt der Revolution aus dem Kriege. (96 S.) München 1957, R. Oldenbourg. Kartoniert DM 3,20.

Als Einleitung zur russischen Tragödie vom Spätjahr 1917 bietet Hölzle mehrere Kapitel: Lenin in der Emigration; Die russische Märzrevolution; Briefe Lenins aus der Ferne. Besonders wichtig erscheint für Deutschland dabei das 4. Kapitel: Die deutsche Pforte. Lenin ist 1917 mit anderen Aufwieglern im plombierten Eisenbahnwa-

gen durch Deutschland gerollt. Die deutsche Regierung und Heeresleitung waren damit einverstanden. Man hat viel Wesens um diese Sache gemacht. Nicht mit Unrecht. Aber Hölzle stellt den nüchternen, geschichtlichen Sachverhalt fest: der Wagen Lenins rollte nicht nur durch Deutschland; er rollte auch unbeanstandet durch skandinavische Länder; denn Lenin kehrte über den Norden und Finnland ins „Haus seiner Väter" zurück. Ferner haben die Vereinigten Staaten von Nordamerika gleicherweise dem Genossen und zweiten Mann nach Lenin, Trotzki, aus den USA die Rückreise nach Rußland gestattet und die Engländer ihn zwar auf der Reise kurz gestellt, dann aber passieren lassen. Trotzki kehrte mit Dutzenden erfahrener Revolutionäre aus dem amerikanischen Exil in die Heimat zurück und wirkte beim bolschewistischen Umsturz entsprechend mit.

Was Lenin und seine Helfer zum Ziele geführt hat, ist erstens ein innerrussischer Grund: der Wunsch nach Frieden, den das hungernde und frierende und an den Fronten unglücklich kämpfende Volk hegte, und der nationalistische Kriegswille jener aristokratisch-bürgerlichen Oberschicht, die nach des Zaren Sturz regierte und für den Schrei aus der Tiefe taub blieb. Der zweite Grund für Lenins Erfolg: die bürgerliche Demokratie Kerenskis verband sich auf Tod und Leben mit den westlichen Demokratien. Am 6. April 1917 waren die Vereinigten Staaten in den Krieg eingetreten und stellten nicht nur wirtschaftlich und militärisch, sondern auch ideologisch den Kampf gegen die Mittelmächte auf eine weltweite Basis. Er wurde zum Kreuzzug der Demokratie gegen eine eingebildete Tyrannei. Amerikanischer und russischer Messianismus vereinten sich zur Erlösung der Welt. Aber die USA waren stark und unverbraucht, der russische Partner dagegen nunmehr am Weißbluten. Er ging zugrunde. Diese Verflechtung mit den USA ist nach Hölzle „die amerikanische Pforte" der bolschewistischen Revolution. G. F. Klenk SJ

Fuchida, Mitsuo-Okumija, Matasake: Midway. (258 S.) Oldenburg o. J., Gerhard Stalling. DM 14,80.

Zwei japanische Seeoffiziere berichten über die größte Seeschlacht der Weltgeschichte, in der sich die kaiserlich japanische und die USA-Flotte am 3./4. Juni 1942 im Pazifik gegenüberstanden. Eingehend werden die Vorbereitungen und der Aufmarsch der japanischen Flotte geschildert, die seit dem russisch-japanischen Krieg keinen Gegner mehr zu fürchten hatte. Alles wurde äußerst geheim gehalten. Doch gelang es dem amerikanischen Nachrichtendienst, den Plan zu entdecken. Dazu kam, daß die Japaner vom Mythos ihrer Unbesieglichkeit lebten und nicht wendig genug waren, moderne Methoden des Seekrieges in ihrer Marine einzuführen. So gelang es den klug zupackenden Amerikanern, die japanische Flotte im Mark zu treffen und damit dem Krieg im Pazifik eine entscheidende Wende zu geben. Das von den beiden Japanern nüchtern geschriebene Buch ist von Konteradmiral a. D. Siegfried Engel gut übersetzt.

O. Simmel SJ

Kirchengeschichte

Llorca, Bernardino SJ: Nueva visión de la historia del christianismo. 2 Bde. (1622 S. mit 164 Abb.) Barcelona 1956, Editorial Labor.

Einen neuen Weg der Kirchengeschichtschreibung versucht B. Llorca SJ, indem er in verschiedenen Teilen seines Werkes jeweils die Einzelwissenschaft für sich behandelt: die allgemeine Kirchengeschichte, die der Häresien, der Konzilien, des Dogmas, der christlichen Literatur und Theologie, der Archäologie und Kunst, der Liturgie, des Ordenswesens und der Missionen. Er bemüht sich die einzelnen Begriffe klar zu definieren, die verschiedenen Elemente zu bestimmen, und verfolgt dann die Entwicklung von der apostolischen Zeit bis zur Gegenwart. Es ist aber klar, daß bei einer solchen Behandlung die innere Verbindung der Lebensäußerungen der christlichen Religion zurücktritt und der gegenseitige Einfluß weniger erkennbar wird. Der Preis, mit dem er die größere Zusammenfassung und den Verlauf der einzelnen Gebiete erkauft, ist der Verzicht auf das geistige Gesamtbild der jeweiligen Epoche und der in ihr wirkenden Kräfte. So wird seine Darstellung mehr ein Überblick über die Tatsachen. Ob dieser Preis nicht zu hoch ist? Doch darf man ihm zubilligen, daß einmal der Versuch gemacht werden mußte und daß der Leser im Zusammenhang das Werden der einzelnen Lebensgebiete der Kirche kennenlernt. Besonders sei noch hingewiesen auf die vorzügliche internationale Bibliographie und die sorgfältigen Register. Die hervorragenden Personen erhalten eine eigene kurze Würdigung.

H. Becher SJ

Algermissen, Konrad: Kirchengeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. (577 Seiten) Celle 1955, J. Giesel. DM 24,80.

Die Kirchengeschichte von K. Algermissen, geschrieben in einer flüssigen und einfachen Sprache, ordnet den Stoff katechismusartig nach Fragen und Antworten. Das Bedeutungsvollste jeder einzelnen Zeit wird dadurch besonders klar und eindringlich. Hervorzuheben ist, daß ein Zehntel des gesamten Umfangs des Buches der Darstellung des 20. Jahrhunderts gewidmet ist.

H. Becher SJ

Gottschalk, Joseph: Kirchengeschichte. (288 S. mit 16 Karten und Faltblatt für Längs- und Querschnitte) Bonn 1956, Hanstein. DM 8,60.

Als Lehrbuch für die höheren Lehranstalten ist seit 50 Jahren das bei Hanstein erschienene Werk immer wieder, zuletzt durch J. Gottschalk verbessert worden. Umsichtig und allseitig, gut gegliedert, mit Hinweisen auf Quellen und Literatur versehen, hat es eine gewisse Vollkommenheit erreicht. Die äußere und innere Geschichte, Ausbreitung und Vertiefung des Glaubens sind in gleicher Weise behandelt. Allerdings, wenn man an die praktische Leistungsfähigkeit des Schülers, der so viele Fächer bewältigen soll, denkt, erscheint das Buch als zu umfangreich. Wer es versteht, im jugendlichen Menschen das Verlangen zu wecken, aus eigenem Antrieb sich in die Geschichte der Kirche zu vertiefen, der erst wird den jungen Katholiken den Wert dieses Buches entdecken lassen.

H. Becher SJ

Pfliegler, Michael: Dokumente zur Geschichte der Kirche. (738 S.) Innsbruck 1957, Tyrolia. DM 25,—.

In 2. Auflage gibt M. Pfliegler seine „Dokumente zur Geschichte der Kirche" heraus, die wie das Werkbuch von G. Hahn (vgl. diese Zs. 137 [1940] 237) das innere Leben, besonders aber den Kampf der Kirche gegen die äußeren Mächte bezeugen. Die neue Auflage ist wesentlich verbessert und bereichert, zumal durch Urkunden und Berichte aus den letzten Jahrzehnten und der Gegenwart (vgl. diese Zs. 134 [1938] 270). H. Becher SJ

Seppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste. Band 3. Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zu Coelestin V. (648 S.) München 1956, Kösel. DM 36,—.

— Bd. 4. Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. Neu bearbeitet von Georg Schwaiger. (527 S.) München 1957, Kösel. DM 33,—.

Der langerwartete 3. Band der Seppeltschen Papstgeschichte (Band 1 und 2 vgl. diese Zs. 158 [1956] 145) umfaßt die Zeit von 1046—1294, also die der großen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser, deren Einheit sich im Zeitalter der Ottonen so segensreich ausgewirkt hatte. Es ist auch die Zeit der klaren Erkenntnis vom Unterschied der geistlichen und weltlichen Macht, der allerdings erst später ganz geklärt wurde. Bei der Vielfalt der sich oft widersprechenden Quellen, bei der Verschiedenheit der Auffassungen der Historiker sind gerade diese drei Jahrhunderte in der Geschichtsforschung sehr umstritten. Mit großer Umsicht und dem unbedingten Willen zur Wahrheit, der die Schwächen und Fehlgriffe keiner Partei verkennt oder zu vertuschen sucht, ist Seppelt seinem Stoff gerecht geworden. Sowohl der Investiturstreit wie die Kämpfe Barbarossas und Friedrichs II. mit dem Papsttum erfahren eine wohl im allgemeinen endgültige Darstellung. Auch dieser Band zeigt, daß die Papstgeschichte weithin mit der abendländischen Geschichte verläuft, daß aber das Übergreifen des Papsttums auf das weltliche Gebiet der Kirche immer Schaden brachte. Man möchte wünschen, daß bei der Behandlung und Darlegung dieser Jahrhunderte überall dieser Band zu Rate gezogen würde. Seppelt hat seine Herausgabe nicht mehr erlebt. Man wird es dem Alter des verdienstvollen Geschichtsschreibers zuschreiben, daß er, abgesehen von einigen sprachlichen Härten, wohl die Vorgänge getreu, die geschichtlichen Mächte in ihrer Bedeutung und Verflechtung, die handelnden Personen in ihren Grundauffassungen darstellte, es aber nicht mehr vermochte, im Leser die Ergriffenheit für das zu wekken, was die Zeit und die Menschen begeisterte und niederdrückte und an das sie den letzten Hauch ihrer Kraft setzten. — Der 1941 zum erstenmal veröffentlichte 4. Band erfährt durch den Mitarbeiter und wissenschaftlichen Erben Seppelts eine sorgfältige Neubearbeitung. Abgesehen von kleineren stilistischen Verbesserungen handelt es sich hauptsächlich um genauere Formulierungen, die die neuere Forschung erlaubte, und um Erweiterungen, z. B. zur Beurteilung des kurialen Finanzsystems, zur Geschichte der Konzilien von Konstanz, Basel, dem Lateran, zur Würdigung von Nikolaus von Kues, Leo X., dem Abfall der englischen Kirche usw. Die Darstellung verbessert die z. T. allzu apologetischen Ausführungen der Pastorschen Papstgeschichte. Die Literaturangaben sind bedeutend erweitert und auf den Stand der Gegenwart gebracht. H. Becher SJ

Wucher, Albert: Kleine Papstgeschichte. (176 Seiten) Frankfurt 1957, H. Scheffler. DM 7,80.

Kurzdarstellungen sind heute beliebt. Diesem Verlangen Rechnung tragend, aber zuweilen mit allzu summarischen Urteilen, schrieb Wucher eine kleine Papstgeschichte, in der er nicht alle Päpste nennt (wie es das Lexikon der Päpste tut — (vgl. diese Zs. 158 [1956] 145), sondern die einzelnen Abschnitte der Geschichte herausarbeitet.

H. Becher SJ

Steinen, Wolfram von: Canossa, Heinrich IV. und die Kirche. (96 S.) München 1957, R. Oldenbourg. Kartoniert DM 3,20.

So anerkennenswert und geschichtlich be-

deutsam manche Gedankengänge und der Grundzug dieser Studie auch sein mögen — sie setzen einen reifen und urteilsfähigen Leser voraus. Für den Katholiken ergibt sich, daß der Verf. manches eben nur von außen gesehen hat und daß Gestalten wie Gregor VII. mit bloßen profangeschichtlichen Kategorien nicht befriedigend gedeutet werden können, auch nicht, wenn in diesen Kategorien religiöse und theologische Gehalte berücksichtigt werden. Wie schief die Deutung v. d. Steinens bisweilen geraten ist, verrät sein Urteil über die päpstliche Eidlösung (Gregor hatte die Untertanen Heinrichs von ihrem Treueid entbunden). Er sagt dazu: „... wenn eine Instanz da war, die die Untertanen oder auch die Vertragspartner von beschworener Treue entbinden konnte, so hieß das notwendig, daß für die Christen ein Element der Treulosigkeit in ihre Staatsdinge hineingelegt war ... Was in der Neuzeit Staatsräson und Machiavellismus heißt, hat seine erste Quelle in der Eidlösung Gregors VII." (61). Das sind ungeheuerliche Folgerungen; denn es geht ja hier nicht mehr darum, ob Gregor in bezug auf die Person Heinrichs im Recht oder Unrecht war, sondern um das Prinzip. Ist das Vorhandensein einer Instanz, welche von Eiden lösen kann, Quelle und Ursprung machiavellistischer Treulosigkeit? Doch nur, wenn jene Instanz unrechtmäßig ist oder ihr Amt mißbraucht. Und: gibt es dem Staat gegenüber keine Treue mit Vorbehalten, d. h. eine Treue, die voraussetzt, daß der Staat ein Rechtsstaat ist? Dann hätten die Männer des 20. Juli gegen Hitler unrecht gehabt und unrecht alle vergewaltigten Völker, die sich gegen Tyrannen erhoben.

G. F. Klenk SJ

Literaturgeschichte

Blöcker, Günther: Die neuen Wirklichkeiten. Linien und Profile der modernen Literatur. (371 S.) Berlin 1957, Argon Verlag. DM 13,80.

Günther Blöcker wählt, um das Wesen des gegenwärtigen Bemühens in der Dichtkunst zu ergründen, den Weg, in einzelnen Dichterbildnissen den Geist der Zeit zu zeigen. Im ganzen behandelt er 29 Dichter (10 amerikanische, je 6 deutsche und französische, 5 englische, 1 Iren und 1 Spanier). Es sei sogleich gesagt, daß keiner unter ihnen ist, zu dem der Christ ein rückhaltloses Ja zu sprechen vermöchte, ohne daß er deswegen ihr Bemühen und ihren Rang herabsetzen müßte; das läßt aber schon vermuten, daß Blöcker nicht aus einer Schau schreibt, die die Welt und den Menschen als Schöpfung Gottes betrachtet, und daß er nur einen Teil darstellt. Es hindert nicht, daß wir aus dem Reichtum seiner Kenntnisse und seines geistigen Temperamentes viel lernen können. Man muß ihm zubilligen, daß er die meisten seiner Autoren tiefer erörtert hat, als es bisher geschah. Allerdings sagt er auch vieles anders, als es die meisten Kritiker in einer durch stillschweigende Übereinkunft gebildeten Sprache ausdrücken. So ist manches Urteil nicht so neu, als es auf den ersten Blick scheint. Gleichwohl müssen wir erkennen, daß das neue Wort auch auf eine neue, ursprüngliche Erfassung der Gegenstände zurückzuführen ist. Die Sprachkunst des Verf. ist also unbestritten. Indessen ist es zugleich etwas beängstigend, mit welcher Sicherheit Blöcker an die einzelnen Dichter herangeht, um ihre Individualität auszusagen. Eine gewisse Unklarheit, die unserer Meinung nach zu einer falschen Einschätzung führt und die Begrenztheit der einzelnen Dichter nicht erkennen läßt — vom Fragwürdigen hören wir im großen und ganzen nichts —, entsteht dadurch, daß der Verf. allzusehr der Form verfallen ist.

Es ist zuweilen sozusagen gegen seine theoretische Grundüberzeugung, daß er sich bei einigen Dichtern fast ausschließlich mit dem Gehalt beschäftigt. Die neue Wirklichkeit, die die Gegenwartsdichtungen (mit Melville und Flaubert anhebend) ans Licht bringen wollen, ist die Totalität des Diesseitigen, das nicht gerade gottfeindlich, doch ohne Gott in sich steht. Daran ist etwas Wahres; schon die Scholastik nannte die einzelnen Wirklichkeiten „unveränderlich" und „ewig". Obwohl die Welt sozusagen vulkanisch beunruhigt ist, bemühen sich die Dichter, jeder auf seine eigene Weise, sie in ihrem Sein zu erfassen und als Ganzes darzustellen. Sie sind fast alle Feinde des einzelnen, des Fürsichstehenden, vor allem des Persönlichen. Ihnen ist nicht das „Ich", sondern das „Es" das Letzte. Wenn einmal vom subjektiv erfassenden Menschen die Rede ist, so wird er doch dem Kollektiv-Ich eingegliedert, in gewollter Selbstauslöschung (T. E. Lawrence), oder er betätigt seine Freiheit darin, daß er bewußt den Widerspruch der sinnlosen Welt mit dem allgemeinen uns eingeborenen Ordnungsverlangen erträgt (Camus). Die einzelnen Dichter unterscheiden sich hauptsächlich darin, daß sie die Berührung mit dem Wesen der Welt, ihr Ganzheitsstreben als Leistung des sinnlichen, pflanzenhaften Es, als animistische Allbeseelung, als spirituelle Bewältigung oder als naturwissenschaftliche Beherrschung ansehen, die einen im Rausch, die andern in der Nüchternheit der Tatsachenfeststellung. Blöcker irrt darin nicht. Wir werden vom christlichen Standpunkt aus dies alles als eine große Verirrung beklagen. Doch liegt das Positive des Buches darin, daß das ungeheure Suchen der Dichter ohne Gott einen in früheren Zeiten nicht so zu beobachtenden Drang zum Absoluten und Beständigen deutlich macht. Daß sie dabei im Grund dem Men-

schen feind sind und ihnen der Blick auf das Ewigpersönliche und die wahre Begegnung des Ich und Du, sei es Mensch und Gott, sei es unter den Menschen selbst, fehlt, ist zu beklagen. Den Ansatz zu einer Wende hält der Verf. bei Camus in der Zukunft für möglich, bei Musil hat er ihn übersehen.

H. Becher SJ

Pongs, Hermann: Im Umbruch der Zeit. Das Romanschaffen der Gegenwart. (395 Seiten) Göttingen 1956, Göttinger Verlagsanstalt. DM 16,80.

Hermann Pongs nennt sein Buch eine Kampfschrift. Sie ist aber nicht polemisch gehalten, sondern versucht eine Klärung nach echter Forschertradition. Die beiden Begriffe „Ambivalenz" und „Einfachheit" sind seine Ordnungsprinzipien. Unter Ambivalenz versteht er die aus der psychoanalytischen Forschung stammende Überzeugung, daß für den heutigen Menschen alle Werte in Frage gestellt sind, daß ein Zwiedenken unsere Zeit kennzeichnet. Einfachheit dagegen ist die Überzeugung von einer ganzheitlichen Welt. Sie ist entweder naiv oder sentimentalisch im Schillerschen Sinn und hat Beziehungen zur barbarisch-urtümlichen, bäuerlichen, heroischen Lebensauffassung. Weithin deckt sich, wenn wir die Werke selbst betrachten, diese Unterscheidung mit der von rein oder vorwiegend diagnostischen Romanen, der naturalistischen Beschreibung des menschlichen Chaos und solchen, die aus dem Glauben an den Sinn der Welt geschrieben werden. Auch in diesen gilt, was Pongs durch Bergengruen sagen läßt: „Es gilt wohl, das zerfallene Ich auch darzustellen, aber auch das heile und heilseinwollende. Die Spaltung des Ich ist eine große Bedrohung der Menschen, die sie nur mit ihrer intakt gebliebenen Substanz bekämpfen können" (116).

Die den Kritiker eines Kunstwerks immer bewegende Frage nach der Priorität von Form oder Gehalt beantwortet Pongs durch ein dem Buch vorgesetztes Wort Haeckers: „Dichter ist einer durch die Sprache zuerst, nicht durch die Sache, aber nur weil er die Sache zuerst will, nicht die Sprache; und weil er in Reinheit die Sache will, hat er die Sprache, und weil er die Sprache will, hat er die Sache: es ist die Vollkommenheit des Kreises, und jede Quadratur, die der Rationalismus wollte, reicht nicht hinan." Dies bestätigt auch der Blick auf die Dichtungen selbst, in denen sich die rein artistische Kunstbetrachtung anbietet, um eine Rettung aus der Ambivalenz zu versuchen. Für Pongs ist die Goethesche Kunst die höchste, da er das Obere Leitende vorwalten läßt, während die Ambivalenten das Untere Leitende, das verdrängte Unbewußte an die erste Stelle setzen. Die wahre Kunst sucht das Menschenbild an Urbildern zu erneuern. Deswegen fehlen auch nicht die Hinweise auf Shakespeare, Goethe, Stifter usw. Pongs behandelt die christliche Gegenwartsdichtung gesondert. Das scheint darauf hinzuweisen, daß er, obwohl er sie bejaht, die rein humane und humanistische Dichtung vorzieht.

Das Buch behandelt zumeist deutsche Werke, doch werden auch die Dichtungen der Ausländer (Joyce, Sartre, der französischen Renouveau catholique, Graham Greene, Melville, Faulkner, Hemmingway u. a.) wegen ihrer Bedeutung und ihres Einflusses untersucht. Unter den vielen Verfassern und Werken sind natürlich auch viele zweitrangige analysiert, an deren Stelle man andere setzen könnte. Es wäre falsch, den meisten einen Meisterrang zuzusprechen. Sie sind nur typische Erscheinungen. In der Bewertung der einzelnen wird man mit dem Verf. nicht immer einig gehen. So scheinen uns E. v. Salomon und Hans Fallada überschätzt zu werden. Das Grundlegende bei Carossa ist doch wohl nicht eine herkunftsmäßige katholische Haltung, sondern sein Humanismus und seine Goethenachfolge. Dagegen scheint es uns richtig zu sein, daß er Stefan Andres nicht unter die christlichen Dichter zählt, zu denen ihn z. B. Grenzmann rechnet. Der „Mann ohne Eigenschaften" Musils ist wohl nicht genügend gewürdigt. Pongs bleibt bei seiner Enthüllung des Fragwürdigen stehen, obwohl der Dichter durchblicken läßt, daß ihn sein Weg durch die Verwirrung zur Ahnung eines absoluten Weltgrundes führte.

Es ist wohltuend, wie Pongs, der sehr stark auf die unheimliche Anziehungskraft des Ambiguosen und seine Überbewertung durch die Kritik (Fritz Martini, Wagnis der Sprache) aufmerksam macht, doch in dem „Ernst der einfältigen Seelen", in der Erfassung der Ganzheit der Seelenkräfte die Hoffnung für die Zukunft sieht. So dichtete schon Raabe: „Das Ewige ist still, laut die Vergänglichkeit."

H. Becher SJ

Haas, Willy: Die literarische Welt. Erinnerungen. (316 S.) München 1957, Paul List. DM 15,80.

Eine Teildarstellung der Literatur der Gegenwart sind die Erinnerungen von Willy Haas, der zwischen 1925—1933 die von ebenso großem Beifall wie Widerspruch begleitete „Literarische Welt" herausgab. Haas ist Prager, Zeitgenosse von Brod, Werfel, Kafka, Rilke usw. und kann uns darum viel von den Bodenkräften und der geistigen Welt berichten, aus denen diese Dichter kamen (er sagt übrigens ein baldiges Ende des Weltruhms Kafkas voraus). Haas kam dann nach Berlin und lebte in der Welt des Films und des Literaturbetriebs bis zur Revolution des Jahres 1933. Als Beteiligter weiß er Wertvolles mitzuteilen. Sein Vertrauen auf das Ewige und Beständige ist groß. Es wurde in ihm bestärkt

durch seinen Aufenthalt in Indien und die Beschäftigung mit seiner Geisteswelt. Er lehnt aber Hofmannsthals Rede über das Schrifttum als den geistigen Raum der Natur mit ihrer Forderung nach Bindung unter das höhere Gesetz als Mittel gegen Auflösungs- und Zersetzungserscheinungen unserer Zeit ab (69). H. Becher SJ

Weber, Werner: Figuren und Fahrten. Aufsätze zur gegenwärtigen Literatur. (189 S.) Zürich 1956, Manesse Verlag. Fr. 13,—.

Erquickend sind die Aufsätze des bekannten Schweizer Kritikers Werner Weber, der sich dagegen wehrt, daß alles Unbegabte, Ungekonnte, Schwindelhafte, Verwirrte mit dem Anspruch, es gehöre zu dieser aperspektivischen Zeit, hervortrete und daß man die Mittelmäßigkeit Kunst nenne, wo sie doch nur Kunstlustbarkeit sei. „Daß Ausgerenktes diese Zeit sehr anfüllt, ist nicht abzustreiten. Aber es ist nicht allein da" (48). Man sollte nicht fürchten, in die Gartenlaube abzusinken, wenn man die modisch aufgestückten Kabinette der Greuel und der Uferlosigkeit verließe und jener heilig beschränkten Wahrheit den Platz erlaubte, wo das Heitere, Ordentliche, Sichere neben dem Schwarzen, Verworrenen, Grenzenlosen auch vorhanden ist. Drei Aufsätze zeigen noch besonders die Würdigung, die Dichter und Dichtung im Leben von Hamburg, Paris und London finden.

H. Becher SJ

Horst, Karl August: Die deutsche Literatur der Gegenwart. (280 S.) München 1957, Nymphenburger Verlagshandlung. DM 7,50.

Der Verf. lehnt eine monographische Darstellung ab, da sie zur Legende führe und die lebendige Auseinandersetzung verschweige. Er macht zuerst auf die Wandlungen des Romans im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts aufmerksam und sucht dann sozusagen eine politische Soziologie des Gegenwartsromanes aufzustellen. Die beiden folgenden Kapitel behandeln die Grundsituation der Lyrik heute und würdigen diese selbst. Ein Exkurs über die Lage des Dramas schließt das Buch ab. Obwohl sich H. auf die deutsche Literatur beschränkt, bringt er viele Autoren. Er behandelt sie nicht als Einheiten; selbst die Einzelwerke werden nur selten ausgiebig untersucht. Vielmehr nimmt er die einzelnen Themen, Thesen, Stoffe, Ideen, Motive vor, jeweils mit den verschiedenen Abwandlungen, die sie finden. So entsteht eine talmudische Vielfalt von Beobachtungen und Urteilen, die selbst den nicht ganz Unkundigen in Verwirrung bringt. Daß unsere Zeit chaotisch ist, daß sich die Weltschau auflöst, daß ein Prozeß der Entpersönlichung zu beobachten ist, wußten wir schon vor Lektüre des Buches. Horst ist wohl seiner Methode zum Opfer gefallen, die allen Gegensätzlichkeiten der Gegenwart gerecht werden wollte. Wer etwa die deutsche Literatur von 1800—1850 in der gleichen Weise beschriebe, würde ein ähnliches Chaos widerstrebender Tendenzen sichtbar machen.

So legt man das Buch eigentlich enttäuscht aus der Hand und bedauert, daß so viele treffende Einsichten und Formulierungen verlorengehen. Auch wer Gerechtigkeit üben will, kann nicht vom Rang absehen, der auch in der Gegenwart bei den einzelnen Dichtern und Schriftstellern festzustellen ist. H. Becher SJ

Schiel, Hubert: Clemens Brentano und Luise Hensel. Mit bisher ungedruckten Briefen. (152 S.) Aschaffenburg 1956, Pattloch. Ln. DM 12,—.

Bisher unveröffentlichte Briefe erlauben es, einiges aus dem Leben dieser beiden Personen genauer zu erkennen: Luise war kaum an der Bekehrung Brentanos beteiligt; er aber wirkte auf ihre Konversion ein; Luise sucht später das Liebesverhältnis zu verschleiern. Vielleicht geht Sch. in seinen Formulierungen zu weit. Gewiß war Luise nur eine der Brücken zur Rückkehr Brentanos zum praktischen Bekenntnis des Glaubens (was wohl auch immer angenommen wurde). Es war aber mehr ein vorübergehender Einfall des Dichters, protestantisch zu werden, um Luise heiraten zu können. Daß in ihrem Widerstand gegen diesen Plan ihr eigentlicher Beitrag zu Brentanos Bekehrung bestanden habe, scheint uns nicht richtig. Die Wirkung ihres Wortes, er sei doch katholisch und habe die Beichte und damit ein Mittel gegen seine Zerrissenheit, war doch ungleich stärker. Brentano hat sicher Luise bei ihrer Konversion beeinflußt; man darf sie aber vorher nicht allzu protestantisch nennen. Im Grund waren es mehr Vorurteile, die sie allmählich erkannte, als eigentümlich protestantische Unterscheidungslehren, wenn diese auch ihre Rolle spielten (Kirchenbegriff). Daß Luise später ihr Verhältnis zu Clemens zu verschleiern bemüht war, hat wohl seinen Hauptgrund in der Kindlichkeit ihrer Beziehung zu ihm. So drückt sie es aus, und so erweisen es auch ihre Briefe.

H. Becher SJ

Stöcklein, Paul: Der Dichter des Taugenichts. Eichendorffs Welt und Leben, geschildert von ihm selbst und von Zeitgenossen. Auswahl und Zwischentexte von P. S. und Inge Feuchtmayr. Mit 6 Zeichnungen von Emil Preetorius. (82 S.) München 1957, Süddeutscher Verlag. DM 3,—.

Daß man keinen dickleibigen Band zu schreiben braucht, um ein vollendetes Bild

eines Menschen zu vermitteln, dafür ist dies Büchlein ein Beweis. Aber vielleicht ist das auch nur bei denen der Fall, die bei aller ihrer Entwicklung immer ganz waren, und die, wenn sie Grenzen ihres Wesens zeigen, doch hinter dieser Grenze lautere Substanz haben, wo sich kein tückisches und unergründliches Niemandsland dazwischenschiebt. Vergessen seien auch nicht die scheinbar so mühelos dahingeschriebenen Zwischenbemerkungen des Herausgebers, die aber voller Gehalt und Adel sind, so wie es sich bei Eichendorff gebührt.

H. Becher SJ

Preitz, Max: Friedrich Schlegel und Novalis. Biographie einer Romantikerfreundschaft in ihren Briefen. Auf Grund neuer Briefe herausgegeben. (271 Seiten) Darmstadt 1957, H. Gentner. DM 16,—.

Noch ungleich wertvoller ist der durch 32 neue Briefe Friedrich Schlegels an Novalis herausgegebene Briefwechsel der beiden Freunde. Die Beziehungen der beiden sowie der Einblick in den ganzen Personenkreis und die Gedankenansätze der Freunde werden dadurch genauer und vielfältiger.

Zwar hat sich die Forschung heute mehr dem alten Schlegel und den dunklen Jahren des Pariser und Kölner Aufenthalts Friedrichs vor seiner Konversion zugewandt. Wir dürfen in Kürze wohl bedeutende Veröffentlichungen erwarten. Von dieser Sicht aus, aus der Erkenntnis des reifen Schlegel, werden auch die früheren Zeugnisse sich erst ganz in ihrer Tragweite enthüllen. Die Romantiker, besonders Friedrich, haben doch von Anfang an kritisch zu den philosophischen Großsystemen der Idealisten gestanden und sich fast mehr mit Philosophie als mit Poesie beschäftigt und aus beiden Geisteshaltungen, der poetischen und philosophischen, ihre Anschauungen gebildet.

H. Becher SJ

Schnackenburg, Hellmut: Maria in Dantes Göttlicher Komödie. (90 S. mit einem Bild) Freiburg i. Br. 1956, Herder. DM 9,80.

Man kann die Göttliche Komödie nicht nennen, ohne zugleich die religiöse Bedeutung der Frau hervorzuheben. Diese Erkenntnis verwertet der Vf. für sein Anliegen: Er zeigt einer Welt, in der die Frau eine ebenso weitreichende wie erschütternde Rolle spielt, das Bild der großen Frau der Offenbarung im Spiegel der Dichtung Dantes. Tatsächlich erscheint die verflachte moderne Auffassung von der Frau oder die Polemik gegen das neue Dogma von der Aufnahme Marias in den Himmel bei Nennung des Namens Dante gewichtlos. In seinem Werk verknüpft der Vf. die modernen Fragen des gläubigen Menschen mit der Welt Dantes und schafft so ein theologisch vertieftes Betrachtungsbuch, das vielen Freude bereiten wird.

H. Schade SJ

Homiletik

Duployé, Pie OP: Rhetorik und Gotteswort. (95 S.) Düsseldorf 1957, Patmos. DM 6,80.

Die Lesung des kleinen, aber gehaltvollen Büchleins, das die Übersetzung des französischen „Rhétorique et Parole de Dieu" enthält, regt an und auf! Der Prediger fühlt sich in seiner persönlichen „Krise der Predigt" getroffen, oder sie kommt ihm bei der rücksichtslosen Gewissenserforschung, die P. Duployé anstellt, erschreckend ins Bewußtsein. Aber auch der Laie, der die Krise der Predigt ganz allgemein zu spüren bekommt, ist begierig zu wissen, welche Lösung vom Verf. vorgeschlagen wird.

„Zwei Dinge weiß ich genau: 1. Es kann keinen Kontakt zwischen Christen geben, wenn nicht zuvor menschlicher Kontakt hergestellt ist. 2.... Die Sprache der Menschen hat mich meine Mutter gelehrt" (31). Das ist die Sprache, die zum Herzen geht: „nicht in Ideen spricht man zu den Menschen, man spricht zu ihnen in Bildern. Mit Ideen schafft man Klarheit, aber nur durch Bilder ergreift man den Menschen" (31). In der bildhaft-konkreten, lebensnahen Sprache muß das Wort Gottes den Zugang zu den Menschenherzen finden, und zwar vorab in der Gestalt jenes „vertraulichen Gespräches" an Hand der Bibel, das man Homilie nennt. Wir teilen die Freude von P. Duployé, daß innerhalb der Kirche nicht nur die Bibel neu entdeckt wurde, sondern auch die Homilie als persönliches Bibel-Gespräch ihren hervorragenden Platz im Wortgottesdienst der Kirche wiedergefunden hat. Doch bestehen zwei Bedenken: Kann jeder Prediger auf dem Instrument der Sprache bzw. der „heiligen Beredsamkeit" so ergreifend und kunstvoll spielen, wie es eben nur der — begabte — Dichter vermag? Und — setzt die eigentliche Homilie nicht eine Gemeinde voraus, die in tiefem, lebendigem Glauben das Wort Gottes willig aufnimmt? — Was dann, wenn unter Christen in vielen Gemeinden die Unwissenheit erschreckend groß, der Glaube schwach und das religiöse Leben bedenklich lau geworden ist? — Da fällt der Same einer Homilie auf zu harten Boden... Da muß der Acker der Herzen erst durch große thematische Predigten umgepflügt werden... Immer wieder muß erst der Glaube an Gott, an Christus, an die Kirche und an den erlösten Menschen wachgerufen und lebendig erhalten werden! Aber — sowohl in der großangelegten thematischen Predigt wie in der schlichten Homilie soll der Prediger als Mensch zum Menschen, vom Herzen zum Herzen sprechen, so persönlich wie möglich und so unpersönlich-universal wie möglich: zu dieser ursprünglich schöpferischen Beredsamkeit fordert das Büchlein von P. Duployé auf.

E. Haensli SJ

Der Tod Karls V.

HUGO RAHNER SJ

Am 21. September 1558 starb in der Einsamkeit von San Jerónimo de Yuste Kaiser Karl V. Mit ihm sank das alte Kaiserideal ins Grab der Geschichte. Karl legte die Krone des Abendlandes vor die Füße der göttlichen Majestät, so wie es Tizian auf dem Bild seiner unsterblichen „Gloria" dargestellt hat, jenem Gemälde, das der sterbende Kaiser für den Hochaltar von Yuste bestimmte: es war „der demütigste und doch stolzeste Ausdruck des kaiserlichen Lebensgefühls, der Gewißheit seiner Berufung durch Gottes allerhöchsten Willen, ... der Kaisertraum Dantes, der Glaube an eine göttliche Weltordnung mit Kaisertum und Papsttum je in ihrer Sphäre, beide voll höchster Verantwortung gegenüber der gesamten Christenheit. Nach dem Maße seiner Kräfte, aber mit vollkommenster Hingebung hatte dieser Mann im Sinne solcher Ideen seinen Lebensweg vollführt — immer ein Mensch und im täglichen Leben gebrechlich und schwach in Neigungen und Eigenwilligkeiten, aber in den bleibenden Zügen seines Wollens, in der Tapferkeit seiner Haltung doch zur historischen Figur geworden."[1]

Es ist schon unendlich viel geschrieben worden über diesen kaiserlichen Tod in Yuste. Aber kaum jemand hat noch den Versuch unternommen, aus den von den Historikern — auch Karl Brandi macht hier keine Ausnahme — meist unbeachteten Quellen der „Monumenta Historica Societatis Jesu" die letzten Jahre des Kaisers zu schildern und zu zeigen, wie die Jenseitigen und die Heiligen jener Tage von dem weltumwandelnden Verzicht Karls auf seine Kronen und von seinem seligen Tod gedacht haben. Und doch eröffnen sich uns gerade aus diesen Quellen die Blicke in die innerste Herzmitte des großen politischen Geschehens, das mit der Abdankung des Kaisers am 25. Oktober 1555 beginnt und mit dem Tode endet. Der Jesuit Francisco de Borja, einst Karls Jugendfreund und Vizekönig von Katalonien, deutet in seiner Grabrede auf den toten Kaiser in Valladolid etwas von diesem Geheimnis an: „Der Kaiser sagte mir oft, er habe seit seiner Jugend täglich eine Zeit dem Gebete gewidmet."[2] Das entspricht genau dem Bekenntnis, das der Kaiser

[1] *K. Brandi,* Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches I (3. Aufl.) München 1941, S. 551f.

[2] *P. Suau,* Histoire de S. François de Borgia, Paris 1910, S. 329 (aus der ungedruckten Biographie des P. Dionisio Vasquez, der Borja nach Yuste begleitete). — *O. Karrer,* Der heilige Franz von Borja, Freiburg 1921, S. 164.

als sein religiös-politisches Ideal schon im Mai 1543 an seinen Sohn Philipp weitergegeben hat: „Und darum, mein Sohn, ist es notwendig, daß Ihr Euch mit aller Kraft Gott anheimgebet, damit Er Euch die Gnade verleihe, ihm zu dienen und zugleich Ehre und ewigen Ruhm zu gewinnen ... und dazu ist das erste und wichtigste: Gott immer vor Augen zu halten, ihm alle Mühen und Sorgen darzubringen, Euch zu opfern und an sie völlig hingegeben zu sein."[3] Diese innerste Seite der Gottverantwortung aller Politik hat am Lebenswerk des Kaisers ein Historiker unserer Tage herausgestellt, wenn er von Karl V. schreibt: „Tief ins Leben verstrickt, aber immer als reuiger Sünder bis zur tiefsten Buße, hat Karl V. lebenslang versucht, im Gebet in das menschgewordene Wort Gottes hineinzuhören, und schließlich hat er dann erkannt, daß der Ort solchen Hörens nicht die Welt sei, nicht der Staat, sondern seine Kirche. Dieser Erkenntnis entsprechend hat er an seinem Lebensende gehandelt."[4] So sei hier versucht, aus den unbekannten oder doch meist übersehenen Quellen der Monumenta einige Züge zur religiösen Seite der Abdankung und des Todes des großen Kaisers nachzutragen.

Der Tod der irren Mutter

Kaiser Karl wußte zeitlebens — und er hat es in dem politischen Bekenntnis an seinen Sohn vom Jahre 1543 deutlich ausgesprochen —, daß er den Glanz und die Tragik seines nicht mehr zusammenhaltbaren Reiches vor allem dem Erbe seiner geisteskranken Mutter verdankte, die seit bald vierzig Jahren in der einsamen Schloßfestung von Tordesillas dahindämmerte. Mitten in den Zusammenbruch seines politischen Lebenswerkes, nach dem Verlust von Metz an die Franzosen, unmittelbar vor dem Religionsfrieden von Augsburg, während sich in dem von Gichtschmerzen gequälten Kaiser in Brüssel die Pläne zur Abdankung formten, kam aus Spanien die Nachricht vom Tode der Mutter. Er hatte sie zum letzten Mal im Januar 1542 in Tordesillas besucht und 1543 ihr Geschick seinem Sohn Philipp dringend ans Herz gelegt: „Wohl weiß ich, daß es nicht nötig ist, Euch zu befehlen, daß Ihr Sorge traget für den Dienst und die gute Behandlung der Königin, meiner Herrin. Denn dazu verpflichtet Euch das natürliche Gefühl. Ich bin auch sicher, daß die es so halten, die ihr dienen. Dennoch erinnere ich Euch daran, daß Ihr darauf haltet und es denjenigen ans Herz leget, denen diese Sorge obliegt."[5] Prinz Philipp hatte daher schon 1552 bei einer Erkrankung Juanas dem Jesuiten Francisco de Borja, der einmal (1523/25) Menino (Page) bei Juanas Tochter Catarina in Tordesillas gewesen war, den Auftrag gegeben, sich um das Seelenheil der Irren anzunehmen.[6] Denn diese hatte in ihrem

[3] *K. Brandi,* Die Testamente und politischen Instruktionen Karls V. (= Berichte und Studien XII zur Geschichte Karls V.: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, hist.-phil. Klasse 1935), Göttingen 1935, S. 47.

[4] *C. J. Burckhardt,* Gedanken über Karl V., München 1954, S. 21.

[5] Berichte und Studien XII, S. 57.

[6] MHSJ (= Monumenta Historica Societatis Jesu) Chron. II, 609; IV, 487. — Borg. III,

Wahn seit Jahren jegliche Betätigung der katholischen Religion verweigert. 1554 eilte Borja erneut nach Tordesillas, diesesmal auf die dringende Bitte der Königin Catarina von Portugal und Philipps, der ihn im Schloß von Pardo vom Wunsch des Kaisers unterrichtete.[7] Aus der Chronik des Jesuitenordens erfahren wir: „Um der Königin von Portugal und dem Prinzen Philipp zu Diensten zu sein, begab sich Pater Francisco nach Tordesillas, um zu versuchen, ob er in irgendeiner Form der Königin Johanna helfen könne. Er verbrachte dort zwei Monate, aber nur mit dem Erfolg, den Willen dieser Fürstlichkeiten erfüllt zu haben. Denn die Königin Johanna war völlig des Gebrauchs ihrer Vernunft beraubt."[8] Im Archiv von Simancas liegen heute noch die langen Berichte, die Borja an Philipp, sicher zu Handen des Kaisers, gerichtet hat.[9]

Diese Briefe gehören zu den erschütterndsten Dokumenten aus der Geschichte der religiösen Psychiatrie. Juana litt an einem typischen Verfolgungswahn. Ihre religiöse Apathie war die brennendste Sorge für den Kaiser und seine Geschwister, aber auch für Prinz Philipp, der sich eben zu der für die Politik des Kaisers ungeheure Möglichkeiten eröffnenden Hochzeit mit Mary Tudor von England rüstete. In seinen Gesprächen mit der irren Königin berichtete Borja von diesen Plänen und sagte ihr: „Was werden denn die Menschen in England sagen? Doch wohl dies: Wenn diese Königin lebt wie wir, ohne Messe, ohne Bilder, ohne Sakramente, dann dürfen wohl auch wir das gleiche tun. Denn, ist nicht in Sachen der katholischen Religion, was dem einen erlaubt ist, auch allen anderen gestattet?" Die Königin erwiderte: „Früher habe ich regelmäßig gebeichtet und kommuniziert, ich habe Messe gehört und Heiligenbilder gehabt... ich würde dies auch heute noch tun, aber jetzt steht es nicht mehr in meiner Gewalt, es zu tun, denn ich bin ganz verwirrt durch die Hofdamen und durch meine Umgebung. Früher, als ich zu beten anfing, rissen sie mir das Buch aus der Hand, machten Witze über mein Gebet, spuckten auf die Heiligenbilder und warfen Schmutzereien in den Weihwasserkessel. Sie machten sich am Altar zu schaffen und sagten, sie seien Seelen von Toten. Überall sind Hexen." Typischer Verfolgungswahn: „Wenn mich diese Gesellschaft der Hofdamen in Ruhe läßt, werde ich wieder beichten und kommunizieren." Und nun folgt in Borjas Bericht an Phi-

---

114. — Die hier verwendeten Abkürzungen sind: *Chron.* = Polanco, Chronicon Societatis Jesu I—VI (Madrid 1894—1898). — *Borg.* = Monumenta Francisci Borgiae I—V (Madrid 1894—1911). — *Lain.* = Monumenta Jacobi Lainii I—VIII (Madrid 1912—1917). — *Rib.* = Monumenta Petri Ribadeneira I—II (Madrid 1920—1923). — *Salm.* = Monumenta Alphonsi Salmerón I—II (Madrid 1906—1907). — *Nad.* = Monumenta Hieronymi Nadal I—IV (Madrid 1898—1905). — *Mixt.* = Epistolae Mixtae I—V (Madrid 1898—1901). — *Quadr.* = Litterae Quadrimestres I—VII (Madrid und Rom 1894— 1932). — *MJ I.* = Monumenta Ignatiana, Series prima (Briefe) I—XII (Madrid 1903—1911).

[7] Nad. I, 240; II, 26. — Brief der Königin Catarina an Borja vom 19. Februar 1555: Borg. III, 191f.

[8] Chron. IV, 585. — Zu den Besuchen Borjas bei Juana vgl. auch *A. Rodriguez-Villa,* La Reina Dona Juana la Loca, Madrid 1892, S. 161—172. — *Suau* a.a.O. S. 288—290. — *Ch. de Moüy,* Jeanne la Folle: Revue des Deux Mondes 149 (1898) S. 857—863. — *H. Rahner,* Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen, Freiburg 1956, S. 60; 176f.; 594.

[9] Borg. III, 161—167; 168—173.

lipp ein Stück von psychiatrischer „Therapie", das grauenvoll wirkt und nur durch die nüchtern klugen Randbemerkungen Philipps einigermaßen gemildert wird. Man spielt der Irren eine Komödie vor: die Hofdamen seien von der Inquisition verhaftet und weggebracht worden. Man läßt Exorzisten kommen, die mit Weihwasser gegen die Hexen vorgehen sollen, in den Gnadenorten Spaniens vom Montserrat bis Guadalupe wird für das Seelenheil der Königin gebetet. Zunächst zeigt sich ein Erfolg: Juana beruhigt sich, beichtet und legt das große Glaubensbekenntnis ab. Aber beim Anblick von ungewohnt neuen Altartüchern bricht sie in irrsinnigen Zorn aus, verweigert das Essen, und Borja kommt zum Schluß, hier könne nur ein Wunder die Heilung bewirken. „Ein Erfolg wäre für Seine Majestät den Kaiser sicher ein großer und beruhigender Trost", hatte er geschrieben, aber diesen Trost konnte man nicht nach Brüssel berichten.

Dafür kam der barmherzige Tod. In der Passionswoche 1555 mußte der Obersthofmeister der Königin, Marqués de Denia, einen Kurier nach den Niederlanden entsenden, die hohe Kranke sei am Sterben. Die spanische Regentin Juana, die von Ignatius kurz zuvor heimlich in seinen Orden aufgenommen worden war, ließ Borja rufen. Dieser kam am Freitag vor dem Passionssonntag, den 29. März, nach Tordesillas. Am Karfreitag, den 12. April 1555, starb die Frau, deren Erbe das Haus Habsburg groß und unglücklich gemacht hatte.[10] Es war ein lichter und seliger Tod. Ignatius in Rom, der einst als Page manchmal in der Feste Tordesillas gedient hatte, ließ sich genau berichten, und der Brief des P. Bustamente, der Borjas Begleiter war, ist das unmittelbarste Dokument über Juanas Tod, das wir kennen.[11] Ignatius war sich der politischen Bedeutung dieses christlichen Sterbens der Königin voll bewußt, las er doch in diesem Brief: „Die Majestät des Kaisers, der König von England (Philipp) und die Königin von Portugal sind verständigt worden; denn sie lebten beständig in der Sorge und Sehnsucht, Ihre Hoheit, die Königin, möchte doch das für die Königreiche so nötige öffentliche Bekenntnis ihres christlichen Glaubens ablegen." Borja selbst aber schrieb an den Kaiser am 11. Mai 1555 folgenden Brief:

„Geheiligte Kaiserliche Majestät! Durch den Kurier, den der Marqués de Denia am 10. April aus Tordesillas abgeordnet hat, um Eurer Majestät von der Erkrankung der Königin, unserer Herrin, Nachricht zu geben, habe ich Ew. Majestät ausführlichen Bericht erteilt über die Barmherzigkeit, die Gott unser Herr Ihrer Hoheit in ihrer Krankheit erwiesen hat. Denn wir alle, die anwesend waren, hatten den Eindruck, es sei Ihrer Hoheit eine ganz andere Einstellung zu den göttlichen Dingen geschenkt worden, als man das bisher an ihr gekannt hatte. Überdies ist ja auch der Schatzmei-

[10] Die Chronologie des Todestages der Königin ist bei den Historikern oft ungenau; selbst *Brandi* (I, 542) irrt mit der Angabe des 13. April. Die Quellen der MHSJ sprechen ganz klar: am Karfreitag den 12. April starb Juana: Chron. V, 546. — Borg. III, 212. — Mixt. IV, 613, Anm. 4.

[11] Mixt. IV, 612—618. — Chron. V, 546—549.

ster Arizpe der Bote, der Ew. Majestät von allem Bericht erstatten wird, als ein Mann, der immer große Sorge trug um das geistliche Wohl Ihrer Hoheit und der sich stets bemühte, alle Mittel anzuwenden, um in der Königin die Erinnerung an die Beziehungen zu Gott unserem Herrn wachzurufen. So habe ich nichts hinzuzufügen als den Ausdruck des Dankes an die göttliche Majestät für die tiefe Befriedigung, die man in diesen (spanischen) Königreichen über das selige Ende empfindet, das Ihrer Hoheit zuteil wurde. Ihre letzten Worte, wenig Stunden vor dem Hinscheiden, waren: ‚Jesus Christus der Gekreuzigte sei mit mir!' Der gleiche Herr bewahre und fördere die königliche und katholische Person Eurer Majestät und lasse sie wachsen in seinen göttlichen Gaben und Gnaden, so wie wir, Ihre Diener und Geistlichen, es erflehen. Aus Valladolid, am 19. Mai 1555, Eurer geheiligten kaiserlichen Majestät ergebenster und gehorsamster Diener, der die kaiserlichen Füße küßt, Francisco."[12]

Dieser Tod und der Bericht des Freundes konnten den müden Kaiser nur noch mehr bestärken, die lastenden Kronen seines mütterlichen Erbes niederzulegen und den Frieden zu suchen, den Borja schon lange gefunden hatte. Sagte er doch später einmal: „Was bedeutet eigentlich unser Verzicht auf die Welt, wenn wir ihn vergleichen mit dem, was Pater Francisco de Borja getan hat?"[13] Und so kam bald der Tag, an dem der Kaiser in das Heimatland der toten Mutter zurückkehrte.

Die Abdankung

Borja war schon früher als die politische Öffentlichkeit von diesen Plänen seines kaiserlichen Herrn unterrichtet. In einem Brief an Ignatius vom 31. Oktober 1554 hielt er dafür, man dürfe den Kaiser jetzt nicht mehr mit Bitten um die Förderung des Ordens belästigen, denn „man versichert hier ernstlich, Seine Majestät komme bald in diese seine ‹spanischen› Königreiche zurück, und so scheint es, man solle diese Fragen nicht mehr durch Briefe verhandeln, zumal mit einem Fürsten, dem die Regierung solche Lasten aufbürdet, und weil an seinem Hofe ‹in Brüssel› niemand ist, der die Sache für uns mit dem nötigen Nachdruck betreibt".[14] Im Juni des Jahres 1554 schlug der Erzbischof von Toledo Pater Francisco vor, sich in der Nähe von Yuste ein Eremitorium zu errichten, „wo die Patres Hieronymiten schon eine Wohnung für Seine Majestät bauen".[15] Die Welt hielt den Atem an, als der kranke Kaiser in der denkwürdigen Feier des 25. Oktober 1555 seine Herrschaft niederlegte. In der Chronik des Ordens schildert Polanco den Tag von

---

[12] Borg. III, 210f. — Im Archiv von Simancas steht notiert: „Del Duque de Gandía, Theatino." Man verwechselte damals die Jesuiten oft mit den Theatinern, vgl. Borg. III, 323.

[13] *Suau* S. 319. — *Pr. Sandoval,* Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos, II, Pamplona 1614, S. 830.

[14] Borg. III, 181.

[15] Borg. III, 173f.

Brüssel, über den er durch eine Reihe von Briefen genau informiert war: „Zuerst versammelte sich der Rat der Staaten, die zum Haus Burgund gehörten, vor der Königin-Regentin Maria und vor den Rittern vom Goldenen Vließ, das man im Volksmund Toison nennt. Der Kaiser ernannte Philipp zum Ordensoberhaupt. Dann verzichtete er am 25. Oktober zu Philipps Gunsten auf die Staaten und einige Tage danach übertrug er ihm die Königreiche von Spanien und das Übrige. Die Kaiserwürde übermachte er seinem Bruder Ferdinand. Er selbst rüstete sich zur Abreise, zusammen mit seinen Schwestern Eleonore und Maria." Im Dezember erfuhr Ignatius noch, der Kaiser gedenke „auf Weihnachten schon in Spanien zu sein, aber die Sache verzögere sich, und die Königin von England, die eine Armada zur Begleitung des Kaisers gerüstet hatte, habe diese zurückgezogen".[16]

Für die Kenntnis der innersten Seite dieses historischen Augenblicks ist es von tiefer Bedeutung, zu hören, wie ein Heiliger der katholischen Reform, Ignatius von Loyola, der zeitlebens mit dem letzten abendländischen Kaiser nicht in den so ersehnten Kontakt kam,[17] von der kaiserlichen Abdankung Kenntnis nahm. Ignatius war auf das tiefste beeindruckt und erfaßte mit scharfem Blick die politische und religiöse Bedeutung des Verzichts von Brüssel. In bewegten Worten schrieb er selbst und durch seinen Sekretär Polanco an zwei Freunde am Kaiserhof, Pedro de Zárate und Alessio Fontana: „Der Kaiser gibt seinen Nachfolgern ein seltenes Vorbild. Denn während andere gerne ihr Leben verlängern würden, um sich an der Staatsgewalt zu erlaben, gibt er sie schon zu Lebzeiten auf. Er erweist sich damit als ein wahrhaft christlicher Fürst. Denn weil er deutlich sieht, daß er den Mühen seiner Königsherrschaften nicht mehr gewachsen ist, gibt er demjenigen, der diese Last nun auf seine Schultern nimmt, auch die Ehre."[18] „Möge es Christus gefallen, ihm glückliche Heimfahrt zu verleihen — und die Gnade, den Rest seines Lebens zu Gottes großem Dienst zu verwenden. Hat er doch so großherzig die Herrschaft über so viele Staaten drangegeben, weil er die Last nicht mehr zu tragen vermochte. Seltenes Beispiel! Wenige werden es nachahmen, obwohl viele es nachahmen sollten."[19] „Wahrlich, die Welt kann Gott unserem Herrn nicht genug Dank sagen für ein solches Beispiel, das man so wenig glauben würde, sähe man es nicht vor sich! Hängen sich doch die Menschen für gewöhnlich an viel geringere Erdendinge."[20] „Gebe Gottes höchste Güte dem Kaiser nun auch die Freiheit, die er sich ausbedungen hat, die Freiheit, Gott ungeteilt zu dienen. Gott mache ihn reich an den Gü-

[16] Chron. V, 314f.

[17] Chron. I, 114; II, 42f.; VI, 633. — Briefe des Ignatius an Kaiser Karl: MJ I, 6, 421f.; I, 12, 257—259. — Vgl. *H. Rahner*, Briefwechsel S. 35—38. — Ignatius sandte an den Kaiser die Bulle ‚Exposcit debitum' Papst Julius III. und das Exerzitienbuch, das Karl mit großer Freude aufnahm: MJ I, 3, 386; Chron. II, 235. — An Borja schrieb Ignatius, man möge den Kaiser für das Römische Kolleg um Geldhilfe bitten: „Nachdem Seine Majestät so viel Geld aufgewendet hat, um die Religion in Deutschland mit materiellen Waffen zu unterstützen, wäre es nicht viel, wenn er einiges Geld auf geistliche Waffen verwendete, die erfolgreicher sein dürften für das Ziel, das er anstrebt": MJ I, 9, 614. — Lain. VI, 135.

[18] MJ I, 10, 269. [19] MJ I, 10, 270. [20] MJ I, 11, 5f.

tern des Geistes, in dem Ausmaß, als er so reichen irdischen Besitz verlassen hat. So entspricht es Gottes unermeßlicher Freigebigkeit. Mit Recht fühlen wir alle uns getröstet, eine solche Tat in unseren Tagen zu erleben."[21]

Das war das geistliche Wort, das ein Heiliger zum Verzicht des Kaisers zu sagen hatte. Aber Ignatius sah auch ebenso scharf die politische und kirchliche Bedeutung des Verzichts von Brüssel: mit König Philipp begann eine neue Zeit. Und so schreibt er in einem lange bedachten Brief an den neuen Herrscher:

„Wir haben hier die Kunde erhalten von der durch Seine Majestät den Kaiser, unseren Herrn, zugunsten Eurer Majestät ausgesprochenen Verzichtleistung auf die Länder von Niederdeutschland und auf die Staaten hierzulande ⟨Neapel und Sizilien⟩. Alle Ihre Diener haben darob große Tröstung empfunden: sowohl über das heilige Vorbild, das die Kaiserliche Majestät dabei gab, als auch darüber, daß, wie wir hoffen, der göttlichen Güte ein Dienst erwiesen werde, indem diese Staaten sich nun in den Händen Eurer Majestät befinden. Wir beten dafür in unseren armen Opfern und Gebeten unaufhörlich. Aber nicht nur darin, sondern auch in allen anderen Belangen darüber hinaus, die unserem geringen Können entsprechen, möchten wir mit aller Kraft Eurer Majestät zu Diensten sein in unserem Herrn, so wie es unserer Berufung entspricht. Nun sind wir überzeugt, daß es für den Dienst Gottes und für denjenigen Eurer Majestät gut wäre, wenn einige Männer aus unserer geringsten Gesellschaft, die von niederländischer Herkunft und Sprache sind, in jenen Landen die Fähigkeiten verwenden könnten, die unser Herr ihnen gegeben hat, in den Niederlanden, die durch die nachbarlichen Beziehungen zu Deutschland mehr als andere Länder anfällig sind für die gottbeleidigenden Glaubensgefahren und für die Auflehnung gegen Eure Majestät."[22]

Das war fast wie ein Prophetenwort, wenn man an das Schicksal der spanischen Niederlande unter der Herrschaft König Philipps denkt. Ignatius und der Kaiser haben diesen Zusammenbruch nicht mehr erlebt. Aber der Heilige in Rom, der von Laynez aus Augsburg genau von der kirchlichen Lage in Deutschland unterrichtet war,[23] sah klar: der Verzicht des Kaisers, der Religionsfriede von Augsburg, der heimlich glimmende Brandherd in den Niederlanden: das alles bedeutete den Untergang der kaiserlichen Ideale, für die Karl V. zeitlebens gekämpft hatte. Genau acht Tage nach dem Tode des Ignatius rüstete sich am 8. August 1556 der müde Kaiser zur Heimfahrt nach Spanien. Eine Welt sank ins Grab.

---

[21] MJ I, 11, 23.

[22] MJ I, 10, 32—34, Brief vom 23. Oktober 1555. Das Datum kann nicht angezweifelt werden, obwohl die feierliche Verzichtleistung erst am 25. Oktober stattfand; denn die Vorbereitungen dazu dauerten schon seit dem Frühjahr 1555.

[23] Lain. I, 269. — Wie Ignatius die politische Lage zu Beginn 1556 beurteilte, geht aus der kühnen Anordnung hervor, für den zwischen dem Kaiser und Frankreich abgeschlossenen Waffenstillstand von Vaucelles (Brandi I, 544) am 23. Februar 1556 ein Tedeum singen zu lassen: MHSJ Polanci Complementa (Madrid 1917) II, 583. Wie der Papst über Vaucelles dachte vgl. bei *L. von Pastor,* Geschichte der Päpste VI (Freiburg 1913) S. 399f.

Der Tod in Yuste

Am 28. September landete die Flotte des Kaisers in Laredo. Nach den festlichen Empfängen und nach der Begrüßung seiner Tochter, der Regentin Juana, und seines Enkels Don Carlos begab sich Karl in das Schloß des Don Fernando Alvarez de Toledo, Grafen von Oropesa, in Jarandilla, da die in der Nähe liegende Kaiservilla von Yuste noch nicht eingerichtet war. Hier, und nicht in Yuste, traf sich der Kaiser am 19. und 23. Dezember mit seinem dringlich aus Alcalá herbeigerufenen Freund, dem Jesuiten Francisco de Borja, dessen Vorbild auf ihn einen so tiefen Eindruck gemacht hatte.[24] Über den Hof der Este in Ferrara kamen davon die ersten Gerüchte an die Kurie des Jesuitengenerals. Der Sekretär Polanco berichtet darüber: „Aus Ferrara schreibt man uns, was dort bei Hof phantasiert wird: daß der Kaiser nach dem Pater Francisco geschickt habe, um sich seiner zu bedienen, oder, wie man es in Ferrara ausdrückt, um sich von ihm geistlich leiten zu lassen. Hier glaubt man das nicht."[25] Aber die große Welt, die in ganz Europa von dem kaiserlichen Geheimnis in Jarandilla zu tuscheln begann, glaubte es. Man wollte wissen, der Kaiser habe verlangt, Borja möge zu den Hieronymiten[26] oder zu den Kartäusern[27] übertreten, um ständig in seiner Nähe bleiben zu können. Ja, in der Ordenschronik steht der erstaunliche Bericht: „Es erhob sich auch das falsche Gerücht, Kaiser Karl V. wolle in die Gesellschaft Jesu eintreten. Dieses Gerede entstand daraus, daß der Kaiser nach dem Verzicht auf seine Königreiche und auf die Kaiserwürde in seiner Einsamkeit freundschaftlich mit Pater Francisco de Borja verkehrte."[28] Der Dominikaner Melchior Cano fand es damals als „keinen üblen Scherz", daß sich der Kaiser angeblich den Geistlichen Übungen des Ignatius unterziehen wolle.[29]

Übrigens war man an der Generalskurie der Jesuiten in Rom bald über alles genau informiert. Pedro Ribadeneira berichtete nach Brüssel an den Grafen von Feria, den Günstling Philipps II., von den beiden Besuchen Borjas in Jarandilla: „Ohne Zweifel haben Euer Herrlichkeit schon erfahren, daß jener Herr ⟨der Kaiser⟩ den Pater Francisco zu einem Besuch aufforderte und sich mit ihm eingehend unterhielt. Ich weiß aber nicht, ob Sie genaueren Bericht darüber haben, was da vor sich ging. So will ich hier nur das Ergebnis mitteilen. Der Kaiser sagte mit Nachdruck: ‚Wie konnte man mir mit so

---

[24] Über die Besuche Borjas beim Kaiser vgl. *Suau* S. 314—329. — *P. L. Gachard,* Retraite et mort de Charles-Quint au Monastère de Yuste, Brüssel 1854, I, S. 74; II, 253 bis 255; 368—370. — *G. von Schwarzenfeld,* Karl V., Ahnherr Europas, Hamburg 1954, S. 326—328.

[25] Salm. I, 142. — Man wurde aber an der Kurie der Jesuiten in Rom bald genauer über die Besuche in Jarandilla unterrichtet: Mixt. V, 559 f. — Mixt. V, 580 f. (wo übrigens bereits der Irrtum steht, die ersten Besuche hätten in Yuste stattgefunden).

[26] *Suau* S. 318, Anm. 1 (aus einem von Vasquez noch gekannten, inzwischen verlorenen Brief der Regentin Juana an Borja).

[27] Lain. II, 20.

[28] Chron. VI, 193. — Lain. I, 647.

[29] In einem Brief an den Beichtvater Juan de Regla in Yuste: Cartas de San Ignacio II, Madrid 1875, S. 500. — Vgl. *H. Rahner,* Briefwechsel S. 38 und 569.

viel Lügen kommen?' Und er begann gute Winke zu geben für den Fortschritt der Unternehmungen der Gesellschaft Jesu, als ein Mann, der andere Gedanken und Affekte als früher hegt. Gepriesen und gelobt sei unser Erlöser, der so die Herzen wandeln kann und der Wahrheit solche Kraft gibt!"[30] Und so konnte denn auch der Ordenssekretär Polanco den in Neapel von tausend Gerüchten beunruhigten Pater Salmeron beschwichtigen. Dieser hatte es dort mit der Mißgunst der Vizekönigin, Herzogin von Alba, zu tun und hatte in Rom angefragt: „Man hat hier in Neapel Briefe erhalten, laut denen Pater Francisco de Borja bei Seiner Majestät dem Kaiser weilt, und er allein habe dort freien Zutritt und freien Abgang. Das wurde auch jener bewußten ‚großen Dame' berichtet, und diese hat herumgeredet, das sei falsch und gegen alle Tatsachen, denn der Kaiser hege gegen die Gesellschaft Jesu große Abneigung."[31] Polanco antwortete ihm: „Es ist wahr: Pater Francisco war beim Kaiser, der ihn zum Besuch aufforderte und sich des langen mit ihm besprach. Er wurde über viele falsche Angaben, die man ihm gemacht hatte, informiert, und einer unserer Patres, der aus Spanien kam, berichtete, der Kaiser habe sich mit der Hand an die Stirn geschlagen und mit Entrüstung über die falschen Zuträger gesagt: Bis zu mir also kommen sie mit solchen Lügen!"[32] Den intimsten Einblick in diese geistlichen Gespräche von Jarandilla, die für den weltmüden Kaiser so bezeichnend sind, erhalten wir durch den in den Namen seltsam verschlüsselten Bericht, den Borja am 28. Dezember 1556 an den Ordensvikar Laynez sandte:

„Der Vater von Mateo Sanchez ⟨Karl⟩ schickte nach dem Herrn Raphael Saa ⟨Borja⟩ mit dem Befehl, ihn zu besuchen. Raphael war zwar weit entfernt, aber er gehorchte sofort und informierte ihn in allen Einzelheiten über das Wesen der Gesellschaft Jesu, gegen die er nicht eben günstig eingestellt war, und dies als Folge übler Berichte, die man ihm zugetragen hatte. Er wurde von einem Wort zum anderen so zufriedengestellt, daß er keine Zwischenfrage noch einen Widerspruch einschob. Ich schreibe dies der großen Kraft zu, die Gott der Wahrheit und der lauteren Offenheit mitgegeben hat. Und so zeigte sich der Vater des Mateo Sanchez ungemein zufriedengestellt und er war erstaunt über das, was man ihm zu berichten gewagt hatte ... Sie hielten mehrere Gespräche von je mehr als drei Stunden über Fragen des Dienstes Gottes. Dafür zeigte er sich ungemein offen und beweist deutlich, wie sehr er erleuchtet und berufen ist von der göttlichen Güte, um sich nun ganz dem Dienst dessen hinzugeben, der da ist ‚omnia in omnibus'. Er besprach sich mit Raphael über alle seine Probleme, seine Pläne, seinen Gesundheitszustand, über Haus und Verwandte und Rechtsfragen — und über den Frieden mit Gott seinem Herrn, den er in allem zu finden sich sehne."[33]

---

[30] Rib. I, 225.
[31] Salm. I, 180. — Chron. VI, 247f.; 257f.
[32] Salm. I, 182.
[33] Borg. III, 271—273.

Die beiden Weltflüchtigen mögen sich auch an die gemeinsam verbrachten Jahre des eleganten Hoflebens zurückerinnert haben (1528—1539), wo sie in Musik und Reitkunst wetteiferten.[34] Jedenfalls notierte sich der Hofmeister Luis Quejada damals eine Bemerkung des Kaisers: „Francisco hat sich sehr verändert seit der Zeit, da er noch Marqués von Lombay war."[35] Jetzt war das alles dahingeschwunden, und nur die ewigen Dinge waren ihnen treu geblieben. Die Gespräche von Jarandilla waren von jener herben Absage an die Welt erfüllt, wie sie Borja schon am 15. Januar 1551 dem Kaiser zu schreiben sich erkühnte, als er ihn um die Genehmigung bat, öffentlich in die Gesellschaft Jesu einzutreten: „Gott hat Eurer Majestät den Sieg über Ungläubige und Häretiker gegeben — möge er Ihnen auch den Sieg über die Angriffe und Leidenschaften des alten Menschen verleihen, wenn es darin noch etwas abzutöten und zu besiegen gibt. Gott entzünde und entflamme in Ihnen das liebende Andenken an das Leiden Christi, damit Sie mit dem Apostel sagen können: ‚Ferne sei es von mir, mich zu rühmen, es sei denn im Kreuze.' Wer das einmal verkostet hat, dem wird das Kreuz zur Freude und die Lüste werden ihm zu einem größeren Kreuz; er schmeckt die Süße der Mühen und er weint, wenn er sich ohne Last und Schmerzen fühlt. Er, der diese Schmerzen am Kreuz auch für Eure Majestät so inniglich erlitten hat, möge Eure Kaiserliche Person schützen."[36] Kaiser Karl hat in den Jahren von 1551 bis 1556 noch den ganzen Zusammenbruch seiner politischen und auch seiner kirchlichen Ideale bis zur Neige verkosten müssen, ehe er reif war für solche Worte seines aszetischen Freundes.

Ja, nicht einmal in Yuste, wo der Kaiser im Februar 1557 die mit köstlichen Kunstwerken ausgestattete Klostervilla bezog, war der Geist des vornehmen Einsiedlers nur den Dingen des Jenseits zugewandt. Er blieb auch in Yuste durchaus der Kaiserliche Herr seines Hauses und der Politik seiner kleineren Erben. Es besteht kein Zweifel, daß sich Karl und Borja schon in Jarandilla auch an die für Borjas religiöse Entwicklung so entscheidenden Ungnade erinnerten, die des Kaisers Schwester, Königin Catarina von Portugal, bei der Bestellung des Hofstaates ihrer mit Philipp II. sich vermählenden Tochter Maria 1543 über das Ehepaar Borja hatte fallen lassen.[37] Freilich gestaltete sich später, sicher als ausdrückliche Gutmachung, das Verhältnis zwischen der Königin und dem Jesuiten Borja bei dessen Aufenthalt am Hof zu Lissabon (1553) um so herzlicher.[38] So beorderte der Kaiser im Juli 1557 den geistlichen Freund zu sich nach Yuste, um ihn in langen Gesprächen in seine dynastischen Pläne der paniberischen Politik einzuweihen. Es ging um das Schicksal seiner beiden Enkel, des spanischen Don Carlos und des portugiesischen Thronerben Sebastião, dem nach dem Tode seines Großvaters,

[34] *O. Karrer,* Borja S. 11—18. — *Suau* S. 46—61.
[35] *Gachard* I, S. 74. — *Suau* S. 318, Anm. 2.
[36] Borg. III, 64.
[37] *O. Karrer,* Borja S. 55—59.
[38] *O. Karrer,* Borja S. 134f.

König João III. am 11. Juni 1557 die Krone zugefallen war, die von Brasilien bis zu den Molukken gebot. Königin Catarina sollte dazu gebracht werden, im Namen ihres noch minderjährigen Enkels für den Fall von dessen frühem Tod in das Erbrecht des Don Carlos einzuwilligen.[39]

Das war die letzte diplomatische Großaktion des alternden Kaisers: Iberien und die neue Welt in Ost und West hätten sich im Enkel, der seinen Namen trug, vereinen sollen. Kein anderer als der Herzog-Pater mit dem Namen Borja war geeigneter, dafür am Hof in Lissabon den Unterhändler zu spielen, und Borja konnte diesem Befehl seines Kaisers nicht ausweichen. Seine Briefe an Karl aus Lissabon vom 6. und 12. Oktober 1557[40] weckten in Karl noch einmal tausend habsburgische Hoffnungen auf, wie uns sein eingehender Bericht an Philipp II. bezeugt.[41] Der Tod bewahrte ihn davor, den grauenvollen Zusammenbruch dieser Pläne der felix Austria in den beiden Enkeln mitzuerleben, in denen das Erbe der irren Urgroßmutter von Tordesillas geisterte: Don Carlos ging in seiner Haftzelle zugrunde (Juli 1568), Don Sebastião verschwand auf dem Schlachtfeld von Marokko (August 1578). Wie ein Nachtmahr liegt es für den wissenden Historiker über der Einsiedelei von Yuste, als Borja dort im Dezember 1557 dem beglückten Kaiser von dem Erfolg seiner Legation berichtete. Es war das letzte Mal, daß er seinen kaiserlichen Herrn in diesem Leben sah. An den Ordensgeneral schrieb Borja, ohne das Staatsgeheimnis seiner Sendung zu berühren, am 23. Dezember 1557:

„Vergangener Tage wurde ich zu S. Majestät dem Kaiser befohlen und war in Yuste. Ich erhielt Befehl, dortselbst Wohnung zu nehmen: und das war eine Gnade und ein Zeichen der Freundschaft, das sonst niemand zuteil wird, nicht einmal seinen engsten Vertrauten. Der Kaiser gab mir Beweise, wie sehr er die Liebe und das Verlangen anerkennt, mit denen ich ihm immer gedient habe und diene. Und um meine Beschämung über so viel Zuneigung, die er mir entgegenbringt, noch zu steigern, schickte er mir aus seiner eigenen Armut ein Almosen mit der Verpflichtung, es auf jeden Fall anzunehmen, indem er hinzufügte: ‚Wenn ich mehr besäße, hätte ich mehr gegeben, als armer Mann gebe ich darum jetzt ein wenig an einen anderen armen Mann.' Das ist ein Zeichen seiner Liebe, und er möchte sie durch dieses äußere Zeichen im Werk kundgeben. Um der Liebe Gottes willen, hochwürdiger Vater, gedenken Sie des Kaisers im Gebet und befehlen Sie das auch den anderen Patres, daß sie unseren Herrn anflehen, es möge die Göttliche Majestät den Kaiser in immer wachsenden Gnaden und Gaben voranschreiten lassen — so wie ihm Gott eine wirkkräftige Sehnsucht gab, die Einsamkeit aufzusuchen und um

[39] Zu der diplomatischen Mission Borjas nach Portugal vgl. *Brandi* I, S. 548f.; II, S. 404. — *Suau* S. 321—328. — *M. Mignet,* Charles-Quint, son abdication, son séjour et sa mort au monastère de Yuste, Paris 1854, S. 500. — *Fr. Rodrigues,* História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal II, Porto 1931, S. 487—493.

[40] Borg. III, 304—310.

[41] Borg. III, 305, Anm. 2. — *Gachard* II, S. 366—368. — *Suau* S. 326—328.

die Dinge des Geistes besorgt zu sein, zum Vorbild für seine Königreiche jetzt und in der Zukunft."[42]

So kam das Jahr 1558, das große Sterbejahr der Kinder der wahnsinnigen Königin Juana. Borja schrieb damals: „Es scheint ein Jahr der Könige und der großen Herren zu sein — so viele sind in ihm ins andere Leben fortgegangen."[43] Im Februar starb Königin Eleonore, im Oktober Königin Maria, die beiden getreuen Schwestern, die mit dem Kaiser in die spanische Heimat der Mutter gekommen waren. Im November folgte ihnen Mary Tudor, die unglückliche Nichte Juanas, und mit ihr sank die Hoffnung auf Englands Rückkehr zur Kirche ins Grab — dieses Phantom, das nur drei Jahre zuvor noch den Kaiser und den Papst und alle Großen, auch Ignatius von Loyola, begeistert hatte und von dem der portugiesische Infant Don Luis damals selbst nach Indien den strahlenden Bericht sandte: „Was der Kaiser und seine Kriegsheere in so viel Jahren in Deutschland nicht zustande brachte, geschah in England in weniger als einem Jahr durch eine einzige Frau."[44]

Mitten unter diesen Toten steht der Kaiser. Sein Sterben in Yuste ist das Ende einer Weltzeit und ist von jenem Wehen der Ewigkeit umgeben, das wir schon in den geistlichen Gesprächen mit Francisco de Borja verspürt haben. Schrieb doch Borja aus Valladolid, dem Hof der Regentin Juana, nach Rom: „Es hat hier im Palast tiefen Eindruck, ja Furcht hervorgerufen, zu sehen, wie innerhalb von sechs Monaten die drei Kinder der größten Könige auf Erden dahinstarben. Gefalle es Gott, sie im Himmel zu Königen zu machen, wie ich es von der Göttlichen Majestät erhoffe."[45]

Die letzten Wochen des dahinsiechenden Kaisers waren überschattet von der Entdeckung protestantischer Bewegungen im Herzen Spaniens. Es „berührten ihn bis zum letzten Atemzuge noch jene schwersten Fragen der Christenheit, an denen er in Deutschland gescheitert war".[46] Und in seinen Ohren gellten die angedrohten Bannflüche, die ihm ob seiner Abdankung und wegen der Italienpolitik Philipps II. der leidenschaftliche Papst Paul IV. nach Yuste entgegengeschleudert hatte.[47] War doch einer der spanischen Neuerer sogar sein einstiger Hofkaplan Augustin de Cazalla, der mit ihm neun Jahre lang in Deutschland gewesen war.[48] Karl hätte seine lebenslange Politik und sein Herz verleugnen müssen, wenn er im letzten Codizill zu seinem Testa-

[42] Borg. III, 321f. — Aus Rib. I, 289 erfahren wir, daß das Almosen des Kaisers 200 Dukaten betrug; seine Apanage in Yuste belief sich auf jährlich 20000 Dukaten (Brandi I, 547).

[43] Borg. III, 417.

[44] MHSJ Documenta Indica (Rom 1954) III, 265.

[45] Borg. III, 405.

[46] *Brandi* I, S. 550.

[47] *L. von Pastor*, Geschichte der Päpste VI, 408f.; 411f.; 427. — Am Karfreitag 1557 ließ man auf Befehl des Papstes in der Liturgie den Namen des Kaisers aus: Pastor VI, 430.

[48] Zu Cazalla vgl. Borg. III, 509f. — *M. Menéndez y Pelayo*, Historia de los Heterodoxos españoles II, Madrid 1880, S. 318. — Über die Lutheraner in Sevilla und Valladolid vgl. Borg. III, 367 und 375. Borg. III, 394 berichtet Borja als erster von dem berühmten Wort Philipps II., er würde selbst seinen Sohn verbrennen lassen, wenn er ein Häretiker wäre.

ment nicht seinen Sohn und Erben zum Kampf gegen die spanischen Häretiker aufgefordert hätte, und dies mit einer Schärfe, die uns noch an seinem Sterbebett erschrocken aufhorchen läßt.[49] Es war ein harter und ein seliger Tod, der Tod eines Kaisers, der noch im letzten Augenblick nicht sich selbst allein gehört, und der von der lastenden Verantwortung getötet wird, ehe er die Krone dem ewigen Gott zu Füßen legt. Wenn wir dies bedenken, wird uns der Bericht vom Tod des Kaisers, den Borja am 25. Oktober aus Valladolid an den Ordensgeneral nach Rom schickte und der von der großen Historiographie bisher kaum beachtet wurde, zu einem seelischen Dokument von zeitloser Größe — mit ihm mögen diese Worte des Gedenkens an den toten Kaiser von San Jerónimo de Yuste beschlossen werden:

„Euer Paternität werden schon von anderen vom Hinscheiden des Kaisers gehört haben. So kann ich auf diese Berichte verweisen. Ich möchte aber hinzufügen, daß dieses Sterben so war, wie man es von einem so christlichen Herrscher erwartet hat. Er gab erhabene Beweise seiner Gleichförmigkeit mit Gottes Willen, er empfing mit großer Freude alle Sakramente und war bis eine Viertelstunde vor dem Tod bei klarem Bewußtsein. Er umklammerte ein Kruzifix, sprach beständig von Gott und hörte mit Herzensfreude von göttlichen Dingen reden. Und so gab er seinen Geist auf. Er hatte sein Testament schon gemacht, aber in letzter Stunde fügte er noch ein Codizill hinzu, in welchem er befahl, daß die Häretiker streng bestraft werden sollten. Es ist ein großer Trost, die so christliche Gesinnung dieses Herrschers zu sehen und den Glaubenseifer, den ihm der Herr gegeben hat, daß er selbst noch in der Stunde des Todes wollte, daß man die Häretiker verfolge."[50]

Wie ein feierliches Requiem klingen durch die Geschichtsquellen der Gesellschaft Jesu die Berichte von den Leichenfeiern für den toten Kaiser.[51] In Augsburg bestellte sich Kaiser Ferdinand die Totenreden für Bruder und Schwester bei den Jesuiten in Ingolstadt.[52] Im hohen Dom von Sankt Stephan zu Wien kniete trauernd des Kaisers Tochter, Königin Maria, und lauschte dem Trostwort eines Paters.[53] Tizians Gloria leuchtet über dem Pantheon des Escorial, wo Kaiser Karl mit seiner Mutter und den getreuen Schwestern der ewigen Glorie harrt. Was Tizian im Auftrag des Kaisers gemalt hat, schrieb Ignatius von Loyola in heilig nüchternen Worten an den Kaiser, und er faßt darin das Ideal des abendländischen Kaisertums zusammen: „Höhe und Last hat die Vorsehung Gottes, unseres Schöpfers und Herrn, Eurer Majestät auferlegt. Und Er gab Ihnen den Mut, die Fragen des allgemeinen Wohls und der Glorie Gottes zu Ihren eigenen zu machen."[54] Dieses Ideal ist mit Karl V. gestorben.

---

[49] Text des Codizills bei *K. Brandi*, Berichte und Studien II. nr. 30, Göttingen 1930.
[50] Borg. III, 404f.
[51] Lain. III, 151. — Quadr. V, 839; VI, 239.
[52] Quadr. VI, 156f. — Leichenfeier in Prag: Quadr. VI, 150. Lain. III, 681.
[53] Quadr. VI, 92.
[54] MJ I, 6, 421.

Der russische Messianismus

BERNHARD SCHULTZE SJ

Erster Aufgang und Untergang

Je mehr man sich im Westen der Bedrohung durch den östlichen sowjetrussischen Ausdehnungsdrang bewußt wird, desto mehr regt sich das Verlangen, allseits die Kräfte dieses Dranges zu erkennen. Zu diesen treibenden Kräften gehört der Messianismus.[1]

In Rußland scheint man bereits gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unter „Messianismus" nicht nur den biblischen verstanden zu haben, sondern vielleicht noch häufiger einen Messianismus allgemeinerer Art, der nicht nur durch die Hoffnung auf einen Erlöser gekennzeichnet werden kann. Dafür spricht der Umstand, daß die Enzyklopädie von Brockhaus-Efron im Jahre 1896 unter dem besagten Stichwort nur einen einzigen Artikel bringt,[2] der bezeichnenderweise einen Vertreter des russischen Messianismus zum Verfasser hat: den hervorragenden russischen Philosophen und Laientheologen Wladimir Solowjow. Es verlohnt sich im Hinblick auf unser Thema die Mühe, aufmerksam zu prüfen, was Solowjow unter Messianismus versteht:

„Außerhalb des theologischen Bereiches, obschon in Verbindung mit religiösen Vorstellungen, bildete sich bei allen Völkern, die eine wichtige Rolle in der Geschichte spielten, beim Erwachen des nationalen Selbstbewußtseins die Überzeugung vom besonderen Vorzug des betreffenden Volkes als eines

---

[1] Es wird daher verständlich, daß sich in letzter Zeit Studien und Untersuchungen über diesen Gegenstand mehren. So widmet der Ukrainer *Vasyl Kosarenko-Kosarevytch* im Buch „Die Moskauer Sphinx, Mythos und Macht in den Vorstellungen über Osteuropa" (Stierstadt im Taunus 1955) dem „panmoskowitischen Messianismus" ein eigenes Kapitel (S. 65—78). Der Armenier *Emanuel Sarkisyanz* veröffentlicht im gleichen Jahr eine gelehrte und weitausholende Abhandlung „Rußland und der Messianismus des Orients, Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens" (Tübingen 1955). (Ausführlich von uns besprochen in „Orientalia Christiana Periodica" XXII [1956] S. 424—428; ebenda die Rezension des Buches „Die Moskauer Sphinx", S. 421—423. Vgl. auch unsere Untersuchung: „Profetismo e messianismo russo religioso, Essenza, origini e rappresentanti principali", im gleichen Jahrgang der „Or. Chr. Periodica" S. 172—197, und unser Buch: „Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum", Wien 1950. In italienischer Sprache ist 1956 eine preisgekrönte Dissertation von *Guglielmo Guariglia* erschienen: „Der russische Messianismus" („Il messianismo russo", Rom 1956; besprochen in „Or. Chr. Periodica" XXIII [1957] S. 430—431). Während Kosarenko-Kosarevytch und Sarkisyanz ganz politisch orientiert sind, der erste als überzeugter ukrainischer antimoskowitischer Patriot, beide als Gegner und Entlarver der sowjetischen messianistischen Ideologie, tritt Guariglia von einer andern Seite an das Problem des russischen Messianismus heran und sucht es nicht nur durch Studium seiner geschichtlichen, sondern vor allem seiner völkischen, ethnologischen Voraussetzungen zu klären.

Sarkisyanz zerlegt gleichsam den russischen Messianismus der Gegenwart in seine Bestandteile, deren Geschichte er bis in die weite Vergangenheit zurückverfolgt; außerdem setzt er ihn in Parallele zu verschiedenen orientalischen Staatsidealen — im Islam, Buddhismus, Lamaismus usw. Es fällt aber auf, daß weder Kosarenko noch Sarkisyanz eine Begriffsbestimmung des Messianismus gibt noch auch eine Klärung dieses umfassenden und vieldeutigen Begriffes versucht. Guariglia dagegen legt gleich in der Einleitung ausführlich dar, was er unter Messianismus versteht.

[2] Band XIX, S. 150, Kol. 2.

auserwählten Trägers und Vollenders der geschichtlichen Schicksale der Menschheit. Eine solche Bedeutung ist bisweilen mit diesem oder jenem historischen Helden verbunden, und der nationale Messianismus erhält so eine individuelle Verkörperung. Einen deutlichen Ausdruck des Messianismus finden wir (abgesehen vom Judentum) erst in allerneuester Zeit; diese Lehre setzt einen Begriff der Geschichte als eines zweckentsprechenden Prozesses voraus, der eine bestimmte allgemeine Aufgabe verwirklicht, bei deren Erfüllung das betreffende Volk eine führende Rolle spielen muß." Eine solche Auffassung der Geschichte ist — so meint Solowjow — der antiken Welt fremd geblieben; sie blieb es auch dem asiatischen Osten wegen der dort herrschenden Unwissenheit und noch aus einem andern Grunde: dort verachtet „jedes Volk zu sehr alle übrigen . . ., als daß es sich als — selbst auserwähltes — Werkzeug für das allgemeine Wohl betrachten könnte". Solowjow hält den Messianismus für eine ziemlich allgemeine Erscheinung im Leben der modernen Nationen: „Als sich im neuen Europa selbständige Völkerschaften zu gemeinsamer Lebensführung bildeten, nahmen bei jeder aus ihnen das Bewußtsein des eigenen Vorzugs und das Streben nach dem Vorrang den Charakter des Messianismus an." Als Beispiele führt Solowjow den deutschen, französischen, polnischen und russischen Messianismus an. Er weist hin auf die Lehre Fichtes von der höchsten Berufung des deutschen Volkes zur Verwirklichung der freien Vernünftigkeit in der Welt, wie sie in den „Reden an die deutsche Nation" dargelegt ist, und auf die Gedankengänge der Französischen Revolution von 1789, in Verbindung mit der Person Napoleons und der Jungfrau von Orléans oder ohne eine solche Verknüpfung; auf die Schule des Andreas Towianski; und schließlich auf das russische Slawophilentum. Er fügt jedoch hinzu, daß es messianische Bestrebungen auch bei den Italienern, Engländern und Skandinaviern gab. Außerdem stellt er fest, daß bei jenen Völkern, die ihrer politischen Unabhängigkeit beraubt sind, der sittliche und heroische Charakter des Messianismus als einer Pflicht und Aufgabe überwiegt, während er bei den Mächtigen den Charakter schon erreichter Überlegenheit oder eines Privilegs annimmt. Und schließlich macht er darauf aufmerksam, daß der Messianismus der Unterdrückten als wichtiger Antrieb zur nationalen Erneuerung dienen könne, während der Messianismus der Mächtigen leicht in einen ausschließlichen und ideenlosen Nationalismus entarte und dann ein Hindernis für die Vervollkommnung des Volkes bilde.

Im Gegensatz zu Solowjow übergeht die zweite Auflage der „Großen Sowjetenzyklopädie"[3] das Stichwort „Messianismus" vollständig und bringt nur einen kümmerlich-kleinen Artikel über die Bedeutung des Wortes „Messias".

Auffällig ist, daß Solowjow in seinem Aufsatz das Erwachen des nationalen Bewußtseins — und dementsprechend das Entstehen des Messianismus — erst in die allerneueste Zeit verlegt. Als Grund, warum er den Messianismus

[3] Band 35, Moskau 1955.

so spät entstehen läßt, gibt er an, daß dieser einen entwickelten und vertieften Geschichtsbegriff, eine Vorstellung von der Zweckmäßigkeit des Geschichtsprozesses voraussetze. In der Tat ist die systematische Geschichtsphilosophie — und überdies die Geschichtstheologie — eine Errungenschaft der allerneuesten Zeit, insbesondere der deutschen idealistischen Philosophie, eines Fichte, Hegel und Schelling. Trotzdem aber bleibt, wenigstens auf den ersten Blick, befremdlich, daß Solowjows Begriffsbestimmung anscheinend vollständig an der Tatsache vorbeigeht, daß sich der russische Messianismus bereits im Anfang des 16. Jahrhunderts zu bilden beginnt. Es drängt sich nämlich die Frage auf, ob denn von diesem anfänglichen Messianismus die Elemente der Solowjowschen Begriffsbestimmung nicht gelten. Zeigt dieser Messianismus etwa nicht das Erwachen des nationalen Bewußtseins, die Überzeugung von einer besonderen Sendung innerhalb der Menschheit, die Idee von der Zweckentsprechung des Geschichtsprozesses und vor allem eine Verbindung mit religiösen Vorstellungen? Um auf diese Frage antworten zu können, müssen wir zuvor den werdenden russischen Messianismus untersuchen.

Sein Prophet ist Starez Filofei, Mönch des Eleazar-Klosters von Pskow. Mehrmals kommt dieser in seinen Briefen mit Nachdruck auf die besondere Sendung des Moskauer Reiches zu sprechen. Etwa um 1510—20 schreibt er an den Moskauer Großfürsten Wassili Iwanowitsch (Wassili III., 1505 bis 1533) feierlich und schwerfällig: „Dir, dem erlauchtesten, dem rechtgläubigen christlichen Zaren und Gebieter aller, dem Beschützer (wörtlich: Lenker) der heiligen göttlichen Altäre der heiligen, katholischen (russisch: sobornaja) apostolischen Kirche der ehrwürdigen und berühmten Himmelfahrt der allheiligen Gottesgebärerin; der Kirche, die aufgeleuchtet ist an Stelle der römischen Kirche und der von Konstantinopel. Denn die Kirche des alten Roms fiel durch den Unglauben der Irrlehre des Apollinaris. Die Tore der Kirche des zweiten Roms, der Stadt Konstantins, wurden von den Enkeln Agars mit Beilen und Stemmeisen zerschlagen. Nun aber strahlt diese heilige, katholische, apostolische Kirche des dritten neuen Roms Deines Zarenreiches an den Enden der Welt im orthodoxen christlichen Glauben, überall unter dem Himmel heller als die Sonne."[4]

Filofei betrachtet den Großfürsten als Beschützer der Muttergotteskirche im Kreml, und der Kreml ist ihm Symbol für Moskau, das dritte Rom. Das erste und das zweite Rom sind gefallen. Das zweite Rom fiel in die Hände der Türken, die Filofei als Enkel der Agar (und des Ismael) betrachtet. Das erste, das alte Rom aber fiel durch die Häresie des Apollinaris, d. h. durch Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Feier der Eucharistie. Dieser Brauch der lateinischen Kirche diente ja, um die Mitte des 11. Jahrhunderts, dem Patriarchen Michael Cärularius (1043—1058) von Konstantinopel als Anlaß

[4] *W. Malinin*, Starec Eleazarowa Monastyrja Filofej i ego poslanija (Starez Filofei aus dem Eleazar-Kloster und seine Sendschreiben) (russisch), Kiew 1901, Anhang, S. 49—50.

zur Trennung. Das ungesäuerte Brot erinnerte im Osten an die Irrlehre des Apollinaris von Laodicäa: Wie dem ungesäuerten Brot der Sauerteig, das Sinnbild des Lebens, fehlt, so fehlte nach der Lehre des Apollinaris dem menschgewordenen Logos die menschliche Seele, der menschliche Geist.

Ähnlich heißt es weiter unten im gleichen Sendschreiben: „Wie ich Dir oben geschrieben habe, so sage ich auch jetzt: Gib acht und vernimm, frommer Zar, daß alle christlichen Reiche in Deinem Reiche vereinigt sind, daß zwei Rom gefallen sind; aber das dritte steht; und ein viertes wird es nicht geben: Dein christliches Reich wird dem großen Theologen gemäß andern nicht mehr anheimfallen."[5] Der große Theologe, auf dessen Wort Filofei sich hier beruft, ist nach östlicher Überlieferung der Apostel und Evangelist Johannes. Welchen Ausspruch des Apostels er im Auge hat, erklärt Filofei in zwei weiteren Briefen, von denen einer an Munechin, den Sekretär der Statthalter des Zaren in Pskow wohl im Jahre 1524, ein anderer aber erst später an Iwan IV. den Schrecklichen (1533—1584) gerichtet ist.

Im Briefe an Munechin verweist Filofei auf die große Vision im 12. Kapitel der Geheimen Offenbarung: „Eine Frau mit der Sonne bekleidet, den Mond zu den Füßen und ein Kind auf dem Arm. Und sogleich stieg der Drache aus dem Abgrund hervor, mit sieben Häuptern und sieben Kronen auf seinen Häuptern. Und er wollte das Kind der Frau verschlingen; und es wurden der Frau die Flügel eines großen Adlers gegeben, daß sie in die Wüste fliehen könne; der Drache aber spie aus seinem Maule Wasser, wie einen Strom, um sie im Strom zu ertränken; das Wasser aber bedeutet den Unglauben. Siehst Du, Auserwählter Gottes, wie alle christlichen Reiche von den Ungläubigen überflutet wurden? Ganz allein das Reich unseres Herrschers steht durch die Gnade Christi. Es geziemt sich für den, der Herrscher ist, sich hieran mit großer Sorgfalt und mit Hinwendung zu Gott zu halten und nicht zu vertrauen auf Gold und auf vergänglichen Reichtum, sondern zu vertrauen auf Gott, der alles gibt."[6]

An Iwan den Schrecklichen schreibt Filofei: „Die Frau floh in die Wüste, fort vom alten Rom, wegen der Meßfeier mit ungesäuertem Brot ... Sie floh zum neuen Rom, der Stadt Konstantins. Aber auch dort fand sie keine Ruhe, da sich das zweite Rom mit den Lateinern auf dem achten Konzil ⟨dem von Florenz⟩ vereinigt hatte. Infolgedessen wurde die Kirche von Konstantinopel zerstört ... Abermals floh sie, ins dritte Rom, das heißt ins neue große Rußland. Dies ist die Wüste; denn seine Bewohner lebten wüst ohne den heiligen Glauben. Und die göttlichen Apostel haben dort nicht gepredigt. Aber in der Folge leuchtete über ihm die rettende Gnade Gottes auf, den wahren Gott zu erkennen ... Und nun leuchtet die eine heilige, katholische, apostolische Kirche, die östliche, heller als die Sonne ... allenthalben unter dem Himmel und ein rechtgläubiger großer russischer Zar allenthalben unter dem Himmel ..."[7]

[5] *Malinin* a.a.O. 54—56. [6] *Malinin* a.a.O. 46. [7] *Malinin* a.a.O. 62—63.

Ohne Zweifel sind die Sendschreiben des Mönches Filofei ein klares Zeugnis für das Erwachen des nationalen Bewußtseins. Mit größter Deutlichkeit tritt außerdem die Verbindung des Nationalen mit dem Religiösen, mit dem Christlich-Kirchlichen in die Erscheinung. Schließlich ist in den Sendschreiben auch die Idee von der Zweckentsprechung des Geschichtsprozesses enthalten.

Doch worin besteht genau die besondere Auserwählung und Sendung Rußlands, und welche Auffassung vom Geschichtsprozeß und seinem Zweck vertritt der Mönch des Pskower Klosters? Der Geschichtsprozeß eilt bereits seinem Ende zu, er ist fast abgeschlossen, das Ende der Zeiten steht bevor. Und Rußlands wie Moskaus, des dritten, neuen Roms, Auserwählung und Bestimmung besteht nur darin, daß es in der allgemeinen Sintflut des Unglaubens allein von Gott gerettet worden und auf Erden übriggeblieben ist, während ringsum alle christlichen Reiche zugrunde gingen und nicht mehr sind. Das dritte Rom, Siegeszeichen über Zerstörung und Untergang, leuchtet heller als die Sonne am Ende der Weltgeschichte. Unter seinem Schutz steht die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Filofei schaut diese Kirche als die apokalyptische Frau, die sich, durch Irrlehre aus dem ersten wie aus dem zweiten Rom vertrieben, ins dritte Rom unter den Schutz des allein christlichen Zaren geflüchtet hat. Von einer künftigen Sendung Rußlands und seiner Kirche innerhalb der Menschheit und zu ihrem Nutzen ist nicht die Rede; an eine solche wird — wenigstens zunächst — überhaupt nicht gedacht.

Wenn aber wider Erwarten das Ende der Welt doch noch nicht gekommen sein sollte, wie man es vergeblich schon für das Jahr 1492 errechnet und erwartet hatte,[8] wenn die Geschichte weiterliefe, dann würde natürlich dem christlichen Rußland eine große Aufgabe und Sendung für alle Völker der Erde zukommen. Nun lief der Geschichtsprozeß tatsächlich weiter. Damit ergab sich von selbst auch eine Weiterentwicklung der messianischen Ideen des Filofei über Moskau, das dritte Rom.

Filofei ist nicht schlechthin der Begründer des russischen Messianismus. Seine messianischen Ideen sind bereits Ergebnis; sie sind in den voraufgehenden kirchen- und profangeschichtlichen Ideen und Ereignissen verwurzelt, setzen diese voraus: die byzantinische und russische Überlieferung und Überzeugung, daß das christliche Reich bis zur Wiederkunft Christi bestehen bleibe; die von Byzanz übernommene Idee der Jugendlichkeit und Kraft des neuen Roms; und ferner die Kircheneinigung des ersten und zweiten Roms auf dem Konzil von Florenz, die Einnahme der Stadt Konstantins, des zweiten Roms, durch die Türken, das baldige Scheitern der Union sowohl in Konstantinopel wie in Moskau, und weiter zurück in der Vergangenheit, im 11. Jahrhundert, die Spaltung zwischen Ost und West zur Zeit des Papstes Leo IX. und des Patriarchen Michael Cärularius von Konstantinopel.[9]

---

[8] Vgl. *A. M. Ammann SJ*, Ostslawische Kirchengeschichte, Wien 1950, S. 164—165.

[9] Über diese Zusammenhänge siehe u. a. *G. Olsr*, Mosca: la terza Roma, in: *Humanitas*, Brescia, 4 (1949) 1—18; und *H. Schaeder*, Moskau, das dritte Rom, Hamburg 1929, 47ff.

Der Messianismus des Filofei hat — wie sich von einem Mönche erwarten läßt — überwiegend christlich-religiösen Charakter, obwohl das Nationale und Politische dabei eine beträchtliche Rolle spielen. Kosarenko-Kosarevytch aber schaut den moskowitischen Messianismus von damals nicht mit den frommen Augen des Starzen Filofei, sondern vielmehr mit den politisch-berechnenden Augen des Großfürsten, für den die politischen und nationalen Momente im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit standen, während die religiösen im Vergleich damit zurücktraten, ja eigentlich nicht mehr waren als äußerer Firnis, ein Aushängeschild oder Deckmantel.

Für Kosarenko ist es daher nur eine Episode im „panmoskowitischen Messianismus", wenn „westliche Diplomaten die berüchtigte Habgier der Moskauer Großfürsten damit reizen wollten, vermittels einer ad hoc geschaffenen heraldischen Erbkonstruktion ihm die Rolle *des Erben der byzantinischen Kaiser* zu verschaffen",[10] und wenn Iwan III. (1462—1505) tatsächlich das Angebot annahm, die Nichte des letzten byzantinischen Kaisers, Zoe — die Russen nannten sie Sofija — Paleolog zu ehelichen, und sich deshalb nach zwanzigjähriger Ehe von seiner Frau trennte. Hiermit wurden dann, wie Kosarenko feststellt, die Voraussetzungen für den Messianismus Filofeis geschaffen: „Mit der Erbin von Byzanz kam der griechische Hofstaat nach Moskau. Die bisherige Einfachheit wurde durch das byzantinische Zeremoniell abgelöst. In den Regierungsakten bildete sich eine prunkvolle Terminologie aus. Italienische Baumeister mußten steinerne Paläste an Stelle der alten Holzbauten des Kremls setzen. Und allmählich wird die mongolische Reichsidee Dschingis-Khans byzantinisch-christlich abgewandelt. Der Großfürst wird zum Zaren — ein Titel, der, obwohl von Caesar abgeleitet, bisher in Moskowien den mongolischen Khanen gegeben wurde — und der Zar wird zum Selbstherrscher — entsprechend dem byzantinischen Imperatorentitel ‚Autokrator'."[11] Dazu kam, daß der Metropolit Spiridon[12] ein besonderes Märchen „dichtete", um eine Erbfolge von Rom nach Moskau zu rechtfertigen.[13]

Kosarenko faßt sein ernüchterndes Urteil über den russischen Messianismus in die Worte zusammen: „Die Erbkonstruktion, die die westlichen Diplomaten den Moskowitern als Köder hingehalten hatten, erwies sich als das wertvollste und dauerhafteste Geschenk, das jemals vom Westen nach Moskowien gelangte. Es stellte dem Kreml das Ziel, folgende ‚Erbschaften' zu integrieren: die der Goldenen Horde, des Rusj-Reiches, des byzantinischen Reiches, des römischen Reiches. Die Rechtstitel, die dafür herhalten mußten, waren einer wie der andere aus den Fingern gesogen. Dem rein heraldisch-dynastisch konstruierten Erbanspruch der Moskauer Rurykowitschi auf Rom über Kyjiw und Konstantinopel fehlte jedwede Verwandtschaft des mosko-

[10] *Kosarenko* a.a.O. 67.
[11] Ebd. 67—68; das Zitat ist M. Prawdin entnommen, ohne genauen Verweis.
[12] Kosarenko nennt ihn „Moskauer"; nach *A. M. Ammann*, Ostslawische Kirchengeschichte, S. 687 und 719, Spalte 2, war er Metropolit von Litauen, wohl vom Jahre 1474 an.
[13] *Kosarenko* a.a.O. 69—70.

witischen Volkes nicht nur mit dem italienischen und griechischen, sondern auch mit dem rutheno-ukrainischen."[14]

Dem Ukrainer Kosarenko mußte aber an der messianischen Idee Filofeis vom dritten Rom noch besonders der Umstand auffallen, daß Kiew (ukrainisch „Kyjiw") vollständig übergangen wird; es hätte doch nach seiner Auffassung nach Konstantinopel als neues Rom nicht Moskau, sondern Kiew und dazwischen noch die Stadt Wladimir in Zentralrußland genannt werden müssen, was der historischen Entwicklung entspricht. Nach Kosarenko offenbart sich in dieser Übergehung „jenes Bestreben der Moskowiter, dessen Urheber Andrej Jurjewitsch (Bogoljubski: Andreas I., Fürst von Susdal: 1157 bis 1175) gewesen war und das seit Peter I. realisiert wurde, nämlich: Auslöschung der Eigenständigkeit des rutheno-ukrainischen Südens und seine Einschmelzung in den russko-moskowitischen Norden".[15]

In der Folge, von Iwan dem Schrecklichen bis zu Peter dem Großen, waren die Voraussetzungen für eine organische Weiterentwicklung der messianischen Ideen denkbar ungünstig. Auf die Zeit der großen Wirren um 1600 folgte zwar die innere Festigung des Moskauer Staates und seiner Kirche unter Vater und Sohn: Patriarch Filaret (1619—1633) und Zar Michael Romanow (1613—1645); aber noch im gleichen Jahrhundert kam es zu einer Krise, zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat und im Zusammenhang damit zur großen unheilvollen kirchlichen Spaltung, dem Raskol.

Patriarch Filaret ließ sich mit dem sonst nur dem Zaren vorbehaltenen Titel „Großer Herr" oder „Großer Herrscher" („Weliki Gossudar") benennen. Niemals hat in Rußland ein Patriarch, weder vor noch nach ihm, eine solche Gewalt ausgeübt. Kirche und Staat — im Westen normalerweise die Brennpunkte einer Ellipse — schienen wieder — wie gar nicht selten im christlichen Osten — im Mittelpunkt eines Kreises zusammenzufallen. Es gab für einen Augenblick nur ein einziges kirchlich-staatliches Moskau als drittes Rom.

Bereits unter dem Nachfolger des Zaren Michael, unter Alexei Michailowitsch (1645—1676) kam es jedoch zum offenen Konflikt beider Mächte. Patriarch Nikon (1652—1676) vermochte nicht als „Großer Herrscher" die Oberhoheit der geistlichen Gewalt aufrechtzuerhalten oder auch nur die berechtigten Ansprüche durchzusetzen. Ganz zuungunsten der geistlichen Gewalt beendete dann den Streit beider Gewalten Peter der Große (1682 bis 1725). Durch die Unterdrückung des Patriarchats, durch seine protestantisierende Reform der kirchlichen Verwaltung, durch Einlaß protestantischer Ideen in die kirchliche Lehre und nicht zuletzt durch Verlegung der Hauptstadt von Moskau nach Petersburg hat er der messianischen Überlieferung von Moskau, dem dritten, allein orthodoxen Rom, tödliche Stöße versetzt. Die

[14] *Kosarenko* a.a.O. 71—72.
[15] Ebd. 72.

russischen Schismatiker oder Raskolniki, die sogenannten Altgläubigen, sahen daher in Peter dem Großen den Antichrist, wie schon vorher im Patriarchen Nikon und später in Napoleon. (Einige altgläubige Sektierer sahen umgekehrt in Napoleon als dem Bekämpfer der Zarenmacht den Messias.) Auch Zar Alexei Michailowitsch war für das Haupt der Altgläubigen, den Protopopen Awwakum, Helfershelfer des Antichrists. Die Altgläubigen spürten in Staat und Kirche Verrat, so in den liturgischen Reformen des Patriarchen Nikon, in der Änderung slawischer liturgischer Texte nach griechischer Vorlage. Sie verkündeten öffentlich, das orthodoxe Moskauer Reich sei untergegangen und das Reich des Antichrists habe begonnen.

Bereits Filofei hatte auf das Nahen des Antichrists hingewiesen. Beide, Filofei und die Altgläubigen, wähnten, das Ende der Menschheitsgeschichte sei gekommen, aber mit dem Unterschied, daß für Filofei der Antichrist nur im Hinterhalt das allein übriggebliebene orthodoxe Reich belauerte,[16] während für die Altgläubigen die Herrschaft des Antichrists bereits angebrochen war.

Wiedergeburt und neue Antriebe

Neuen Antrieb und neues Leben erhielt der russische Messianismus erst wieder zur Napoleonischen Zeit, zur Zeit der Freiheitskriege, nach der großen Niederlage des Gewaltigen im Jahre 1812. Mit dem Rückzug Napoleons vor dem brennenden Moskau und dann in Eis und Schnee, Kälte und Frost, Hunger und Tod bis zum siegreichen Einzug der Verbündeten in Paris Ende März 1814, mit Zar Alexander I. an der Spitze, tritt er in ein neues Stadium. Nur ganz allmählich, zuerst fast schüchtern, wagt sich der russische Messianismus wieder hervor, um dann im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer selbstbewußter, immer anspruchsvoller, ja immer stolzer das Haupt zu erheben.

Sein Wiedererwachen ist aufs engste verknüpft mit zwei einander entgegengesetzten, aber in manchen Punkten auch zusammenfallenden und sich ergänzenden Geistesbewegungen, mit dem Slawophilismus und dem Westlertum. Die Slawophilen erstrebten eine nationale Wiedergeburt auf religiös-christlicher Grundlage und im Anschluß an die altrussische Überlieferung. Die Westler dagegen suchten vor allem die rein natürlichen kulturellen, sozialen und politischen Errungenschaften des Abendlandes für Rußland nutzbar zu machen. Der neu erwachende Messianismus unterscheidet sich so wesentlich von dem des Filofei von Pskow. Bei der veränderten Lage von Staat und Kirche und ihrer wechselseitigen Beziehungen war dies ja auch gar nicht anders möglich. Der neue Messianismus entstand in einer schon beträchtlich entchristlichten, säkularisierten Gedankenwelt, gewiß — wenigstens teilweise — um ihr entgegenzutreten, um sie mit neuem christlichem, kirchlichem Inhalt zu erfüllen, aber auch in Abhängigkeit von entchristlichten Ideologien

[16] *Malinin* a.a.O. 55—56.

und nur zu bald durch Abgleiten ins Natürlich-Nationale, Völkische, Soziale oder direkt Politische.

Peter Tschaadajew (1794—1856), den man den Vater des Westlertums genannt hat, beklagte des öfteren bitter die geistige und kulturelle Absonderung seines Vaterlandes: es habe in Vergangenheit und Gegenwart „nicht eine einzige Idee zur Masse der menschlichen Ideen beigetragen", es befinde sich gleichsam außerhalb der Zeit. Diese Rückständigkeit Rußlands hielt er für eine Folge der Trennung des christlichen Ostens vom christlichen Westen. Den Mittelpunkt der christlichen Einheit sah er im ersten Rom. Durch diese seine Stellung zum ersten Rom unterscheidet er sich von den Slawophilen. Und doch können wir ihn auch in gewisser Weise als Erwecker des slawophilen Messianismus betrachten. All seine Hoffnung für Rußland setzte er auf die Zukunft. Im Jahre 1837 schrieb er an einen Freund: „Ich dachte, daß mein Land, jung, jungfräulich an allen heftigen Erregungen, die sonst überall so tiefe Spuren in den Gemütern hinterlassen haben..., die Bestimmung hätte, als erstes die einfachen und großen Wahrheiten zu verkünden, die früher oder später die ganze Welt annehmen muß, daß Rußland die gewaltige Aufgabe zugefallen wäre, vor allen andern Ländern alle Verheißungen des Christentums zu verwirklichen, weil das Christentum dort rein geblieben ist von der Berührung mit den Leidenschaften der Menschen und mit den Interessen der Erde, weil es dort, wie sein göttlicher Stifter, nichts anderes getan hatte, als zu beten und sich zu verdemütigen, und weil es wahrscheinlich war, daß es deswegen die Gunst seiner letzten und seiner wunderbarsten Eingebungen erfahren würde."[17]

Gerade wegen der Schläge, die über Tschaadajew hereingebrochen waren, da er es gewagt hatte, in der Öffentlichkeit auf Rußlands Absonderung und Rückständigkeit hinzuweisen, lebte in ihm die Hoffnung auf Rußland wieder auf: „Ich hatte die innerste Überzeugung" — so versichert er —, „daß wir dazu berufen sind, die Mehrzahl der Probleme auf sozialem Gebiet zu lösen, die Mehrzahl jener Ideen zu vollenden, die in der alten Gesellschaft entstanden sind, uns zu äußern über die ernstesten Fragen, die das Menschengeschlecht beschäftigen."[18]

Tschaadajews christlicher Messianismus ist kulturell, sozial und politisch ausgerichtet und gleicht in seiner Religiosität dem Messianismus der Slawophilen. Doch kannte Tschaadajew nach dem ersten Rom kein zweites — Byzanz hielt er ja für schuldig an der großen Spaltung von Ost und West —; es gibt auch kein drittes für ihn, Moskau, das als alleiniges christliches Reich übriggeblieben wäre. Der Messianismus Tschaadajews kannte keine nationale Ausschließlichkeit: Rußlands Auserwählung, Aufgabe und Bestimmung bestand nicht darin, daß es allein, sondern daß es zuerst unter allen Völkern

[17] *P. J. Tschaadajew*, Werke und Briefe (russisch), hrsg. von M. Gerschenson, Moskau 1913, Band I, 218.
[18] Ebd. 230—231.

und in weitestem Umfang die Verheißungen des Christentums verwirklichen sollte.

Der im Messianismus Tschaadajews bereits im Keim vorhandene Gegensatz zwischen Universalismus und Nationalismus erfuhr dann bei den Slawophilen eine weitere Zuspitzung und eine neue, je nach dem einzelnen Vertreter mehr philosophische, theologische oder politische Formulierung.

Iwan Kirejewski (1806—1856) gab dem russischen Messianismus sein philosophisches Gewand. In der westlichen Philosophie und Kultur, vor allem in der Philosophie Hegels, sah er überwiegend Äußerlichkeit und Zersplitterung. Ihr stellte er die östliche Innerlichkeit und Ganzheit gegenüber, die östliche patristische Überlieferung mit der ihr eigenen ganzheitlichen Intuition eines christlichen Bewußtseins. In Wirklichkeit übernahm er in beträchtlichem Ausmaß auch Ideen Schellings und der deutschen Romantik, der ähnliche Bestrebungen eigentümlich sind.

Durch Kirejewski angeregt und im Gedankenaustausch mit ihm faßte dann A. S. Chomjakow (1804—1860) seine theologischen Ideen über einen christlichen russischen Messianismus in die Formel zusammen, daß im Katholizismus Einheit ohne Freiheit herrsche, im Protestantismus umgekehrt Freiheit ohne Einheit, während die östliche sich ihrer Orthodoxie, ihrer Rechtgläubigkeit rühmende Christenheit Einheit und Freiheit in der Liebe verbinde. In dieser durch die Hegelsche dreigliedrige Dialektik (These, Antithese und Synthese) beeinflußten Formel liegt der Kern der slawophilen Sobornost-Lehre, d. h. der Lehre vom östlichen Ideal der kirchlichen Gemeinschaft des gesamten Kirchenvolkes, dessen Einmütigkeit im Glauben keinen wesentlichen Unterschied zwischen lehrender und lernender Kirche zulasse.

Zwar klingt Chomjakows Sprache beim ersten Anhören ganz christlich universal. Gleichwohl handelt es sich um Formeln, die von einem russischen Nationalismus eingegeben sind. Dies wird klar, wenn wir sein kirchliches Ideal mit dem slawophilen politischen Ideal seines Zeit- und Gesinnungsgenossen Konstantin Aksakow (1817—1860) vergleichen. Wie für Chomjakow eine wahre Glaubenserkenntnis nicht individuell möglich ist, sondern nur in der Einmütigkeit der kirchlichen Gemeinschaft, so läßt Aksakow die Einzelpersonen sich im gemeinschaftlichen Verbande von ihrer Ausschließlichkeit lossagen, damit ihre Stimme in der Gemeinschaft nicht wie Einzelstimmen ertönen, sondern als Chor. Zwar anerkennt er jedes Volkstum; er spricht von einem allgemein menschlichen Chor. Aber er meint doch: „Das Gemeindeprinzip ist vornehmlich ein Prinzip des slawischen Volksstammes und namentlich des russischen Volkes, das ihm außer der Bezeichnung ‚Gemeinde' (‚Obschtschina') auch noch eine andere Benennung gab: ‚Mir'."[19]

In betontem Gegensatz zum Werk Peters des Großen kehrten die Slawophilen zur alten Moskauer Tradition zurück und damit auch in gewisser Weise

[19] *B. Schultze,* Die Sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie, in: *Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) 385—423; 398—400.*

zur Idee von Moskau, dem dritten Rom. Es fällt allerdings auf, daß bei Chomjakow die geschichtlich-messianische Reihe vom ersten, zweiten und dritten Rom, von Rom, Byzanz und Moskau, durch eine andere dreigliedrige Reihe ersetzt wird: Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie. Diese Tatsache erklärt sich daraus, daß nunmehr — anders als in den vorhergehenden Jahrhunderten — die abendländische Kirchenspaltung in das Blickfeld getreten ist und in die geschichtsphilosophischen Spekulationen mit hineingenommen wird. So hatte ja auch Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung" getan, von der die Slawophilen offenbar beeinflußt sind.

Wie durch die Slawophilen im philosophischen, theologischen und politischen Gedanken — aber auch in der Dichtung, z. B. durch Chomjakow und Tjutschew —, so erhielt der russische Messianismus in der Literatur einen Ausdruck durch den Ukrainer N. Gogol (1809—1852). Kosarenko-Kosarevytsch äußert sich über ihn: „Der Ukrainer Hohol, der, um seine Werke überhaupt veröffentlichen zu können, moskowitisch schreiben mußte, verschaffte unter dem moskowitisierten Namen Gogolj der moskowitischen Literatur Weltbedeutung."[20] Vielleicht von Tschaadajew beeinflußt, gründete Gogol seine messianischen Hoffnungen auf Rußlands Mangel an Organisation und Form — es sei noch flüssiges Metall —, auf die Verwandtschaft der russischen Natur mit dem Gesetz Christi und auf die Verbrüderung aller Menschen. All diese bei Gogol anklingenden Motive kehren später im Messianismus Dostojewskis wieder.

Mit N. Danilewski (1822—1885), der sich zwar auch bemüht, den Messianismus auf die östlich-christliche Überlieferung zu gründen, nahm der russische Messianismus eine merkliche Wendung zum Nationalen und Politischen. Danilewski vertrat die Auffassung, daß die Geschichte der Menschheit in einem Nebeneinander verschiedener kultureller Typen ablaufe. Nach seiner Meinung ward dem russischen Volk, zusammen mit der Mehrzahl der übrigen slawischen Völker und mit den Griechen, das geschichtliche Los zuteil, Hüter der Rechtgläubigkeit zu sein „und auf diese Weise Fortsetzer eines großen Werkes, das Anteil von Israel und Byzanz geworden war, gotterwählte Völker zu sein".[21] Ein andermal aber stellte er Byzanz, das zweite Rom, als verfallen in eine Reihe mit dem ersten Rom: „Sowohl Rom als auch Byzanz haben bereits ihre schöpferischen Kräfte verbraucht und mußten ihr Erbe neuen Völkern übergeben. Als Erben Roms zeigten sich die Germanen, als Erben von Byzanz die Slawen."[22] Nicht originell, sondern wohl dem slawophilen Dichter Tjutschew (1803—1873) entlehnt, ist Danilewskis Idee und Versuch, das zweite und dritte Rom in einem allslawischen Bunde miteinander zu verschmelzen. Ein solcher Bund sollte unter Rußlands Führung alle slawischen Länder (dazu Griechenland, Rumänien und Ungarn) einigen

[20] *Kosarenko* a.a.O. 95.
[21] *N. Danilewski,* Rußland und Europa (russisch), 3. Aufl., Petersburg 1888, 525.
[22] Ebd. 333.

und in Konstantinopel — allerdings nicht als Hauptstadt Rußlands — seine Hauptstadt und seinen geistigen Mittelpunkt erhalten.[23] Tjutschew wollte immerhin Konstantinopel zur Hauptstadt des rechtgläubigen Zaren machen und dessen Schutz auch Italien und den Papst des ersten Roms unterstellen.

Man hat Danilewskis Buch „Rußland und Europa", in dem er seine messianischen Ideen darlegt, den „Kodex der slawophilen Lehre" genannt. Es schließt mit folgender geschichtsphilosophisch-theologischer Schau: „Der Hauptstrom der Weltgeschichte beginnt mit zwei Quellen an den Ufern des alten Nil. Die eine, himmlische, göttliche Quelle gelangt über Jerusalem und Konstantinopel in ungetrübter Reinheit bis nach Kiew und Moskau; — und die andere, irdische, menschliche, die sich ihrerseits in zwei hauptsächliche Stromtäler zerteilt — Kultur und Politik —, fließt an Athen vorbei, Alexandrien, Rom, in die Länder Europas... Im russischen Land drängt ein neuer Quell nach oben, eine gesellschaftlich-ökonomische Organisation, um den Volksmassen Gerechtigkeit zu sichern. In den weiten Ebenen des Slawentums müssen all diese Ströme zusammenfließen zu einem einzigen geräumigen Behälter."[24] Gerade an dieser Stelle wird offenbar, wieweit sich Danilewski schon von der Idee der Aufeinanderfolge eines ersten, zweiten und dritten Roms entfernt hat. In seinen Messianismus bezieht er — nach Jerusalem — nur das zweite Rom ein, Konstantinopel, und dann Kiew und Moskau. Das erste Rom wird — in deutlicher Abhängigkeit von den ersten Slawophilen I. Kirejewski und A. Chomjakow — ins rein natürliche, irdische Gebiet der Politik verwiesen. In der Beurteilung von Byzanz schwankt Danilewski: Einerseits wagt er nicht, es gänzlich vom messianischen Zusammenhang zu lösen, anderseits hält er seine schöpferischen Kräfte für verbraucht und denkt fürderhin fast ausschließlich an die messianische Berufung der slawischen, nicht der griechischen Erben von Byzanz.

In Dostojewski (1821—1881), der die messianische Grundkonzeption der Slawophilen und insbesondere Danilewskis übernahm, nähert sich der russische religiöse und zugleich politische Messianismus seinem Höhepunkt; in ihm erfuhr er seine Steigerung ins Absolute, Universale. Und doch zeigt das gelegentlich hinzugefügte Wort „vielleicht", daß sich Dostojewski seines absoluten russischen Messianismus nicht ganz sicher fühlte.

Im Roman „Der Idiot" (1869) läßt er die Hauptperson, den Fürsten Myschkin sagen: „Zeiget ihm" — nämlich dem russischen Menschen — „die künftige Erneuerung der ganzen Menschheit und ihre Auferstehung, vielleicht als alleiniges Werk des russischen Gedankens, des russischen Gottes und Christus', und ihr werdet sehen, welch ein mächtiger und rechtschaffener, weiser und sanftmütiger Riese vor die erstaunte Welt hintritt; denn sie ist erstaunt und erschrocken, weil man von uns nur das Schwert erwartet, Schwert und

[23] Ebd. 394; 396—397.
[24] Ebd. 556—557.

Gewalttat, weil man uns, nach dem Eigenen urteilend, sich nicht vorstellen kann ohne Barbarei."[25] Doch war sich Dostojewski nicht darüber klar, ob zuerst die Einigung der Menschen in Christus stattfinden solle und erst dann ihre rechte staatliche und soziale Einigung oder aber umgekehrt. Einmal stellt er den Beginn mit der geistlichen Einigung in Christus als östliches Ideal dem westlichen, katholischen gegenüber. Ein andermal aber meint er im Anschluß an Danilewski: „Hat Rußland sich einmal Konstantinopels bemächtigt, so wird es gleichsam auf Wache stehen zum Schutz der Freiheit aller Slawen und aller östlichen Völkerschaften, ohne einen Unterschied zwischen ihnen und den Slawen zu machen ... Das verlorene Bild Christi ist im vollen Glanze seiner Reinheit in der Orthodoxie erhalten geblieben. Vom Osten her wird, dem künftigen Sozialismus entgegenkommend, ein neues Wort in die Welt getragen, das vielleicht die europäische Menschheit retten wird."[26]

Auf die Frage, ob im messianischen Zeitalter die Kirche sich in Staat verwandeln solle — eine solche Verwandlung werfen die Slawophilen und in ihrem Gefolge Dostojewski der katholischen Kirche vor —, antwortet Dostojewski mit den Worten des Vaters Paissi in den „Brüdern Karamasow": „Doch nach russischer Auffassung und Zuversicht soll nicht die Kirche sich in Staat umwandeln, ... sondern muß umgekehrt der Staat sich würdig machen, einzig und nichts anderes als Kirche zu werden."[27]

Den „Messianischen Schwanengesang" Dostojewskis können wir die berühmte Rede auf Puschkin vom 8./21. Juni 1880 nennen: „Ich glaube daran, daß wir, d. h. natürlich nicht wir, sondern die künftigen, die kommenden russischen Menschen, alle bis auf einen verstehen werden, daß echter Russe sein eben dies bedeutet: nach endgültiger Versöhnung der Widersprüche Europas trachten, der Schwermut Europas einen Ausweg zeigen in unserer russischen, allmenschlichen und alles einenden Seele, in sie mit Bruderliebe alle unsere Brüder aufnehmen und schließlich vielleicht auch noch ein endgültiges Wort von großer, allgemeiner Harmonie aussprechen, von endgültiger brüderlicher Eintracht aller Stämme nach dem Gesetz des Evangeliums Christi!"[28]

Noch im Januar 1881 — im Jahre seines Todes — schreibt Dostojewski: „Ich spreche vom unablässigen Durste im russischen Volke, der ihm stets gegenwärtig ist, nach einer großen, allgemeinen, alle Völker als Brüder umspannenden Einigung im Namen Christi ... Nicht im Kommunismus, nicht in mechanischen Formen besteht der Sozialismus des russischen Volkes; es glaubt, daß es schließlich nur *durch eine Einigung der ganzen Welt im Namen Christi* gerettet wird. Das ist unser russischer Sozialismus."[29]

---

[25] Der Idiot, Teil IV, Kapitel 7.
[26] Tagebuch eines Schriftstellers, 1877, „Friedensgerüchte, ‚Konstantinopel muß uns gehören' — ist das möglich? Verschiedene Meinungen".
[27] Die Brüder Karamasow, Teil I, Buch II, Kapitel 5.
[28] Tagebuch eines Schriftstellers, 1880, August, Kapitel 2.
[29] Ebd. Januar 1881, Kapitel 1, Nr. 4.

Eigentlicher Vollender des russischen Messianismus zu werden, blieb aber dem jugendlichen Freunde Dostojewskis, Wladimir Solowjow (1853—1900), vorbehalten. Seit 1873 waren beide durch immer enger werdende Freundschaft und weitgehende Ideengemeinschaft verbunden. 1878 besuchten sie gemeinsam das Optina-Kloster. Vor allem teilten sie das slawophile messianische Ideal, demzufolge Rußland als einziger treuer Hüter und Bewahrer des christlichen Glaubens der gesamten Menschheit gegenüber eine besondere Aufgabe und Sendung zu erfüllen habe.

D. Stremouchow, der Verfasser einer grundlegenden Untersuchung über „Wladimir Solowjow und sein messianisches Werk", kann mit Recht behaupten, daß sich der Slawophilismus im Grunde erst in Solowjow zu wahrem Messianismus erhebt.[30] In der Tat ist Solowjow der bedeutendste und einflußreichste Erbe des Messianismus der Slawophilen und Dostojewskis. Zeit seines Lebens erforschte er die religiöse und christliche Bestimmung des russischen Volkes, erst zusammen mit dem älteren Freunde und durch ihn beeinflußt, dann — nach Dostojewskis Tode — in den drei Reden auf den Verewigten als sein Lobredner und Verteidiger, ja in der letzten Rede auch schon teilweise als sein Kritiker und Vollender, da er die lebendige Bedeutung des ersten Roms anzuerkennen beginnt. Solowjow hat den inneren Kampf der Slawophilen zwischen christlichem Universalismus und nationalem Partikularismus zu Ende geführt.

Anfänglich teilte Solowjow die Meinung der ersten Slawophilen, die zwar ehrlich bemüht waren, das nationale Element dem christlichen unterzuordnen, die aber ihre östliche „Orthodoxie" als einzig wahre Kirche ansahen und im nationalen Partikularismus befangen blieben. In der dritten Rede auf Dostojewski aus dem Jahre 1883 berichtet Solowjow vom Messianismus Dostojewskis, der sich hier nur scheinbar, nur äußerlich an Filofei von Pskow anschließt und das 12. Kapitel der Geheimen Offenbarung anders als dieser deutet: „In einem Zwiegespräch wandte Dostojewski die ‚Vision Johannes', des Theologen, vom Weibe, das mit der Sonne bekleidet war und in Geburtswehen einen Knaben gebären wollte, auf Rußland an: das Weib ist Rußland, und, was aus ihr geboren wurde, ist jenes neue Wort, das Rußland der Welt sagen soll. Mag diese Deutung des ‚großen Zeichens' wahr sein oder nicht, jedenfalls hat Dostojewski das neue Wort Rußlands richtig erraten. Es ist das Wort der Versöhnung für den Osten und den Westen im Bunde der ewigen göttlichen Wahrheit und der menschlichen Freiheit."

Die Versöhnung zwischen Ost und West bildet gerade im folgenden Zeitabschnitt den Hauptgegenstand des nunmehr katholisch-universalen Solowjowschen Messianismus. Solowjow führt die Ideen Kirejewskis über die Ganzheitlichkeit der menschlichen Erkenntnis, Erfahrung und Intuition weiter und legt seinem Messianismus die Wahrheit von der Einheit des gesamten Menschengeschlechtes zugrunde. Jedem Volk hat Gottes Vorsehung eine Auf-

[30] Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique, Paris 1935, 118.

gabe zugewiesen; diese Aufgabe ist seine von Ewigkeit her vorausbestimmte Nationalidee. Selbstverständlich sucht Solowjow vor allem die „russische Idee" zu ergründen. Unter diesem Titel hielt er 1888 in Paris in französischer Sprache einen Vortrag (L'idée russe). Hier führte er u. a. aus: „Wenn das einzige Volk, mit dem sich die göttliche Vorsehung besonders beschäftigt hat, das israelitische ist, wenn sein einziger Daseinsgrund nicht in ihm selber lag, sondern in der christlichen durch es vorbereiteten Offenbarung, und wenn, schließlich, im Neuen Testament nicht mehr von einer Nationalität insbesondere die Rede ist, im Gegenteil, wenn dort ausdrücklich erklärt wird, daß kein nationaler Widerstreit mehr existieren darf, muß man hieraus nicht schließen, daß im ursprünglichen göttlichen Gedanken die Nationen nicht außerhalb ihrer organischen und lebendigen Einigung, d. h. außerhalb der Menschheit existieren? Und wenn das für Gott so ist, dann muß es auch für die Nationen selbst so sein, soweit sie ihre wahre Idee verwirklichen wollen, die im ewigen Gedanken Gottes ruht."[31]

Daß Rußland seine Idee nicht in der Absonderung von den andern christlichen Völkern, vor allem aber nicht in der Trennung vom Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, vom ersten Rom, verwirklichen könne, hat Solowjow 1889 in seinem Buche „Rußland und die allgemeine Kirche",[32] ebenfalls in französischer Sprache, meisterhaft dargelegt. Die von Tjutschew und wohl auch von J. S. Gagarin (1814—1882)[33] beeinflußte Idee einer Idealtheokratie, eines Bündnisses zwischen dem römischen Papst und dem russischen Zaren, ließ Solowjow aber, sehr bald gründlich enttäuscht, für immer fallen. Wie ein Traumbild entschwand diese Utopie; und es blieb nur die Hoffnung auf die ans Ende der Zeiten verschobene Einigung dreier kleiner Gruppen von Katholiken, Protestanten und Ostchristen unter Führung von Papst Petrus II., Doktor Ernst Pauli und Starez Johannes, der zwar — wie Solowjows dichterische Phantasie gewollt hat — in Rußland sehr bekannt war, von dem man aber mit Sicherheit nicht einmal sagen konnte, ob er Russe war oder Slawe oder Jude. So hat Solowjow in diesem seinem letzten Werk den slawophilen Messianismus sehr abgeschwächt, ja fast vollständig verflüchtigt. Und vom stolzen Bau der Theokratie ist keine Spur mehr übrig; die Vereinigung der wenigen übriggebliebenen Christen vollzieht sich am Ende der geschichtlichen Zeit und im schärfsten Gegensatz zum Kaiser, dem Antichristen. Wie bei Filofei, wie bei den Altgläubigen geht auch bei Solowjow das messianische

---

[31] Vgl. den französischen Text mit deutscher Übersetzung in: „Deutsche Gesamtausgabe der Werke von *Wladimir Solowjew*", Band III, Freiburg i. Br. 1954, 48—49. — Die Schriftleitung möchte hier nachdrücklich die Gesamtausgabe der Werke Solowjows empfehlen, die im Verlag Wewel, Freiburg i. Br. herauskommt. Herausgeber und Verlag haben sich große Mühe gegeben, den Text der Ausgabe kritisch und stilistisch zu gestalten.

[32] La Russie et l'Eglise universelle, Deutsche Gesamtausgabe, Band III, 145—419. — Zusatz der Schriftleitung: Solowjows Weg zur einen Kirche geht in überzeugender Weise aus dem eben erschienenen 2. Band der Deutschen Gesamtausgabe seiner Werke hervor (DM 36,—). Es ist erstaunlich, mit welcher Folgerichtigkeit Solowjow diesen Weg ging, mit welchem Scharfsinn er wesentliche Punkte erfaßte. Wladimir Szylkarski hat an Hand von Werken Solowjows dessen Weg zur Kirche mit wohlwollender Anteilnahme dargestellt.

[33] Fürst Gagarin, russischer Diplomat; später Jesuit und fruchtbarer Schriftsteller.

Denken und Hoffen in die Erwartung der Endzeit über und in das Gefühl, das Erahnen ihrer Nähe.

Auch bei Konstantin Leontjew (1831—1891), der, trotz mancher Gegensätze, mit Solowjow im Wohlwollen gegenüber dem ersten Rom einig war, findet sich eine zweifache messianische Vorstellung. Einmal hegt er im Gefolge von Tjutschew und Danilewski die Hoffnung, daß Christi Kreuz wieder auf der Hagia Sophia von Konstantinopel errichtet werde; daß Wirklichkeit werden möge, was Tjutschew, der Dichter des Slawophilismus, gesungen hatte, indem er sich an den russischen Zaren wandte: „Beuge Dich vor ihm" — d. h. dem Kreuze — „als Zar von Rußland und steh auf als Zar über alle Slawen!" Ein andermal aber prophezeit derselbe Leontjew: „Wer weiß? Vielleicht werden wir, ähnlich den Juden, die nicht erwarteten, daß aus ihrer Mitte der Lehrer eines neuen Glaubens hervorgehen würde, in einigen hundert Jahren aus dem Schoße unseres zunächst gleichmacherischen, dann gottlosen Staatstums den Antichrist hervorgehen sehen."[34]

So schwankt der religiöse russische Messianismus hin und her zwischen zwei extremen Auffassungen: entweder erträumt er die Verschmelzung von Kirche und Staat in einem einzigen orthodoxen Reiche — so bei den Patriarchen Filaret und Nikon, ähnlich im Messianismus Dostojewskis und im theokratischen Messianismus Solowjows; oder aber er erahnt die schärfste gegensätzliche Trennung beider Gewalten: der weltabgewandten Kirche auf der einen Seite und auf der anderen des ganz aufs Diesseitige gerichteten und den Mächten des Bösen, der pseudoreligiösen Versuchung des Antichrists verfallenen Staates.

Die bolschewistische Umgestaltung des russischen Messianismus

In Abhängigkeit vom religiösen russischen Messianismus und in immer größerem Gegensatz zu ihm bildete sich seit etwa einem Jahrhundert der revolutionäre russische Messianismus, der schließlich in den Bolschewismus und Kommunismus einmündet. Einer seiner hervorragendsten Vertreter ist Alexander Herzen (1812—1870). Ähnlich wie bei Tschaadajew war seine innere Entwicklung von der Verneinung Rußlands zur Bejahung von Rußlands messianischer Berufung verlaufen. Sarkisyanz urteilt über Herzen: „Seine in den 1850er und 1860er Jahren entstandene Synthese von westlerischem revolutionärem Radikalismus und slawophilem russischem Messianismus schuf die Ideologie des Links-Narodnitschestwo."[35] Unter „Narodnitschestwo" versteht man das „Zum-Volke-Gehen" der dem Volke entfremdeten Gebildeten, ihren Versuch, mit dem einfachen Volk innerlich in Berührung zu treten, dem Volke zu dienen. Wie Tschaadajew setzt auch Her-

[34] *I. von Kologriwof,* Von Hellas zum Mönchtum, Leben und Denken Konstantin Leontjews, Regensburg 1948, 271.
[35] *Sarkisyanz* a. a. O. 188.

zen seine Hoffnung auf die Tatsache, daß „alles bei uns unstabil, unsicher ist". Und er meint: „In mancher Hinsicht sind wir weiter und freier als der Okzident, weil wir so weit hinter ihm zurückgeblieben sind."[36] Enttäuscht durch die Märzrevolution von 1848 erklärt Herzen: „Falls der Sozialismus nicht imstande sein sollte, die absterbende Gesellschaft des Westens zu erneuern, so wird Rußland es vollbringen."[37]

Was den revolutionären russischen Messianismus vom überlieferten unterscheidet, ist die gänzliche Loslösung vom Religiösen, von Christus dem Messias und seinem Reich. Belinski (1811—1848)[38] hatte zwar noch in seinem berühmten Brief an Gogol vom Jahre 1847 gesagt, daß Christus als erster den Menschen die Lehre der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gekündet und durch sein Martyrium die Wahrheit seiner Lehre besiegelt und bestätigt habe; doch nimmt er Christus nicht im vollen Sinne als Erlöser und Befreier aus religiöser Not und Sünde. Betont wird im revolutionären Messianismus allein das Wirtschaftliche, Soziale, Politische. Wohl finden sich zahlreiche Bestandteile des ursprünglich eine Ganzheit bildenden religiösen Messianismus auch im Messianismus der Revolutionäre; aber diese Bestandteile sind nur äußerlich miteinander verbunden, sind säkularisiert, verweltlicht, entstellt. Sarkisyanz hat versucht, diese Elemente oder Motive zu sammeln und zu ordnen. Wir können sie hier nicht alle aufzählen und wollen nur auf das Wichtigste hinweisen.

Im russischen revolutionären Messianismus findet sich das in betonten Gegensatz zum europäischen Westen gestellte Streben der Slawophilen nach Ganzheitlichkeit und wird als Ganzheitsanspruch zum Totalitarismus. Es findet sich schon bei Belinski und dann bei den Theoretikern des Narodnitschestwo, Lawrow (1823—1900) und Michailowski (1842—1904), der Gedanke, daß Wissenschaft und Kunst nicht in sich stehende Werte, sondern nur Mittel der Erlösung seien; sie sollen das Leidensproblem lösen helfen und zur Lebensverklärung führen. Die Lehre der russischen „Orthodoxie" vom Leidenscharisma der Armen und Kleinen geht über in den Proletariermythos, d. h. in den Mythos vom Proletarier als Bevorzugtem und Auserwähltem. Es findet sich das ursprünglich religiöse altrussische Volksideal der Prawda, der „Wahrheit-Gerechtigkeit", die ja Grundlage der Weltordnung und des Staates ist und sein soll. (Bekanntlich nennt sich eine der verbreitetsten Moskauer Zeitungen — das Organ der kommunistischen Partei — bis auf den heutigen Tag „Prawda".) Aus dem überlieferten Streben Rußlands nach Verklärung und Vergeistigung des Empirischen wird der Materialismus, der Kult der Materie und der Maschine. Das herkömmliche Ideal der Verchristlichung des Staates wird ersetzt durch die marxistische Vorstel-

[36] Herzen, Werke (russisch) 1919, Band 5, S. 112; vgl. *Sarkisyanz*, a.a.O. 176.
[37] Ebd. 311 bzw. 176.
[38] *Bernhard Schultze*, Wissarion Grigorjewitsch Belinskij (1811—1848), Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Rußland, in: Sammlung Wissenschaft und Gegenwart, München-Salzburg-Köln 1958, Anton Pustet.

lung vom Absterben des Staates und vom Übergang in eine klassenlose Gesellschaft.

Karl Marx, der in Solowjows „Drei Gesprächen" Vorläufer des Antichrists genannt wird, wird im Munde Maxim Gorkis zum „wahren Messias des Proletariates". Ja, für gewisse russische Sektierer wurde Lenin zum „Messias des 20. Jahrhunderts", zum Begründer eines Dritten Testamentes.

Ebenso geht in den revolutionären russischen Messianismus — wenn auch natürlich gleichsam auf den Kopf gestellt — das slawophile Kirchenideal der Sobornost und die Idee von der kollektiven Erlösung ein. Wie die Nihilisten, z. B. ein Dobroljubow (1836—1861) und Tschernyschewski (1828—1889), die bisherigen Bedingungen und Formen des Lebens, der Familie, Religion und Autorität verneinten und wie die Anarchisten, vor allem ein Michael Bakunin (1814—1876) — auch Leo Tolstoi (1828—1910) gehört zu den Anarchisten — sich im Namen der menschlichen Freiheit gegen jede göttliche und menschliche Autorität auflehnten, so hatte schon vorher Chomjakow verkündet, daß es in der Kirche keinerlei Autorität gebe, da diese etwas Äußerliches sei.

Mit Recht nennt Sarkisyanz den Bolschewismus „Ausläufer des gegen den Westen gerichteten Messianismus". Mit Recht weist er gerade auf seinen universalistischen Anspruch hin und auf die apokalyptische Weltabgeschiedenheit des russischen Christentums, besonders jenes der Altgläubigen, als Hintergrund der Revolution. Wie schon Filofei von Pskow verkündet hatte, das dritte Rom sei das letzte, ein viertes gebe es nicht, am Horizont erscheine der Antichrist, und wie die Altgläubigen kündeten, das dritte Rom, das orthodoxe russische Reich sei gefallen, ein viertes Rom könne es innerhalb der Geschichte nicht mehr geben, auf den Fall des dritten Roms folge die Ankunft des Antichrists, komme das Ende der Welt; ganz entsprechend lehrte man in Sowjetrußland. „Das frühe Sowjetrußland sah sich nicht als drittes Rom, sondern vielmehr sozusagen als erfülltes ‚Viertes Rom', als eine Art ‚Himmlisches Jerusalem', das sich erst jenseits der Geschichte erfüllt."[39] Noch nach dem zweiten Weltkrieg lernten die Kinder im Geschichtsunterricht der Sowjetunion, daß sich die Geschichte der Menschheit nach Überwindung des primitiven Zustandes der Menschen in drei Perioden entfaltet habe: der Sklaverei des Altertums, der Leibeigenschaft des Mittelalters und dem Kapitalismus der Neuzeit. Das Abschlußereignis der Geschichte sei die sozialistische Revolution von 1917, in der die geschichtsbildenden Faktoren des Klassenkampfes vernichtet worden seien — die Klasse der Ausbeuter und das Werkzeug der Ausbeutung, d. h. die Staatsmaschine — und in der die Diktatur des Proletariats eingeführt worden sei.[40] Doch merkte man abermals nur zu bald, daß die eigentliche Geschichte anders als die Theorie verläuft. So wurde denn die Revolution von 1917 zwar als wichtige, aber doch nicht endgültige Etappe erklärt, da ja der Kommunismus noch in der gesamten Welt

[39] *Sarkisyanz* a.a.O. 148.

[40] Vgl. dazu *Bernhard Schultze,* Weltanschauung und Christentum im sowjetischen

siegen müsse. Ja, man behauptete, die wahre und eigentliche Geschichte der Menschheit beginne erst mit der Oktoberrevolution; alles Frühere sei nur als Vorgeschichte anzusehen.

Die Geschichtstheoretiker der Sowjetunion machen sich ihr Geschichtsbild zurecht, mag es auch dem Tatbestand Gewalt antun und deshalb sehr bald als ergänzungsbedürftig erkannt werden. Dasselbe gilt auch von der Art, wie man sich das Verhältnis von Kirche und Staat vorstellt. Im atheistischen Sowjetstaat hat eigentlich die Kirche keinen Platz. Immer wieder verkündet man ja, daß die Religion, zumal die christliche, als Aberglauben bei wissenschaftlicher Aufklärung und wachsendem Fortschritt der Massen in sich selbst zusammenfallen und gänzlich verschwinden werde. Aber auch hier mußte man der Tatsache Rechnung tragen, daß die frühere Staatskirche nun doch immer noch da ist; und das Sowjetregime war bereit, im schreienden Widerspruch zum eigenen kämpferischen Atheismus, ihre Existenz in gewissen Grenzen anzuerkennen. Als Ergebnis steht vor uns ein drittes Rom, Moskau, in dem ein ostkirchlicher, vom ersten Rom getrennter und mit dem zweiten Rom in Spannung lebender Patriarch, aber immerhin ein Kirchenfürst mit gültigen Weihen und apostolischer Nachfolge im Priestertum, für ein Mindestmaß an kirchlicher Freiheit dem atheistischen Staat innen- und vor allem außenpolitische Dienste anbieten muß. Was hätten die Altgläubigen, die zur Zeit Peters des Großen den Fall des orthodoxen russischen Reiches verkündeten, angesichts der gegenwärtigen Tatsache geäußert? Erscheint doch heute die Idee von Moskau, dem dritten Rom, in noch größerer Entstellung und Verzerrung als damals. In der Tat wurden unter den Russen der Auswanderung Stimmen laut, der Patriarch von Moskau gehe einen Pakt mit dem Antichrist ein.

Wie immer jedoch unser Urteil über das politische und kirchliche Moskau von heute ausfällt, wir müssen die Frage stellen: Hat sich nicht die Idee von Moskau, dem dritten Rom, durch die geschichtlichen Ereignisse selbst widerlegt? Gestatten diese Tatsachen, noch von einer besonderen russischen messianischen Auserwählung zu sprechen? Muß man nicht den Begriff des Messianismus überprüfen, ja überhaupt erst einmal seinen richtigen Begriff aufstellen und umgrenzen?

Gewiß kann Gott einem Volke, einer Nation eine besondere, bevorzugte politische oder sogar religiöse Aufgabe stellen; und er gibt tatsächlich jedem, besonders den christlichen Völkern ihre Sendung. Doch ist für das Wesen eines solchen wahren Messianismus erforderlich: erstens der innere und äußere, der theologische und geschichtliche Zusammenhang mit dem einzigen Messias Christus und seiner Kirche, seinem Reich; und zweitens der innere organische Zusammenhang jedes einzelnen völkischen oder nationalen Messianismus mit der Berufung und Auserwählung der übrigen Völker innerhalb

---

Geschichtsunterricht, in: *W. de Vries SJ*, Christentum in der Sowjetunion, Heidelberg 1950, S. 163—185.

der einen großen Völkerfamilie der Menschheit. Von einem solchen in vollem Sinn christlichen Messianismus hat Solowjow in seinem Vortrag über die russische Idee gesprochen. Und wir sind davon überzeugt, daß auch das heutige Rußland, aller Gottesleugnung und aller Gottlosigkeit zum Trotz, in diesem Sinne seine besondere messianische Berufung besitzt.

In seiner eingangs angeführten Begriffsbestimmung des Messianismus umschreibt Solowjow nicht den theologischen Messianismus, der gleichsam die Fortsetzung des jüdischen Messianismus in der Geschichte des Christentums ist; er antwortet vielmehr auf die Frage, was — außerhalb des theologischen Bereiches — in der neuen Zeit unter Messianismus verstanden wird. Erst in der neuesten Zeit hat sich nämlich ein Begriff des Messianismus herausgebildet, der zwar noch mehr oder weniger mit religiösen Vorstellungen in Verbindung steht, aber — aufs Ganze gesehen — sich immer mehr vom Christentum und von der Religion loslöst. Dieser neuzeitliche Messianismus ist bereits ein Zerfallsprodukt, Ergebnis einer Säkularisierung, Entchristlichung und Verweltlichung. Er beginnt mit der übersteigerten Gleichsetzung einer vom ersten Rom getrennten östlichen Kirche mit dem Reich des russischen Großfürsten in der Idee von Moskau, dem dritten Rom. Er nährt sich vom Geist einer religiösen oder politischen, nationalen oder sozialen Ausschließlichkeit, der sich allein die Rechtgläubigkeit, die Auserwählung oder wenigstens eine bevorzugte Sendung zuschreibt. Er endet schließlich im atheistischen Messianismus der Sowjetunion. Daß ein Volk und Staatswesen vor allen andern Völkern auserwählt war, ist nach jüdisch-christlicher Offenbarung nur ein einziges Mal in der Weltgeschichte vorgekommen: in der Auserwählung Israels, aber auch das geschah nur im Hinblick auf den kommenden Messias, der allen Völkern das Heil bringen sollte. Nach der Ankunft des Messias gibt es keine ausschließliche Bevorzugung oder Berufung einer Nation oder eines Volkes mehr, durch die andere benachteiligt würden. „Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib. Ihr seid alle einer in Christus Jesus" (Gal. 3, 28).

Welteinheitsstaat oder Völkerbund?[1]

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Die drängende Vielfalt weltumspannender Probleme der Wirtschaft, des Kulturaustausches, der sozialen, nationalen und Rassengegensätze, die bereits zwei globale Kriegskatastrophen ausgelöst haben, fordern eine Weltorganisation zur Sicherung des Friedens. Die bisherigen Organisationsformen loser internationaler Abmachungen und bloßer Verträge oder der Gruppen-

bildung genügen nicht mehr. Sie sind ohnmächtig, wie die Geschichte lehrt, wenn die Belange mächtiger Staaten oder Staatengruppen auf dem Spiele stehen.

Also müssen wir eine straffer organisierte internationale Ordnung haben. Die Frage ist nun: muß es ein zentralistischer Weltstaat sein oder genügt eine Föderation, ein Völkerbund. Im ersten Falle bestünden die einzelnen jetzt noch existierenden Territorialstaaten nur noch als Provinzen oder Verwaltungsbezirke weiter.

Es hat, besonders seit der Aufklärungszeit immer Idealisten gegeben, die von einem solchen Weltstaat geträumt haben — entspricht er nicht eigentlich der einen großen Menschheitsidee? Es war eine eigenartige Mischung von Romantik und Vernunft, welche die Schöpfer und Träger des „erleuchteten" Zeitalters antrieb, für die politische Verwirklichung dieses allumfassenden Menschheitsreiches einzutreten oder wenigstens zu schwärmen. In etwa schien der Gedanke schon grundgelegt in der klassischen antiken und der scholastischen Begriffsbestimmung des Menschen als eines animal rationale, eines geistbegabten Lebewesens. Man legte den Nachdruck auf die Vernunft, den Geist und auf die Abstraktion. Die logisch-metaphysische Artgemeinschaft aller Menschen und die golden umrandete Idee der Humanitas führten geradewegs zu dem Wunschbild, die geistgetragene spezifische Einheit auch politisch zu verwirklichen.

Sie sind nicht zu verachten, diese Menschheitsträumer mit ihrem unbegrenzten Vertrauen zur reinen Vernunft — nur müßten wir eben nicht nur reine, sondern obendrein sehr gute Geister sein, sonst dürfte dieser Weltstaat bald zu einer schlimmeren Hölle werden, als es die bisherige internationale Anarchie gewesen ist. Wir müßten reine Geister sein, weil nur diese den wechselnden, raumzeitlichen oder historischen Bedingungen nicht unterworfen wären; und wir müßten obendrein alle gute, keiner Versuchung zur Macht erliegende Geister sein; denn unter dem Mißbrauch der Macht würde die im Personsein als solchem begründete Vielfalt, d. h. die Fülle und der Reichtum der Persönlichkeiten verkümmern. Aber reine Geister bedürften ja gar keines Staates.

Sowohl das aufgeklärte und rationalistische als auch das romantische Weltbürgertum gehen von einem Menschen aus, den es in Wirklichkeit nicht gibt. Die weltumspannende Gelehrtenrepublik der Humanisten mit ihrer Einheitssprache, dem Latein, ist ebenfalls kein Vorbild, das die Soziologen und Politiker nachahmen könnten. Es läßt sich nicht ohne weiteres und ohne große Abwandlungen auf eine staatliche Weltgemeinschaft anwenden.

Bereits die Philosophie der Vorzeit brachte es deutlich zum Ausdruck, wie tief der Menschengeist in Zeit und Raum eingetaucht ist. Das wird ausge-

---

[1] *Giacomo Maturi,* Il Problema giuridico della comunità internazionale, Mailand 1956, Dott. A. Giuffrè Editore. — *Messineo A. SJ.* Il Problema delle minoranze nazionali, Rom 1946, Edizioni „La Civiltà Cattolica". — *Reinhold Niebuhr,* Christlicher Realismus und politische Probleme, Stuttgart 1956 (Ev. Verlagswerk). 2. Die Illusion einer Weltregierung.

drückt in der thomistischen Lehre vom Stoff als Individuationsprinzip und durch die logisch-metaphysische Bestimmung des Menschen als eines Lebewesens, das zwar mit Vernunft begabt, aber tief dem Bios verhaftet ist, d. h. dem ans Stoffliche gebundenen Leben (*animal* rationale).

Die Existential- und Existenzphilosophie hat dieses Verhaftetsein noch stärker unterstrichen, ja allzustark in den Vordergrund geschoben als Geworfenheit und In-der-Weltsein, als Kampf der Freiheit mit dem Chaos. Eines ist dadurch immerhin deutlich geworden: unsere Geschichtlichkeit. Diese ist zunächst einmal ein metaphysisch-anthropologischer Begriff. Der in ihm bezeichneten Wirklichkeit entspringen aber u. a. auch sehr konkrete, ethnologische und historische Folgen. Die Mächtigkeit des stoffgebundenen Bios, das Gesetz von Raum und Zeit sind zum mindesten wesentlich mitentscheidende Ursachen für das Werden und die Wandlungen von Menschheitsgruppen, Rassen, Völkern und Stämmen. Und es ist keineswegs so, daß dieses Verhaftetsein an zeiträumliche Bedingungen in jeder Hinsicht ein Übel wäre, über das hinauszukommen wir uns bestreben sollten. Vielmehr entspricht es dem Wesen und der Eigenart unserer menschlichen Natur als einer Einheit von Leib und Seele, geistiger Form und erdgebundenem Stoff. Was wir anstreben müssen, ist die Spannung, die Polarität, das rechte Verhältnis der Kräfte. Das bedeutet auf der soziologischen Ebene Einheit des Menschengeschlechtes in der Vielheit seiner konkreten Erscheinungen, die auf ewige Werte hin ausgerichtete Persönlichkeit in der Einmaligkeit ihrer geschichtlichen Berufung, ihres zeitgebundenen Auftrags, ihrer irdischen Bewährung. Gerade die Polarität unserer Menschennatur bereichert die Schöpfung um viele Teilwerte und Schönheiten. Der Weg der menschlichen Vernunft in der Erkenntnis des Wahren und der Verwirklichung des Guten ist auf die Geschichte verwiesen, und auch die Idee des Menschengeschlechtes kann in der Fülle ihrer Inhalte nur in tausend Brechungen und Spiegelungen, wie sie im Aufgang der Völker auf der historischen Bühne erscheinen, dargestellt werden. Dem widerspräche die organisatorische Gleichschaltung, die in einem Welt-Einheitsstaat nicht zu vermeiden wäre. Sowohl die Individualität der Einzelperson als jene der Völker würden in ihren Rechten verkürzt werden.

Welche organisatorische Form soll also die Völkergemeinschaft wählen? Den Gegensatz zum Weltstaat würde eine übertrieben individualistische und atomistische Auffassung der menschlichen Gesellschaft bilden. Auch sie sieht den Menschen abstrakt, d. h. nicht eingebettet in die reale Vielheit seiner Bezüge. Es sind oft Rousseausche Gedanken, die hier spuken, daß nämlich die Bindung des Menschen in einer Gesellschaft nicht etwa naturgesetzlich gefordert sei und aus der menschlichen Anlage erwachse, sondern vielmehr eine grundsätzlich freie Entscheidung darstelle. Nun sind sicher Staaten durch freie Entscheidung entstanden, aber diese Freiheit bezog sich nur auf die Modalität, die Art und Weise der Vergesellschaftung, nicht auf den Ursprung des Staates schlechthin. Das Merkwürdige an dieser Theorie der freien Bildung der Gesellschaft ist ihr Umschlag in die Unfreiheit. Das durch den all-

gemeinen Willen geschaffene Gemeinwesen verschlingt die Freiheit der einzelnen Bürger und wird absolutistisch nach innen und ohne soziale Bindung nach außen. Die Staaten haben an sich nach außen nur Rechte, keine Pflichten. Ihre Rechte werden auf internationaler Ebene nur insofern begrenzt, als sie mit den Rechten anderer Staaten zusammenstoßen. Es gibt eben über dem Staate keine Rechtsinstanz, weder für den einzelnen Bürger noch für den Staat selbst. Was möglich ist, sind nur Verträge zwischen den einzelnen Staaten, die so lange gelten, als es den Partnern gefällt. Auf dieser Grundlage läßt sich keine dauerhafte völkerrechtliche Ordnung aufbauen.

Die Frage der Rechtsform der internationalen Gemeinschaft wird am besten von der Natur des Menschen und der mit seiner Natur gegebenen Grundsituation her beantwortet. Er wird in die Urgemeinschaft der Familie hineingeboren. Diese ursprüngliche societas hat auch das erste Recht auf ihn. Aber die Entfaltungsmöglichkeit dieses vielschichtigen, aber doch zu oberst von geistiger Erkenntnis, geistigem Willen und geistdurchpulsten Gefühlen getragenen Lebewesens, das der Mensch ist, drängt in so weite Horizonte, daß die Familie nicht ausreicht, sie zu eröffnen. Es mag in den Anfängen unseres Geschlechtes eine Zeit gegeben haben, wo sich dieser Horizont nur von der Familie zur Sippe hin erweiterte. Da aber auch damals die menschliche Dimension zum Göttlichen und Ethischen hin unbegrenzt war, so konnte der eigentliche Personkern, der eben im Religiösen und Sittlichen lebt, als Möglichkeit zu Gott hin, doch blühen, reifen und Früchte tragen und als in seiner Weise vollendetes Menschentum heimkehren zu seinem Schöpfer.

Wenn wir jedoch von dieser auf den letzten Kern reduzierten Menschlichkeit absehen, ist der Mensch sozusagen einer bis ins Unbestimmte gesteigerten Vollkommenheit der Erkenntnis, des Wissens, der Künste, der Wirtschaft, der seelischen und sozialen Verfeinerung usw. fähig. Diese Steigerung setzt eine immer größere Verfügbarkeit von Mitteln und Gütern voraus und eine Gemeinschaftsorganisation mit vielgestaltigen Rechtsinstitutionen. Daher war es nötig, daß sich aus den Urzellen der Menschheit zusammengesetzte Gebilde erhoben, natürliche und kulturhafte: der Stamm und die Nation, die Stände, Berufsverbände und schließlich der Staat als die Einheit und vollkommenste Form der Rechts- und Personengemeinschaft, als Gesellschaft, welche die Fülle der Güter bereitstellen und das Wachstum der freien Persönlichkeit sichern und fördern konnte.

So entfaltet sich die gesellschaftliche Anlage des Menschen stufenweise: von engeren Gemeinschaften zu weiteren, wobei auch eine eigenartige Stufung der Naturnähe und damit der Naturnotwendigkeit statthat. Je enger der soziale Kreis, desto näher ist er der Natur und desto notwendiger für den Bestand des Menschen schlechthin. Die Familie ist demnach am naturnächsten und -notwendigsten. Damit ist auch die Linie der teleologischen Dienststufung aufgezeigt: der Staat dient den naturnäheren und -notwendigeren Gesellschaften und erfüllt, was sie aus sich nicht leisten könnten. Die Familie steht in der teleologischen Rangordnung über dem Staat, der Nation, dem

Stamm, den Ständen usw., und sie selber steht mit allen andern Gesellschaften im Dienst an der Persönlichkeit des Menschen.

In der Vollkommenheit der gesellschaftlichen Einrichtung ergibt sich eine genau umgekehrte Rangordnung. Hier ist die — vorläufige — Spitze der Vollkommenheit der Staat als der Lebensraum und die Einheit der Bürger in all ihren spezifisch-menschlichen Bestrebungen der Wirtschaft, Kultur und des Rechtswesens. Jede der auf die Natur gegründeten menschlichen Gesellschaften, von der Familie bis zum Staat, ist schon vor aller positiven Gesetzgebung ein Rechtsträger oder eine juridische Person.

Alle diese Rechte leiten sich vom Ziel der jeweiligen Gesellschaft ab, das seinerseits jenem Endziel entspricht, das den Gipfel der teleologischen Pyramide bildet, nämlich der Seinsvollendung der menschlichen Person, die in eine ewige Bestimmung ausmündet. Von ihr her und der Hilfsstellung für sie wird das spezifische Ziel jeder Gemeinschaft bestimmt und damit auch das Maß ihrer Rechte und Zuständigkeit. Von ihr her wird die Stufenfolge und die gegenseitige Beziehung der einzelnen Gemeinschaften festgelegt.

Im räumlich begrenzten Staat scheint die gemeinschaftsbildende Kraft der menschlichen Natur einen gewissen Höhe- und Ruhepunkt erreicht zu haben. Durch viele Zeiträume waren die zwischenstaatlichen Beziehungen äußerst locker und der wirtschaftliche Austausch gering. Aber immer wieder haben Eroberer Großraumpolitik getrieben und eine Vielheit von Staaten zu Imperien vereint und die verschiedensten Völker unter ihr Zepter gezwungen. Das war keineswegs stets ein Fortschritt, d. h. ein Zuwachs an Entfaltungsmöglichkeiten für den Personenbereich. Das mongolische Großreich hat in seinem europäischen Teil wenig aufgebaut, aber viel zerstört. Wenn wir weiter zurückgehen, müssen wir wohl auch das assyrische Weltreich als sehr fragwürdig bezeichnen. Anders werden die Dinge schon im persischen Großkönigreich, noch mehr in den Bündnissen der griechischen Staaten, z. B. im attischen Seebund (vor seinem Niedergang) und im Achäischen Bund, und sowohl das hellenistische als auch das hellenistisch-römische Imperium sind schon recht vielschichtige Gebilde, die nicht mit einem schematischen Urteil erledigt werden können. Augustinus war allerdings nicht einmal vom römischen Reich begeistert. Er konnte nicht übersehen, mit wieviel Gewalttat und Unrecht es zustande gekommen war und zusammengehalten wurde. Er zog das Nebeneinander vieler kleinerer Staaten vor.

Der Kulturaustausch und die Verbreitung schöpferischer Gedanken hat sich seit eh und je nicht an Landesgrenzen gehalten. Ein Hochstand internationaler Wert-, Ideen- und Gütermitteilung setzt indes unbedingt ein allgemein anerkanntes und geachtetes Völkerrecht voraus. Dieses Völkerrecht hat es als Postulat der Natur immer gegeben, wo mehrere Staaten nebeneinander existieren. Und es wurde tatsächlich, wie ein gewisses überliefertes Gewohnheitsrecht bezeugt, auch in bestimmtem Grad beobachtet und positiv entwickelt. Später traten ausgehandelte Rechtsverträge der Staaten hinzu. Das technisch bedingte Zusammenrücken und die wirtschaftliche Verzah-

nung der einzelnen Länder und Erdteile fordern heute aber, darüber hinauszugehen und eine straffere Organisation aufzubauen. Ihre Notwendigkeit wird dadurch verstärkt, daß heute jeder lokale Krieg leicht zu einer Gefahr für die gesamte Menschheit wird.

Die Mitte nun zwischen dem die Freiheit und den schöpferischen Geist bedrohenden Weltstaat und einer lockeren Staatenkonferenz, die im Ernstfall doch ohnmächtig ist, ist der Völkerbund, d. h. die internationale Gemeinschaft eigenen Rechtes. Sie wird in der heute gegebenen Menschheitssituation von der Natur selbst gefordert. Das heißt die Gesellschaftlichkeit des Menschen weist in der gegenwärtigen geschichtlichen Epoche auf jene ergänzende Ausweitung hin, die sowohl der erhöhten organisatorischen Notwendigkeit als auch der Freiheit der Individualitäten (der Völker und Einzelpersonen) entspricht.

Dies sind die naturrechtlichen Grundzüge einer Völkergemeinschaft. Wie sie im einzelnen konkret gestaltet werden könne, ist dem freien Ermessen der Völker überlassen. Die Vereinten Nationen, die am Ende des zweiten Weltkrieges gegründet wurden, entsprechen diesen Grundzügen noch keineswegs, könnten jedoch auf sie hin vervollkommnet werden. Ein Fortschritt würde nur erreicht werden, wenn von allen Einzelstaaten, sei es ausdrücklich, sei es einschlußweise, anerkannt würde, daß alle positiven Vereinbarungen über die Organisation der Völkergemeinschaft auf Grundsätzen aufruhen und mit Grundsätzen übereinstimmen müssen, die nicht ins Belieben der einzelnen Mitgliedstaaten gestellt sind, d. h. es müßte ein aller positiven Rechtsbestimmung vorgängiges natürliches Völkerrecht irgendwie anerkannt sein. Damit wäre auch anerkannt, daß die Einzelstaaten das internationale Recht nicht ursprünglich schaffen, sondern nur entfalten, näher bestimmen und ergänzen.

Inwieweit die Gliedstaaten bei der positiven Gesetzgebung in ihrer Eigenschaft als Mitglieder unmittelbar mitzuwirken hätten, hinge ganz von der Verfassung oder dem Grundgesetz ab, das dem Völkerbund bei seiner Konstituierung zu geben wäre. Soll man ein Weltparlament, eine Weltregierung und eine Weltarmee aufstellen, denen dann — im Rahmen der verfassungsmäßigen Grenzen eines Staatenbundes — die volle gesetzgeberische, bzw. ausführende Gewalt zukäme? Die Schwierigkeiten, welche die Vereinten Nationen seit einigen Jahren bezüglich Korea haben und auf die sie im letzten Jahr z. B. in der Suezkrise, der Ungarnkrise und dem Kaschmirproblem gestoßen sind, werden manchen auf den Gedanken bringen, daß ein Völkerbund ohne eigene Jurisdiktion, ohne ausführende Organe und ein starkes Heer ein armseliges Ding sei. Nun, die Jurisdiktion würde bei unserem Völkerbund in internationalen Streitfragen keinesfalls fehlen, weil er nicht auf die Willkür der Einzelstaaten, sondern auf das Naturrecht begründet wäre. Aber was nützte das, wenn einer etwaigen Verurteilung keine Sanktionen folgen könnten? Oder wenn die Druckmittel nur für die kleinen, aber nicht für die großen Rechtsbrecher ausreichten?

Anderseits würfe die konkrete Organisation einer Weltexekutive recht schwere Fragen auf: wie soll man aus Hunderten verschiedener Völker — um nur das Wichtigste zu nennen — eine einheitliche und schlagfertige Armee schaffen, wie und wo sie unterbringen, erziehen und ausbilden? Und wird die föderative Eigenart bei einer derart starken Zentralisierung militärischer Kräfte gesichert bleiben? Und was ist es mit den Gliedstaaten, die wohl daneben ihre eigenen Ordnungstruppen werden haben wollen?

Es sind das Probleme, deren Tragweite wir noch nicht ganz überschauen und vielleicht heute auch noch nicht zu überschauen brauchen, weil das Bewußtsein einer großen Menschheitsgemeinschaft noch gar nicht so allgemein gesiegt hat, daß wir einen wesentlichen Schritt über die UNO hinausgehen könnten. Das nächste dürfte sein, dieses Bewußtsein zu fördern.

Was den Grundriß der kommenden Weltgemeinschaft angeht, so ist jedoch soviel bereits sicher: sie darf nur eine Hilfsfunktion haben, nicht nur im Hinblick auf die Wertwelt des Personhaften, sondern auch in Bezug auf die einzelnen Staaten. Sie soll dem Einzelstaat seine Aufgaben nicht abnehmen, sondern nur erleichtern. Diese Subsidiärfunktion wird je nach der geschichtlichen Lage eine andere und andere sein. Nicht der Weltbund, sondern der Staat selbst bleibt der eigentliche Knotenpunkt der menschlichen Gesellschaftlichkeit. Der Staat ist der Weltgemeinschaft nur untergeordnet in Dingen, die das internationale Gemeinwohl betreffen, d. h. an sich darf sich die Völkergemeinschaft nicht in die inneren Angelegenheiten der Einzelstaaten einmischen.

Diese Nichteinmischung wird jedoch aus zwei Gründen aufgehoben: Erstens wenn die Verhältnisse in einem Staat so schlimm werden, daß sie eine Gefahr für andere bilden. Die politische Materie wechselt nun gleichsam ihre Natur, sie wird aus einer nationalen eine internationale Angelegenheit. Zweitens wenn gewisse menschliche Grundrechte in einem Staat mit Füßen getreten werden, also wenn ein Staat aus einem Förderer zu einem Feind der Bürger wird. Hier muß der Völkerbund stellvertretend einspringen für das staatliche Gemeinwesen, das seinen Zweck nicht mehr erfüllt.

Den Völkerbund als die normale zuständige Instanz kann demnach jeder Staat in zwischenstaatlichen Streitfällen anrufen. Der einzelne Staatsbürger kann an sich nicht direkt appellieren, sondern nur über seine rechtmäßige Staatsregierung. In Notfällen, d. h. dort, wo der Staat ihm den Rechtschutz versagt, muß auch dem einzelnen der Weg zur Weltgemeinschaft offenstehen. Der Weltbund der Völker sollte der letzte Garant der allgemeinen Menschenrechte sein und diese Grundrechte in seiner Verfassung ausdrücklich verankern.

Bliebe noch die Frage, ob der Bund nur für die Staaten die ordentliche höhere Rechtsinstanz sei und alle übrigen physischen und moralischen Personen nur über den Staat bei ihm ihre Anliegen geltend machen können, abgesehen von der Ausnahme, wo der Bund bei Versagen des Staates, die wenn auch außerordentliche, so doch unmittelbare Instanz auch für sie wird. Neh-

men wir den Fall der nationalen Minderheiten. Wird der moderne, vom Nationalismus verseuchte Staat, in dem natürlich die nationale Mehrheit führend ist, überhaupt jemals als unbefangener Anwalt der Minderheiten gelten können? Ganz sicher nicht. Aus der Natur der Sache heraus muß hier eine ordentliche, direkte Berufungsinstanz geschaffen werden, die den Staat übergeht. Soll aber in jedem Fall der umständlich funktionierende Apparat eines zentralen Völkerbundsorganes mit diesen Minderheitsproblemen betraut werden? Kennt sich zum Beispiel ein Siamese in Südtirol aus? Uns schiene ein kontinentales Schiedsgericht in diesem Falle geeigneter als ein planetares. Der Schiedsspruch eines solchen Gerichtes müßte dann vom Völkerbund sanktioniert, d. h. mit dem nötigen politischen Rückhalt versehen werden, damit seine Durchführung sicher wäre. Und diese Durchführung müßte ständig überwacht werden.

Gerade diese Abschweifung ins Konkrete kann nicht anders als ernüchternd wirken; denn sie macht uns bewußt, daß noch ein weiter Weg vor uns liegt bis eine wirksame, den Frieden stiftende und sichernde Völkergemeinschaft aufgebaut sein wird. Wir stehen fast noch in den Anfängen; noch sind die Völker — trotz trübster Erfahrungen — nicht überall reif, und die störenden Mächte sind stark. Siegen wird aber am Ende der, der am meisten Geduld und Ausdauer aufbringt.

Die Kirchliche Büchereiarbeit im katholischen Deutschland

LEO KOEP

Seit ihrem Bestehen hat sich die Kirche darum gesorgt, was die Christen lesen, und immer hat sie diese Sorge als ein Wächteramt verstanden. Paulus, der den Christen von Korinth versicherte: „Alles ist euer!“ (1 Kor 3, 21), gab auch die Weisung: „Prüfet alles! Das Gute aber behaltet!“ (1 Thess 5, 21). Und ebenso veranlaßte er in Ephesus, daß die „schlechten Bücher“ seiner Zeit — Zauberbücher mit magischen Rezepten und Formeln aller Art — verbrannt wurden, unbeschadet ihres hohen materiellen „Wertes“, den „man auf insgesamt 50000 Silberdrachmen schätzte“ (Apg 19, 19). Wenn auch die ersten Christen in der Erwartung des baldigen Weltendes keinen allzu großen Wert auf Bildung und Belesenheit gelegt haben, so nahm sich doch die Kirche energisch dieser Aufgabe an, als das Ausbleiben der Parusie sie dazu zwang, sich in dieser Welt einzurichten.[1]

[1] Vgl. *H. Fuchs*, Bildung: Reallexikon für Antike und Christentum 2 (1954) Sp. 350/62.

I

Die Kirche hat sich, ihrem Auftrag und ihrer Geschichte getreu, beim Anbruch der Neuzeit um so intensiver um das Buch und die Lektüre der ihr anvertrauten Menschen gekümmert, als diese Zeit mit der Erfindung der Buchdruckerkunst und der damit gegebenen Ausweitung des Buches zum wohlfeilen Kommunikations- und Volksbildungsmittel ungeahnte Möglichkeiten der Orientierung und Beeinflussung schuf. Zudem hatten Reformation und Gegenreformation, bei aller beklagenswerten Spaltung der abendländischen Christenheit in einander bekämpfende Konfessionen, das Buch der Bücher, die Heilige Schrift, wieder in den Vordergrund der religiösen Diskussion gestellt und unter Einsatz der neuen Druckerpressen zum Volksbuch werden lassen, dem sich im katholischen Raum schon bald wohlfeile Ausgaben der „Nachfolge Christi" hinzugesellten. Vereinzelte Ansätze zu einer kirchlichen Organisationstätigkeit in der Verbreitung guter Bücher sind denn auch im Gefolge der katholischen Restauration und ganz in deren apologetischem Interesse zu verzeichnen.[2] Zu intensiveren Bemühungen bedurfte es freilich weiterer Erschütterungen des geistigen Besitzstandes der Kirche, der Aufklärung und französischen Revolution im 18. und der Säkularisation im beginnenden 19. Jahrhundert.[3]

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ist denn auch als die eigentliche Gründerzeit kirchlicher Büchereibestrebungen zu nennen. Während in Deutschland zunächst nur vereinzelte Versuche zu verzeichnen sind,[4] finden wir in Frankreich seit 1817 die von dem Grafen Joseph de Maistre begründete Gesellschaft der „Amis Catholiques" und seit 1824 die vom Herzog Matthäus von Montmorency ins Leben gerufene „Societé des bons livres" am Werk, die sich beide die Verbreitung guter, preiswerter Bücher unter dem christlichen Volk zur Aufgabe gemacht hatten und in den 30er Jahren Clemens Brentano und Josef von Görres zu ähnlichen Überlegungen anregten.[5]

In Deutschland gab das Kölner Ereignis 1837 einen neuen Anstoß, der die Katholiken zur Besinnung auf ihre eigenständigen Bildungswerte und zur Emanzipation aus einer gerade im Rheinland immer unerträglicher empfundenen staatlichen Bevormundung trieb. 1844 kam es in Bonn zur Gründung des Vereins vom heiligen Karl Borromäus, dessen Initiator Freiherr Max von Loë zuerst an eine katholische Vereinigung mit weitgestecktem Tätigkeitsbereich gedacht hatte, der dann aber unter dem entscheidenden Einfluß von

---

[2] 1614 gründet der Jesuit Emeran Welser in München die Büchergemeinschaft „zum Gulden Almusen"; 1771 errichtet der Exjesuit Joseph Albert von Diesbach in Wien einen ähnlichen Bücherverein, die „christliche Freundschaft", mit einer Leihbibliothek.

[3] Vgl. dazu *F. Schnabel,* Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. 4. Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937, S. 5—20.

[4] Vgl. außer den genannten noch die Gründung einer gemeinnützigen Bibliothek in Freiburg i. Br. durch Heinrich Sautier im Jahre 1805 und den von Ludwig I. und den bayrischen Bischöfen 1830 ins Leben gerufenen „Katholischen Verein zur Verbreitung guter Bücher".

[5] Zum Ganzen vgl. *A. Schnütgen,* Der Verein vom heiligen Karl Borromäus, geschichtlich gewürdigt, in: Zentralblatt für Bibliothekswesen 41 (1924) 273. 291; 327—337. *W. Spael,* Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäusverein, Bonn 1950.

August Reichensperger zustimmte, dieses Ziel „durch die Begünstigung und Verbreitung guter Schriften" zu verwirklichen und so dem um sich greifenden Einfluß schlechter Literatur entgegenzuwirken.[6] Näherhin sah die erste Satzung des Vereins vor, daß alle, die sich an ihm beteiligten, „nach Maßgabe ihres Beitrags und der Vereinsmittel eine oder mehrere Schriften als Vereinsgabe unentgeltlich erhalten" und zum Erwerb weiterer in einem besonderen Verzeichnis empfohlener Schriften zu möglichst niedrigen Preisen angeregt werden sollten.[7] Die ursprüngliche Idee des Borromäusvereins ist also eine Art Buchgemeinde, die zum Erwerb einer Hausbücherei entsprechend gut ausgewählter Schriften verhelfen will. Das Auswahlprinzip dieser Bücher, grundsätzlich mit der Zielbestimmung des Vereins — „Belebung christlicher Gesinnung und Anregung zu einer entsprechenden Werktätigkeit"[8] — gegeben, sah von vornherein erbauende, belehrende und unterhaltende Bücher vor, also eine Literaturvermittlung, die die Bildung der Gesamtpersönlichkeit des Menschen zum Ziel hat.

Schon sehr bald gesellte sich zu den beiden den Ausbau der Hausbücherei erstrebenden Arbeitsweisen des Vereins eine dritte, an deren Verwirklichung man erst herangehen konnte, als die ersten Gewinne zu verzeichnen und satzungsgemäß zu verwenden waren. Peter Reichensperger, der Bruder des bekannteren Mitgründers, war es, der gegen den Plan des Kölner Justizrats Otto Hardung, eine katholische Tagespresse zu gründen, im Mai 1846 durchsetzte, daß der Verein in seinen Ortsgruppen eigene Vereinsbibliotheken aus den Überschüssen aufbauen solle.[9] Damit war in konsequenter Auslegung seiner Satzungsprinzipien jene Tätigkeit des Borromäusvereins gefordert, um derentwillen er in unserem Zusammenhang an entscheidender Stelle genannt werden muß, zumal von den eingehenden Mitgliedsbeiträgen ein erheblicher Anteil (derzeit 30%) als „Gewinnquote" in Buchform in die Büchereien zurückfließt und damit die Mitgliedschaft in der Hausbüchereigemeinschaft einen nicht zu unterschätzenden Faktor der Büchereihilfe darstellt. Die verhältnismäßig schnelle Aufwärtsentwicklung und Verbreitung des Vereins und seiner Vereinsbibliotheken (1862 zählte man 1031 Ortsvereine mit 38646 Mitgliedern) geriet in den Jahren des Kulturkampfs ins Stocken. Die Bibliotheken sanken an Qualität und Quantität auf das Niveau von „Arme Leute — Bibliotheken", deren Buchbestand „keinen halbwegs Gebildeten mehr ansprechen" konnte.[10]

Darin freilich teilte er das Schicksal auch der Versuche im außerkirchlichen deutschen Raum, die, zunächst vereinzelt und meist in privater Ini-

---

[6] Aus der Gründungssatzung des Vereins vom Jahre 1844, Titel III § 3 *(Spael,* a.a.O. S. 351).

[7] Ebd. § 4 (a.a.O. S. 351f.).

[8] Ebd. Titel I § 1 (a.a.O.).

[9] Vorstandsbeschluß vom 12. Mai 1846. Vorauf ging ein Artikel im „Monatsblatt" des Vereins vom 15. April, in dem die Errichtung von Vereinsbibliotheken als im Sinne der Satzung verlangt wird.

[10] *A. Franzen,* Hundert Jahre katholische Volksbücherei: Aufbruch. Vorträge, gehalten auf dem 27. Kursus ... (1946) S. 16.

tiative, seit 1870 in Vereinsform, ihre Aufgaben mehr oder weniger im Sinne einer geistigen „Armenpflege" versahen.[11] Der hier zu verzeichnende Aufschwung in den 90er Jahren (Bücherhallenbewegung) und die sich anschließende Intensivierung der kommunalen Büchereiarbeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ferner die Schaffung von Büchereien in den großen Industrieunternehmen[12] gaben nun wieder auch dem kirchlichen Büchereiwesen neue Anreize.

Die in den 90er Jahren in Klagenfurt gegründete „St. Josefs-Bücherbruderschaft", die vorübergehend eine Zweigstelle in Trier einrichtete und sich ausschließlich für streng katholische Schriften, im Stil einer katholischen Kolportage, einsetzte, konnte in Deutschland nicht eigentlich Fuß fassen. (Sie fiel dem Dritten Reich zum Opfer, ist aber heute in Österreich wieder tätig.) In Bayern kam es 1901 zur Neubegründung des „Katholischen Preßvereins" durch Domkapitular Georg Triller von Eichstätt. Dessen Anliegen war die Gründung von Ortsvereinen mit Volksbibliotheken, in denen er „ein Mittel zur geistigen Hebung und Bildung des Volkes" erblickte.[13] Es handelte sich also von vornherein nicht um Sonderbüchereien eines Vereins, sondern um „allgemein zugängliche Volksbibliotheken . . ., die den Mittelpunkt bilden für die ganze Stadt".[14] Der Verein verstand also das Wort „Presse" im weitesten Sinn, wenn er sich auch schon seit 1902 über die Büchereiarbeit hinaus der katholischen Tages- und Kirchenpresse annahm und im Jahre 1934 nicht weniger als 10 Tageszeitungen durch Beschlagnahme verlor. In der Buchbeurteilung richteten sich die Büchereien des Katholischen Preßvereins, die ebenfalls Bücher gesamtbildender Art führten, nach den Besprechungen des Borromäusvereins. Im Unterschied zum Borromäusverein erhielten die Mitglieder des Katholischen Preßvereins für ihren freilich niedrigen Beitrag keine persönliche Gegengabe. Dieser Beitrag diente ganz zum Aufbau der Büchereien, deren Benutzung natürlich den Mitgliedern freistand.

Der Borromäusverein hatte, wie gesagt, seine Büchereien zunächst als Vereinsbibliotheken für die Mitglieder gedacht. Im Zug der Zeit wurde von vielen Seiten an den Verein die Forderung herangetragen, seine Bibliotheken dem allgemeinen Zutritt zu öffnen und damit zu öffentlichen Volksbüchereien zu machen. Dieser Gedanke konnte um so eher betont werden, als schon in der Gründersatzung ausdrücklich festgelegt war, der Geist des Vereins werde ein „katholischer und seine Wirksamkeit eine öffentliche und landesgesetzliche sein".[15] Schon 1895 hatte man in Freiburg den Versuch gemacht,

[11] Vgl. *E. Schultze,* Freie öffentliche Bibliotheken. Volksbibliotheken und Lesehallen (1900) S. 111/76; *Spael,* a.a.O. S. 39f.; Deutschland braucht Büchereien. Denkschrift der Deutschen UNESCO-Kommission (1952) S. 12f.

[12] Krupp richtete 1889 in Essen die erste Bücherhalle dieser Art ein.

[13] Aus dem Jahresbericht des „Katholischen Preßvereins für Bayern" vom Jahre 1911. Diese und die folgenden Notizen verdanke ich dem derzeitigen Direktor des St. Michaelsbundes, Alphons Vodermayer, München.

[14] Notiz aus Trillers Tagebuch vom 25. Dezember 1904.

[15] Titel II § 2 (*Spael,* a.a.O. S. 351).

über die dortige Vereinsbibliothek hinaus eine öffentliche katholische Volksbibliothek zu errichten. 1897 stellte August Pieper vom Volksverein für das katholische Deutschland einen entsprechenden grundsätzlichen Antrag an den Vorstand des Borromäusvereins, der dazu, noch zögernd, erklärte, die Errichtung von katholischen Volksbibliotheken und Lesehallen in Verbindung mit den lokalen Vereinsbibliotheken sei „durchaus statthaft".[16] Die 45. Katholikenversammlung zu Krefeld faßte 1898 eine Resolution, in der die Gründung von öffentlichen Bibliotheken und Lesehallen namentlich in allen größeren Städten gefordert wurde. Über Forderungen, Resolutionen und Vorschläge gelangte man freilich vorerst kaum hinaus, wenn auch seit der neuen Vereinssatzung und Geschäftsordnung vom Jahre 1900 die Benutzung der Vereinsbibliotheken nicht mehr die Mitgliedschaft im Verein voraussetzte und diese damit allgemein zugänglich wurde.[17]

Wohl führte der neue Ansporn, der mit solchen Überlegungen gegeben war, dazu, daß die Zentrale des Borromäusvereins in Bonn unter Hermann Herz energisch daranging, die für eine öffentliche Wirksamkeit der Büchereien unerläßliche fachliche Vorarbeit zu leisten. Seit 1902 erscheint eine eigene volksbibliothekarische Zeitschrift, seit 1906 unter dem Titel „Die Bücherwelt". 1908 gab Herz den ersten „Musterkatalog" für die Büchereien heraus, nach dessen Angaben die Buchauswahl erfolgen sollte. Dieser Musterkatalog, in Abständen, später als „Literarischer Ratgeber" immer wieder aufgelegt, ging 1925 in die Besprechungszeitschrift „Das Neue Buch" über, die seither in periodischer Folge erscheint. 1910 wurden Wanderbibliotheken für die ländlichen Büchereien eingerichtet, und 1911 begann man auf Initiative von Johannes Braun mit systematischen Schulungskursen für die Laienhelfer, die bis heute fortgeführt werden. 1918, nachdem der Verein zahllose Soldaten an der Front durch seine Buchvermittlung hatte betreuen können, begann man, eine eigene Buchberatungsstelle für die Büchereien einzurichten, die mit ihren Zweigstellen in Saarbrücken und Neiße 1924 staatlich anerkannt und zur Einkaufsstelle ausgebaut wurde. Weitere Schritte folgten im Aufbau einer Schule zur Ausbildung von Bibliothekaren (1921), einer Fernleihbücherei, einer Blindenbücherei, eines eigenen Verlages und der Einrichtung der ersten katholischen Buchgemeinde im modernen Sinn, der „Bonner Buchgemeinde", im Jahr 1925 durch die Initiative des Bonner Moraltheologen Prof. Fritz Tillmann.[18]

Vor Beginn des Dritten Reiches wies das kirchliche Büchereiwesen in Deutschland, vertreten durch den Borromäusverein und, in Bayern, durch den Katholischen Preßverein folgende Bestandsstatistik auf:

---

[16] *Spael*, a.a.O. S. 133.

[17] Vgl. die Geschäftsordnung vom 31. 5. 1900, § 25, 3: „Die Hülfsvereine haben das Recht, ihre Vereinsbibliothek auch Nichtangehörigen des Vereins gratis oder gegen ein kleines Entgelt zugänglich zu machen."

[18] Die „Bonner Buchgemeinde" ging 1952 in den Besitz einer katholischen Verlegergruppe über.

1931	berichtende Büchereien	Bände	Ausleihen	(im Durchschnitt)
Borromäusverein	5200	4312304	10091670	= 2,34 mal je Buch
Bayerischer Preßverein	887	854941	1387066	= 1,60 mal je Buch
	6087	5167245	11478736	

Das Dritte Reich brachte für die beiden Büchereivereine erhebliche Schwierigkeiten, Schikanen, Einschränkungen und Beschlagnahmungen mit sich. 1934 wurde der Bayerische Preßverein zwangsweise aufgelöst und in „Sankt Michaelsbund" umbenannt. Dem neuen Verein verblieben nur noch die „Münchener Katholische Kirchenzeitung", die 1940 endgültig verboten wurde, und die Büchereitätigkeit, soweit sie in diesen Jahren noch möglich war. Verschiedene Versuche, den Borromäusverein aufzuheben, konnten durch umsichtige Verhandlungen des damaligen Präsidenten, Weihbischof Dr. Stockums von Köln, und des Direktors Johannes Braun verhindert werden. Mit Erlaß vom 27. Juli 1935 wurde den kirchlichen Büchereien verboten, den Namen „Volksbücherei" zu führen. Sie mußten sich jetzt „katholische Pfarrbücherei . . ." nennen und waren wiederum nur mehr für die Mitglieder zugänglich. 1940 erfolgte der berüchtigte Erlaß der sogenannten „Reichsliste", durch die der Buchbestand der kirchlichen Büchereien auf „katholisch-religiöses oder erbauliches", auf „katholisch-kulturelles" oder „katholisch-caritatives" Schrifttum eingeschränkt wurde und alle anderen Bücher der Beschlagnahme anheimfielen. Mit dieser Verfügung waren praktisch beide katholischen Büchereivereine, ihrer ursprünglichen Idee einer Gesamtbildung des Menschen nach, zum Absterben verurteilt. Der durch Beschlagnahmung erlittene Verlust beläuft sich beim Borromäusverein auf 2,5 Millionen Bücher.

Nach dem Krieg haben beide Büchereiorganisationen der katholischen Kirche in Deutschland alles daran gesetzt, die erlittenen Schäden und Verluste in zähem und konsequentem Wiederaufbau wettzumachen.

II

Vergleicht man den gegenwärtigen Stand der kirchlichen Büchereiarbeit, wie er in den Statistiken der beiden Büchereivereine sichtbar wird, mit den Leistungen der Vorkriegszeit, so ist festzustellen, daß alle früheren Zahlen nicht nur erreicht, sondern weit überschritten sind. (Dabei ist zu beachten, daß sich die für die Büchereien des Borromäusvereins genannten Zahlen auf die Bundesrepublik beziehen. Über die Leistungen der kirchlichen Büchereien in der DDR liegen keine Angaben vor.) Für das Jahr 1957 ergeben sich folgende Zahlen:

1956/57	berichtende Büchereien	Buchbestand	Ausleihe	im Durchschnitt
Borromäusverein	5972	5261025	11909608	= 2,26 mal je Buch
(1933)	(5771)	(4758439)	(10371586)	= 2,17 mal je Buch
(1950)	(3606)	(3366017)	(7983822)	= 2,37 mal je Buch
Sankt Michaelsbund	1633*	1036056	2372053	= 2,29 mal je Buch
Gesamt	7605	6297081	14281661	

* Es fehlen beim Sankt Michaelsbund Angaben für 1933 und 1950.

Wenn man bedenkt, daß ein großer Teil des Buchbestandes neu angeschafft werden mußte — was Beschlagnahmung und Krieg verschont hatten, war in sehr vielen Fällen der Abnutzung zum Opfer gefallen —, und wenn man den durchschnittlichen Anschaffungspreis eines Buches heute mit etwa 7,— bis 9,— DM ansetzen muß, so ergibt sich eine erstaunliche, zum allergrößten Teil auf Selbsthilfe beruhende materielle Leistung, die das katholische Volk für die Volksbildung aufgebracht hat. Setzt man anderseits freilich die Gesamtzahl der Büchereien in Vergleich mit der Gesamtzahl katholischer Pfarreien und selbständiger Seelsorgestellen in der Bundesrepublik einschließlich Saargebiet (Statistik von 1956), so bleibt eine betrübliche Differenz von über 3000 Pfarreien, in denen noch keine kirchliche Bücherei existiert. Man wird zwar Otto Appel nicht zustimmen können, wenn er behauptet, „daß mehr als 70% aller Gemeinden der Bundesrepublik noch keine Bücherei haben", und also noch 41% der Bevölkerung ohne Büchereibetreuung sind.[19] (Er hat in seiner statistischen Betrachtung, freilich entsprechend dem Ansatz seiner Unterscheidung von kommunaler Volksbücherei und kirchlicher Bücherei — darüber unten — von den Büchereien der Kirche keine Notiz genommen.) Anderseits aber kann, wenn schon die Bücherei zu den legitimen Aufgaben der kirchlichen Volksbildungsarbeit gehört, diese Minuszahl nicht ernst genug genommen werden.

An dieser Stelle ist ein Wort zu sagen zu Struktur und Trägerschaft der kirchlichen Büchereien. Wenn auch in der geschichtlichen Entwicklung der beiden kirchlichen Büchereivereine Struktur und Trägerschaft ursprünglich — beim Sankt Michaelsbund heute noch — auf der Basis des „Bildungsvereins" ruhten,[20] so ist doch von Anfang an die enge Verbindung dieser Vereinstätigkeit mit der hierarchisch-organischen Struktur der Seelsorge überhaupt, d. h. mit Diözese und Pfarrei, selbstverständlich gegeben. Diese Strukturierung bedeutet zunächst, in der Frage nach der rechtlichen und wirtschaftlichen Trägerschaft, ein Recht und eine Pflicht von Pfarrgemeinde, Dekanat und Diözese, während die Funktion des Bildungsvereins, sei es im

[19] *O. Appel,* Die Volksbücherei: diese Zs 161 (1957/58) 437—450.

[20] Vgl. hierzu *F. Pöggeler,* Der Verein als Bildungsgemeinschaft: Erwachsenenbildung 3, 4 (1957) S. 104/18. Dem Borromäusverein und seinem Bildungsanliegen wird der Aufsatz freilich nicht ganz gerecht.

Ortsverein oder im Gesamtverein, eindeutig fördernder, helfender, subsidiärer Natur ist.[21] Diese Struktur der kirchlichen Volksbildungsarbeit in ihrer Bindung an die Pfarrei bedingt nun im Normalfall eine relativ „kleine" Bücherei, und die kirchlichen Volksbüchereien werden dementsprechend nach ihrem derzeitigen Bestand zum größten Teil unter der Appelschen Rubrik der „kleinen Büchereien mit einem Buchbestand bis zu 5000 Bänden"[22] aufzuführen sein. Sicher ist damit in Dorfgemeinden und in solchen Städten, die nur eine einzige Pfarrei besitzen, auch die ideale Form gegeben.[23]

Problematisch wird dieser strukturbedingte Ansatz natürlich in den großen Städten, in denen, der Bevölkerungszahl entsprechend, eine mehr oder weniger große Zahl von Pfarreien nebeneinander liegt. Wir meinen aber, gerade die gleichmäßige Verteilung von gut geführten, mit einem guten Buchbestand versehenen Volksbüchereien auf die einzelnen Stadtteile bzw. Pfarrbezirke sei ein in sich wertvolles Bildungsangebot, besonders wenn die Pfarre noch eine echte gesellschaftliche Bindungsfunktion für die Gemeinschaft bedeutet, wie umgekehrt gerade eine gute Pfarrbücherei dieser Funktion außerordentlich dienlich sein kann. Freilich wird auch die Kirche nicht an der Aufgabe vorbeikommen, zentrale Schwerpunkte mit entsprechend großen Bildungsbüchereien zu schaffen, die den Austausch seltener verlangter, im Niveau vielleicht anspruchsvollerer und im Anschaffungspreis teurerer Bücher im Sinne eines Leihverkehrs versehen können. Solche zentralen Bildungsbüchereien wären in Verbindung mit Lesesälen, Klubzimmern und Beratungsstellen der ideale Raum, katholisches Leben kennenzulernen und zu pflegen.

Die Überlegungen zur Quantität des Buchbestandes einer idealen Pfarrbücherei führen zur Frage nach dessen Qualität, zur Frage also nach dem Auswahlprinzip. Der Borromäusverein, dessen Grundsätze von Anfang an auch vom Bayerischen Preßverein übernommen wurden, hat hier den Rahmen dessen, was erwünscht, gebilligt oder wenigstens doch zugelassen wird, erfreulich weit gespannt. Konsequent hat man vom ersten Vereinsgabenverzeichnis an nicht etwa einseitig oder ausschließlich „Catholica" propagiert; im katholischen Literaturstreit zu Anfang unseres Jahrhunderts finden wir den Herausgeber der „Bücherwelt" in der Nähe von Karl Muth.[24] Ein Blick in die Rezensionsorgane der beiden Büchereivereine („Das Neue Buch"; „Buchprofile") zeigt, daß diese Weitherzigkeit — zum Kummer mancher katholischer Verleger, die gern allein zum Zuge gekommen wären — konsequent durchgehalten wurde.

Entsprechend der im katholischen Glauben unabdingbar gegebenen Bil-

---

[21] Die in Arbeit befindliche Neufassung der Vereinssatzung wird dieses Verhältnis, das freilich keineswegs im Sinne einer Irrelevanz beider Ordnungen verstanden werden darf, eindeutig zu bestimmen versuchen.

[22] *Appel*, a.a.O. S. 439.

[23] Als ideale Bestandsziffer sollte man für den Anfang die Seelenzahl einer Pfarrei zum Ausgangspunkt nehmen.

[24] *Spael*, a.a.O. S. 166, 171, 174 u. ö.

dungsgrundlage legt die Buchkritik der kirchlichen Bücherei als Maßstab die katholische Glaubens- und Sittenlehre zugrunde, wiederum aber nicht nach Art eines zelotischen Purismus, sondern im Sinn einer negativen Auslese: was Glaube und Sitte angreift, bleibt ausgeschlossen. Auf keinen Fall nimmt eine solche Buchbeurteilung, die sehr wohl alle fachlichen, literarischen, künstlerischen und büchereipädagogischen Maßstäbe in Anwendung bringt, die weltanschauliche Einstellung von Autor oder Verleger dabei zur Notiz. „Nicht die Person des Verfassers, sein Leben noch seine Neigungen sollen Ausgangspunkt der kritischen Ermittlung sein, sondern vielmehr das Werk und was darin ausgedrückt wird ... (Der Kritiker) muß bei der klaren, objektiven Beurteilung des Geschriebenen bleiben, weil es seine ausgesprochene Aufgabe ist, das Werk und nicht den Verfasser zu beurteilen."[25]

Daß im übrigen die einzelnen kirchlichen Büchereien den genannten Grundsätzen nicht immer entsprechen und Mißverhältnisse im Buchbestand sowohl im Sinn von Traktätchen wie niveauloser Unterhaltungsliteratur jenseits der unteren Grenze bisweilen zu verzeichnen sein mögen, sei nicht verschwiegen. Es ist dies eine ständige Sorge der zentralen und regionalen Fachstellen, über die Säuberung und Sauberhaltung des Buchbestandes zu wachen.

Die Buchbeurteilung der kirchlichen Büchereien ist also tolerant. Ihre Grenze findet diese Toleranz freilich in den allgemeinen Bestimmungen der kirchlichen Lehre. In ihren Volksbüchereien soll — im Unterschied zu Forderungen, die von kommunalen Büchereifachleuten für die Öffentliche Bücherei gestellt werden[26] — keineswegs eine lückenlose Begegnung mit allen möglichen Weltanschauungen vermittelt werden. (Das ist unserer Meinung nach eine Aufgabe der wissenschaftlichen Bücherei.) Es soll vielmehr im Buchangebot die Heranbildung der christlichen Persönlichkeit auf katholischer Grundhaltung zum Ausdruck kommen. Johannes Langfeldt hat aber nun in seiner Erwiderung auf die Grundsatzerklärung der kirchlichen Büchereiverbände, in der diese den Versuch unternahmen, ihren Standpunkt klar darzulegen, behauptet, daß die kirchlichen Büchereien schon deshalb nicht den Anspruch auf Öffentlichkeit stellen und echte Bildungsarbeit leisten könnten, weil sie sich nach den Indexbestimmungen richten müßten, und er führt eine Reihe von Autoren an, die seiner Meinung nach „in einer wirklich öffentlichen Bücherei heute nicht fehlen können, wenn man es mit der Bildung der Leser ernst meint".[27] Die von Langfeldt geäußerte Hoffnung, diese

---

[25] Pius XII. zu Fragen der Buchkritik: Das Neue Buch. Neue Folge 1, 4 (1956) 286.

[26] Vgl. zuletzt noch *J. Langfeldt*, Kommunale und konfessionelle Büchereien: Bücherei und Bildung 10, 1 (1958) 16/8, 20f.

[27] Ebd. 20 Anm. 4: *Einige Namen, die auf dem Index stehen, seien ... hier* (nach Sleumer) *genannt: Bergson, Giordano Bruno, Comte, B. Croce, Descartes, Hobbes, Hume, Kant: Kritik der reinen Vernunft, Locke, Montesquieu, Rousseau, Werke von Spinoza usw.; Flaubert: Madame Bovary, Salambô, Anatole France, André Gide, V. Hugo, Maeterlinck, Sartre, Voltaire, Zola, Balzac, Dumas, Stendhal;* 21 Anm. 5 nennt Langfeldt Autoren, die, wiederum nach Sleumer, unter die Allgemeinen Indexregeln fallen: *Boccaccio, Casanova, Arthur Schopenhauer, Felix Dahn, Hermann Sudermann, Peter Rosegger, Gustav Frenssen, Ludwig Anzengruber, H. H. Ewers, Friedrich Nietzsche, Gerhart Hauptmann, Ernst Häckel, v. Hoensbroich, A. Rosenberg, A. Dinter, Claude Anet, M. Böhme,*

Indexbestimmungen würden revidiert werden, dürfte nicht auf einer wirklichen Kenntnis des kirchlichen Standpunktes beruhen. Sosehr eine Revision der namentlich aufgeführten Autoren und Titel möglich und in einigen Fällen auch wünschenswert wäre, so wenig ist über die allgemeinen Grundsätze zu diskutieren. (Es braucht hier nicht betont zu werden, daß die Kirche jedem die Erlaubnis zur Lektüre indizierter Bücher gibt, wenn eine begründete Notwendigkeit vorliegt.) Wie nun ein überzeugt katholischer Bibliothekar in einer kommunalen Bücherei, die nach den von Johannes Langfeldt aufgestellten Normen ihren Buchbestand aufbaut, seine bibliothekarische Aufgabe mit seiner persönlichen Überzeugung in Einklang zu bringen vermag — er muß ja wider seine eigene Überzeugung dem Leser auf Wegen Helfer und Wegweiser sein, die er für sich ablehnt —, diese Frage nach den hier leicht gegebenen Gewissenskonflikten harrt immer noch der Antwort.[28]

Die Verantwortlichen im kirchlichen Büchereiwesen empfinden deshalb auch immer ein deutliches Unbehagen, wenn, wie es Bernhard Rang in seinem Aufsatz tut,[29] zum Erweis des christliche und katholische Ansprüche erfüllenden Buchbestandes der kommunalen Büchereien eine stattliche und repräsentable Titelreihe aufgeführt wird von christlichen, katholischen, gar ausgesprochen kirchlichen Schriftstellern, die man in einer guten Stadtbücherei finden könne und die man, nach Ausweis der dort erhobenen Statistiken, auch tatsächlich in Anspruch nimmt. Bei solchen freundlichen Überlegungen, die im Hinblick auf das christliche Bildungsanliegen gestellt werden, dem sich auch die kommunale Bücherei nicht verschließen will und kann, fehlt eine offene und mutig zugestandene Gegenliste von solchen Titeln, die den Prinzipien der Kirche und des Christentums zuwider sind. Es wäre einmal interessant zu erfahren, welche Bücher durchweg in einer größeren Stadtbücherei selbstverständlich geführt werden, die den allgemeinen und besonderen Vorschriften der Kirche widersprechen. Nur so würde die Frage nach der Verantwortung des christlichen Bibliothekars in einer kommunalen Bücherei, wenigstens sofern er überzeugter Katholik ist, in ihrer ganzen Problematik deutlich werden.

Die Auffassung, daß der Bestand einer Bücherei Bücher jeglicher Weltanschauung enthalten müsse, wenn die Bücherei „öffentlich" sein solle, ist unhaltbar. Die Diskussion um den Öffentlichkeits-Begriff gerade in Anwendung auf die Büchereiarbeit ist im Gang. Der Standpunkt der kirchlichen Büchereiverbände ist in deren Grundsatzerklärung klar ausgedrückt: „Die Tatsache, daß die kirchlichen Büchereien ihre Arbeit auf dem Boden bekenntnismäßigen Christentums leisten, kann ihrem Öffentlichkeitscharakter nicht widersprechen, weil die Begriffe ‚öffentlich' und ‚weltanschaulich neu-

B. Lindsey, Bernhard Shaw, Arthur Schnitzler, Ohorn, Schönherr, Thomas Mann, Rudolf Greinz, Clara Viebig, Jakob Wassermann, Richard Voss, Hermann Löns, Wilhelm Busch, Rudolph Herzog.

[28] Vgl. Das Neue Buch, N. F. 3, 1 (1957) 3.

[29] *B. Rang,* diese Zs 162 (1958) 345.

tral' nicht gleichbedeutend sind, zumal es eine ‚weltanschauliche Neutralität' in Bildungsfragen nicht gibt."[30] Hier liegt die entscheidende Differenz der beiden Auffassungen. So fordert denn auch Otto Appel, unter Berufung auf Walter Dirks, eine Öffentliche Volksbücherei dürfe sich „keiner bestimmten Anschauung verschreiben" und müsse „Neutralität wahren, damit eine Auseinandersetzung mit den Mächten und Kräften der Zeit möglich ist". „Grundlegend" sei „ihre konfessionelle und parteipolitische Neutralität."[31] Es ist hier zu fragen, wie eine solche Neutralität, als „Objektivität" nur sympathischer formuliert, einen echten Bildungsfundus garantieren könne. Daß aber eine kirchliche Volksbücherei, die jedermann offensteht, wegen ihres eindeutigen Auswahlprinzips nicht „öffentlich" sein soll, daß sie also etwa nicht Ort des von Walter Dirks geforderten „Gesprächs" und der „Auseinandersetzung mit den Mächten und Kräften der Zeit" sein soll, ist nicht einzusehen und wollte auch von Dirks gar nicht gesagt sein.[32]

Keinesfalls aber kann sich Johannes Langfeldt zu Recht auf Artikel 5 des Bonner Grundgesetzes berufen, um den Öffentlichkeitscharakter ausschließlich für die kommunale Bücherei zu reklamieren.[33] Dieser Artikel gewährleistet dem Bürger die Freiheit, sich ungehindert durch Zensur, ausgenommen die vom Staat selbst verfügte, zu informieren. Aus dieser Sicherstellung freier Informationsmöglichkeit kann man nicht die Verpflichtung herauslesen, Öffentliche Büchereien müßten nun wahllos und unterschiedslos alle gewünschte Literatur ihren Lesern anbieten. Schon die Tatsache, daß die kommunalen Büchereiverbände selbst die anfallende Literatur kritisch sichten und damit auch eine gewisse Zensur ausüben, widerspräche einer solchen Auffassung. Auf die Öffentliche kirchliche Volksbücherei angewendet, würde der Artikel 5 des Grundgesetzes lediglich besagen, daß sie den Bürger, der sich ihrer bedient, nicht daran hindern dürfe, sich die Informationen, die ihm in der Pfarrbücherei nicht vermittelt werden können, nun anderswo zu beschaffen.[34]

Eine andere Frage ist, ob die kirchlichen Büchereien, wie Rang wünscht, nicht „noch offener und mutiger und mit größerem Vertrauen in die Mündigkeit wie das Mündigwerden sehr vieler Leser" ihr Buchangebot in Richtung auf die „zur geistigen Auseinandersetzung" gestellten Buchtitel — es handelt sich hier um eine eigene Besprechungsrubrik in der Zeitschrift „Das

---

[30] Abgedruckt in den Mitteilungen des Borromäusvereins 2 (1957) 19/23; ferner im Bericht des St. Michaelsbundes (1957) 11/5 und in den Kommunalpolitischen Blättern 9, 12 (1957) 315/17.

[31] *Appel*, a.a.O. S. 438; vgl. *W. Dirks*, Zur Funktion der Öffentlichen Bücherei: Bücherei und Bildung 10, 2 (1958) 54f.

[32] Walter Dirks hat inzwischen seine Äußerungen dahin präzisiert, daß er bei ihnen an die Öffentliche *kommunale* Bücherei gedacht habe. Es habe ihm ferngelegen, den kirchlichen Volksbüchereien den Öffentlichkeitscharakter abzusprechen. *Briefliche Mitteilung vom 30. 7. 1958 an die Schriftleitung.*

[33] *Langfeldt* a.a.O. 17.

[34] Vgl. *H. Hürten*, Uniformes oder pluralistisches Büchereiwesen? Eine Replik ... in: Kulturarbeit 8, 7 (1956) 136.

Neue Buch" — erweitern sollen.[35] Hierzu ist zunächst zu sagen, daß da, wo ein verantwortungsbewußter Büchereileiter glaubt, für die Situation seiner Bücherei die Einstellung dieses oder jenes solcher Titel — natürlich nicht in Freihandausleihe — verantworten zu können, das in eigener Verantwortung geschehen mag. Die Buchurteile der kirchlichen Büchereiverbände sind keine „rechtskräftigen Verfügungen"! Anderseits möchten wir aber doch meinen, daß in dieser Frage der kirchlichen Volksbücherei, ja der Volksbücherei überhaupt engere Grenzen gezogen sind als etwa dem Sortiment, auch dem katholischen. Es ist etwas anderes, ob jemand sich für sein Geld in freier Eigenverantwortung dieses oder jenes umstrittene Buch erwirbt, um sich damit auseinanderzusetzen, oder ob man solche problematische Literatur — und daß sie es ist, darin wird uns auch Bernhard Rang im großen und ganzen beipflichten — nun um jeden Preis unter das Volk bringt (es handelt sich ja immer noch um Volksbüchereien!) und damit ganz sicher vielen Menschen Probleme aufdrängt und sie vor Fragen stellt, die sie nicht oder noch nicht zu beantworten vermögen. Das Moment der geistigen „Unruhe" ist ganz sicher von großem Wert. Aber die Volksbücherei sollte in diesem Sinn nicht unbedingt „Unruhestifter" sein wollen. Auf keinen Fall aber kann sich die kirchliche Büchereiarbeit mit der Meinung von Langfeldt anfreunden, als ob echte Bildung gerade erst durch solche Unruhe, genauer: durch die Begegnung mit allen möglichen Anschauungen und Religionen, durch Kämpfen und Ringen und Zweifeln werde.[36] Sicher ist in dieser Frage ein Divergenzpunkt zwischen der öffentlichen kommunalen Bücherei und der konfessionellen Bücherei[37] gegeben; aber wir meinen, es sei gut, wenn es öffentliche, allgemein zugängliche kirchliche Volksbüchereien gäbe, die solcher „Unruhe" als Gegengewicht einen echten, gerade im Getriebe der Gegenwart wertvollen „Ruhepol" einer in sich geschlossenen weltanschaulichen Aussage entgegenstellen. Ein solcher „Gegensatz" kann für die pluralistische Gesellschaft, in der wir leben, nur von Wert sein. Christliche Verantwortung besteht gewiß nicht darin, „ängstlich Bestehendes zu konservieren",[38] und die kirchlichen Büchereien wollen sich sicher nicht der Zeit mit ihren Spannungen und Problemen entziehen. Sie sind aber „gebunden" an Grundsätze, die sie für die Wahrheit halten, nicht für eine These unter vielen. Das mag draußen als Einengung und Fessel empfunden werden. Es gehört aber zur Paradoxie des Christentums, gerade in dieser Bindung wahre Freiheit zu gewinnen. (Und aus diesen Überlegungen heraus sind auch wir nicht glücklich über die gegenüberstellende Formulierung von freien, lies: den pluralistischen Auftraggebern verantwortlichen, und gebundenen, lies: kirchlichen Büchereien!)[39]

---

[35] *Rang*, a.a.O. S. 349.
[36] *Langfeldt*, a.a.O. S. 17.
[37] *Rang*, a.a.O. S. 346.
[38] Ebd. S. 350.
[39] Dazu *Rang*, a.a.O. S. 341. Ferner Freie und gebundene Erwachsenenbildung: Hessische Blätter für Volksbildung 1 (1958) 46/9.

Die Frage nach rechter Buchauswahl muß notwendig hinführen zur Frage nach der personellen Betreuung der kirchlichen Büchereien. Es ist kein Geheimnis, daß die kirchlichen Büchereien weitgehend von ehrenamtlichen Laienkräften, das Wort im büchereifachlichen Sinn verstanden, betreut werden. Diese Tatsache wird verschieden beurteilt. Die Vertreter des kirchlichen Büchereiwesens selbst sind leicht in Versuchung, diese Laienkräfte, die ja ständig geschult werden, zu „Fachkräften" hinaufzuloben, ganz sicher zu Unrecht. Wer dagegen das kirchliche Büchereiwesen nicht besonders schätzt, wird von Dilettantismus sprechen[40] und ihm fachlich vielleicht eine ernste Bedeutung überhaupt absprechen wollen. Wir möchten meinen, daß beide Urteile falsch sind.

Bedauerlicherweise und nicht zuletzt deshalb, weil die kirchliche Büchereiarbeit in der Vergangenheit von den beiden kirchlichen Vereinen allein getragen werden mußte, konnte, von den Zentralen abgesehen, die Einstellung geprüfter Bibliothekare in die Büchereien auch nur der größeren Städte nicht intensiv in Angriff genommen werden. Was für Kindergärten heute eine Selbstverständlichkeit ist, blieb man den Büchereien schuldig. Anderseits ist gegen den Vorwurf der Gegenseite einmal ins Feld zu führen, daß alle kirchlichen Büchereien der direkten Leitung und Aufsicht eines Geistlichen unterstellt sind, also immerhin einer Persönlichkeit, die ihrer akademischen Ausbildung entsprechend gerade für die wichtigsten Voraussetzungen des bibliothekarischen Berufes, Menschenführung und Buchbeurteilung, grundsätzlich gebildet ist. Jedenfalls dürfte der Geistliche in seiner Büchereifunktion unbedingt mit dem Lehrer gleichzusetzen sein, der ja auch in kleineren kommunalen Büchereien ein willkommener Verwalter dieser volksbildnerischen Aufgabe ist. Hinzu kommt das Moment der Erfahrung: auch der diplomierte Volksbibliothekar muß sie sich erst in der Praxis und im Umgang mit den Menschen aneignen. Ferner muß sehr deutlich der Wert gerade freiwilliger, nebenamtlicher Tätigkeit der zahlreichen Helfer und Helferinnen in den kirchlichen Büchereien anerkannt werden. Niemand von ihnen wird ohne Vorbereitung und Schulung in die Büchereiarbeit hineingeschickt, und sie alle haben bei den kleinen Dingen und Erfordernissen zu beginnen. Damit bedeutet diese Arbeit, wie jede echte Bildungsarbeit, zugleich eine wertvolle Möglichkeit zur Selbsterziehung, die wir gerade für die jugendlichen Helfer und Helferinnen begrüßen müssen.

Je mehr die kirchlichen Büchereien grundsätzlich und vorerst noch auf ehren- und nebenamtliche Hilfe angewiesen sind, um so besser müssen natürlich die zentralen und regionalen Aufsichts- und Beratungsstellen fachlich besetzt sein, um so exakter, klarer, verständlicher und anpassungsfähiger müssen aber auch gerade die Hilfsmittel der bibliothekarischen Verwaltung, wie sie von den Zentralen erarbeitet und angeboten werden, gehalten sein.

[40] *J. Langfeldt*, Dilettantisches Büchersammeln oder Büchereiwesen?: Kulturarbeit 8, 7 (1956) 137/40.

(Der Borromäusverein hat sich in 50 Jahren sein „Bonner System" geschaffen, für das, erweitert und verbessert nach dem Stand der Gegenwart, gerade eine „Anleitung zur Büchereiverwaltung" neu erscheint.) Der Schulung der Helfer und Laienbibliothekare dienen die großen jährlichen Kurse, die beide Büchereivereine für ihre Büchereien veranstalten, ferner regionale Schulungstagungen auf Diözesan- und Dekanatsebene sowie Fernkurse auf dem Weg über die schriftliche Information. Besonders wichtig erscheinen gerade unter dem Gesichtspunkt der Laienhilfe klare, eindeutige Angaben bei den Buchbesprechungen (sogenannte leserpsychologische Eignungszeichen), mit denen für die Buchberatung bei der Ausleihe ein gewisses Vor-Urteil dem Bibliothekar an die Hand gegeben wird. Der Borromäusverein unterhält aber auch an seiner Bonner Zentrale eine staatlich anerkannte Bibliotheksschule für die beiden Ausbildungszweige des Diplombibliothekars an Volksbüchereien und im gehobenen wissenschaftlichen Dienst. Schließlich werden die Büchereien von ihren Zentralstellen bei ihrer Einrichtung wie auch in der Erweiterung des Buchbestandes beraten und (beim Borromäusverein) nach Wunsch auch beliefert.[41]

Die zweifellos mit dem gezeichneten Bild der Personallage aufgezeigten Mängel und Gefahren werden deutlich gesehen. Man sucht sie nach Kräften durch geprüfte Bibliothekare an den Aufsichtsstellen zu verhindern oder zu korrigieren. So ist es vornehmlich Aufgabe der Diözesanbibliothekarinnen, die Büchereien immer wieder negativ durchzumustern auf unbrauchbare Bücher und positiv Vorschläge und Hilfen zu geben unter Einsatz der über die Eigenmittel der Bücherei zur Verfügung stehenden, zentral verwalteten Mittel.

Ein besonderes Problem stellt unter dieser Rücksicht natürlich die sogenannte „Freihand"-Ausleihe gegenüber der früher allein geübten Thekenausleihe dar. Möglich ist die Freihandausleihe auch in der kirchlichen Bücherei nur da, wo eine wirklich gute Buchberatung gewährleistet ist, die die mit der größeren Freiheit gegebenen Gefahren klug zu steuern weiß. Wo in dieser Richtung Versuche gemacht wurden, haben sie zu guten Ergebnissen geführt.[42]

Arbeitsweise und Arbeitsleistung einer gut geführten kirchlichen Volksbücherei mit Öffentlichkeitscharakter mögen an dem Beispiel der dem Borromäusverein angeschlossenen katholischen Volks- und Jugendbücherei St. Nikolaus in Bonn-Kessenich illustriert werden. Die Pfarrgemeinde am Stadtrand von Bonn zählt knapp 10000 Seelen. Bei den Ortseingesessenen han-

[41] *Appel*, a.a.O. 449. Wenn Appel meint, die kirchlichen Büchereien seien „bemüht, die organisatorischen und büchereipädagogischen Grundsätze der allgemeinen Volksbüchereien auf die Auswertung, den Aufbau und die Auswahl ihrer Buchbestände zu übertragen", so sollte das nicht mißverstanden werden: Man wird gerne Gutes und Besseres annehmen, ohne deshalb aber von den bewährten Grundsätzen, namentlich in der Buchauswahl, abgehen zu können.

[42] Ebd. 443. Wir möchten in diesem Zusammenhang freilich die Meinung Lili Volbehrs vom „Irrtum" als einem „Weg" zur Selbstbildung nicht übernehmen.

delt es sich um Mittelstand und Arbeiterfamilien mit kleinerem Feld- und Gartenbesitz; hinzu sind in den letzten Jahren Wohnsiedlungen und Einfamilienhäuser von Bundesbeamten gekommen. Im Raum der Pfarre arbeitet eine mittelgroße Süßwarenfabrik. Es ist also eine Bevölkerungsschicht, die gerade auf gute Volksbüchereien besonders angewiesen ist.

Die Bücherei wird von 1130 festen Leserkunden benutzt, von denen 460 Kinder bis zu 12 Jahren und 290 Jugendliche von 13 Jahren an sind. Am Rande sei bemerkt, daß sich unter den festen Leserkunden zahlreiche Nichtkatholiken befinden. (In diesen Zahlen sind natürlich die „Mitleser" in den Familien nicht einbezogen.) Der Buchbestand faßt 4399 Bände, die sich auf die Sachbücher mit 782, auf die Schöne Literatur mit 1769, auf Jugendbücher mit 800 und Kinderbücher mit 1048 Titeln verteilen. Im Rahmen des 5. Bundesjugendplanes wurde die Bücherei 1955 zu einer Modelljugendbücherei ausgebaut. Die unmittelbare Nachbarschaft einer gut geführten kommunalen Schülerbücherei erweist sich als anregend und befruchtend.

Die für die Arbeitsleistung einer Bücherei aufschlußreichste Zahl ergibt sich aus dem Verhältnis von Buchbestand zu Buchausleihe. Dabei ist natürlich vorausgesetzt, daß es sich um einen seriösen Buchbestand handelt und nicht um Bücher, die sich an der unteren Grenze bewegen und dem Massengeschmack Zugeständnisse machen. Bei 23440 Ausleihen im Jahr 1957 folgt, daß jedes Buch im Durchschnitt 5,33 mal ausgeliehen wurde; auf die einzelnen Buchgruppen aufgeteilt:

	Bestand	Ausleihe	im Durchschnitt
Sachbücher	782	1543	1,98 mal je Buch
Schöne Literatur	1769	10984	6,20 mal je Buch
Jugendbücher	800	4380	5,47 mal je Buch
Kinderbücher	1048	6533	6,23 mal je Buch
Gesamtbestand	4399	23440	5,33 mal je Buch

In unserem Zusammenhang interessiert noch die Ausleihe bei den in der Gruppe Sachbücher mitgeführten religiösen Büchern. Hier wurden 282 Titel 414 mal insgesamt, also 1,43 mal je Buch im Durchschnitt ausgeliehen.

III

Welche Aufgaben dem kirchlichen Büchereiwesen, über die im vorstehenden Überblick skizzierten Funktionen hinaus, heute gestellt sind, kann hier nur kurz angedeutet werden.

Vor allem müßte das Verhältnis von Seelsorge und Büchereiarbeit einmal gründlich untersucht werden. Will man unter Seelsorge in erster Linie und ausschließlich die Aufgabe des Priesters verstehen, das Wort Gottes zu verkünden, die Sakramente zu spenden und so den Menschen auf seinem Weg

zum Heil zu begleiten, dann hat in einer solchen Seelsorge die Büchereiarbeit nur einen Platz am Rand oder vielleicht gar erst außerhalb dieses Bezirkes. Versteht man aber unter Seelsorge die Heranbildung des Menschen zur christlichen Persönlichkeit, die es als ganze zu formen gilt, dann erweist sich die Büchereiarbeit als weit mehr denn Vermittlung von Belesenheit und Bildung im profanen Sinn. Wenn es schon der kommunalen Volksbücherei „immer nur um Lebenshilfe und Lebensgestaltung zu tun ist", wenn „Volksbücherei-arbeit ... praktische Sozial- und Persönlichkeitspädagogik" ist,[43] so ist sie eben auch ein Anliegen einer recht verstandenen Seelsorge, die eine säuberliche Trennung von Himmel und Erde, von Ziel und Weg, als ob das eine auf das andere nicht direkt bezogen wäre, nicht kennt. Und ist „Volksbildungsarbeit", wie unsere Zeit diesen Begriff versteht, tatsächlich ein Auftrag, den erst die aufkommende Industrialisierung gestellt hat,[44] so ist er eben auch den Kirchen unserer Zeit gestellt. (Die Frage der Volksbildung überhaupt als Anliegen auch der Kirche bedarf einer gründlichen Untersuchung und Klärung.) Jedenfalls erscheint es von hierher dringend notwendig, daß die kirchliche Hierarchie zum Anliegen und zur Dringlichkeit der Büchereiarbeit, die bisher weithin den beiden Vereinen überlassen war, eigene Weisungen erteilt: pflichtmäßige Errichtung einer Bücherei bei jeder Pfarrgemeinde, Schaffung von Etatmitteln entsprechend der Seelenzahl, Einrichtung weiterer fachlich besetzter Bibliothekarsstellen, Ausbau eines kirchlichen Austauschdienstes[45] und so weiter.

Aufgabe der beiden Vereine ist ferner die Kontaktpflege zueinander und über ihre Grenzen hinaus. Deshalb haben sie sich zusammen mit dem Deutschen Verband Evangelischer Büchereien schon im März 1957 zur „Arbeitsgemeinschaft der kirchlichen Büchereiverbände" zusammengetan und in erfreulicher Übereinstimmung die Selbstauffassung ihrer Arbeit in einer Grundsatzerklärung veröffentlicht.[46] Kontakte mit öffentlichen kommunalen Büchereistellen und Büchereien bestehen mancherorts, wenngleich aufs Ganze gesehen diese Kontaktnahme besonders erschwert scheint. Schuld daran ist zum Teil ein polemisches Erbe, das es auf beiden Seiten zu überwinden gilt, zum Teil aber auch die sachliche und grundsätzliche Abweichung der Auffassungen, wie sie etwa in der geforderten Beschränkung der kirchlichen Büchereien auf die Funktion einer „Ergänzung" zur öffentlichen kommunalen Bücherei zum Ausdruck kommt,[47] eine Forderung, der nicht

---

[43] *Appel*, a.a.O. S. 445.

[44] *Rang*, a.a.O. S. 340.

[45] Ansätze zu einer Fernleihpraxis bestehen in der über 32000 Bände umfassenden Fernleihbibliothek der Zentrale des Borromäusvereins in Bonn.

[46] Vgl. Anm. 30.

[47] Vgl. *Langfeldt*, Bücherei und Bildung 10, 1, S. 15f.: *Was in dieser Grundsatzerklärung* (der kirchlichen Büchereiverbände) *verschwiegen wird, ist die von der katholischen Stellungnahme unterschiedene Auffassung des Evangelischen Büchereiverbandes von kommunaler Büchereiarbeit. Verschiedentlich hat dieser Verband erklärt, daß er nicht den Ersatz kommunaler Büchereien anstrebe, sondern nur eine Ergänzung.* Langfeldt fügt die Anmerkung hinzu: *Uns ist auch keine neuere Erklärung, die anders lautete, bekannt geworden.* Er fährt dann fort: *Von katholischer Seite fehlt leider eine ähnliche Äußerung ...*

entsprochen werden kann. Dagegen mögen in der Vergangenheit hier und da unkluge Formulierungen den Eindruck haben aufkommen lassen, als ob, was ihnen fern liegt, die kirchlichen Büchereien ihrerseits ein Monopol forderten. Gefordert wird mit Recht volle Gleichberechtigung, selbstverständlich unter Voraussetzung einer sach- und fachgerechten Büchereiverwaltung, ein Anliegen, das uns selbst am Herzen liegt. Auf einer Zusammenkunft der kommunalen mit den kirchlichen Büchereiverbänden in Berlin im Juni 1957 hat man eine lose Arbeitsgemeinschaft beider Gruppen beschlossen. Die im Gang befindlichen Vorbereitungen eines ersten Zusammentreffens zeigen aber, wie behutsam und mit welch großer Vorleistung an Vertrauen man auf beiden Seiten vorgehen muß, um miteinander ins Gespräch zu kommen.[48]

Die Mitsorge für Schul-, Krankenhaus- und ähnliche Büchereien ergibt sich für die kirchlichen Büchereiorganisationen natürlich da, wo es sich um konfessionelle Einrichtungen handelt. Hier stehen die zentralen und regionalen Beratungsstellen helfend zur Verfügung.

Ein Wort ist noch zu sagen zum Verhältnis der kirchlichen Büchereien zum katholischen Verlags- und Sortimentsbuchhandel. Daß das Verhältnis zum Verlagsbuchhandel gut ist, liegt auf der Hand: die kirchlichen Büchereien stellen eine ansehnliche „Kundschaft" dar, die von vielen Titeln ganze Auflagen praktisch garantiert. Das gleiche gilt für den Sortimentsbuchhandel, wo er in die Funktion der Belieferung eingeschaltet ist. Spannungen sind hier bisweilen spürbar geworden insofern, als die staatlich anerkannte Buchberatungsstelle des Borromäusvereins die von ihr auf Büchereieignung geprüften Titel auf Wunsch auch — aber keineswegs im Sinn von Auflage und Anweisung — an die Büchereien liefert. (Diese Lieferungen machen aber den kleineren Teil der Buchanschaffungen aller Borromäusbüchereien aus!) Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß die erzielten Gewinne entsprechend dem gemeinnützigen Charakter des Vereins wieder in die Büchereien zurückfließen. Unbestritten aber ist das Verdienst beider Vereine, im katholischen Volk das Interesse am Buch geweckt und damit auch den Buchmarkt entschieden belebt zu haben, eine Funktion, die auch für die Gegenwart gilt, wenngleich man sie nicht in greifbaren Zahlen messen kann. Es kann deshalb auch hier zu dem Aufsatz von Heinz Bauer „Die Lage des katholischen Buchhandels heute" in dieser Zeitschrift[49] nachgetragen werden, daß natürlich die beiden kirchlichen Büchereivereine mit den dort angedeuteten „kirch-

---

Wenn heute der Borromäusverein und der St. Michaelsbund erklären würden, daß die kirchlichen Büchereien eine Ergänzungsfunktion haben, dann wäre die Bahn frei für eine gute Zusammenarbeit mit den kommunalen Büchereien. Langfeldt übersieht völlig, daß die Grundsatzerklärung auch vom Deutschen Verband Evangelischer Büchereien unterzeichnet ist! Die von ihm herangezogene evangelische Äußerung findet sich in der in Anm. 11 genannten UNESCO-Denkschrift (S. 42). Unsere Freunde vom Evangelischen Büchereiverband versichern uns, daß die Langfeldtsche Interpretation dieses Satzes nicht richtig sei.

[48] Vgl. dazu den in Bücherei und Bildung 10, 6 (1958) 323/8 veröffentlichten Schriftwechsel.

[49] Diese Zs 162 (1958) 120—135.

lichen Stellen und Organisationen", trotz der buchhändlerischen Tätigkeit der Bonner Zentrale, nicht getroffen sein sollten.[50]

Wert und Leistung der kirchlichen Büchereiarbeit in ihrer über hundertjährigen Geschichte zu messen oder auch nur abzuschätzen ist unmöglich. Daß es Wert und Leistung war nicht nur für die Kirche als Institution, für ihre apostolische Sendung, sondern nicht zuletzt auch für die Gesellschaft, für das Volk und seine Bildung an Geist und Gemüt, steht außer Zweifel. Daß die Leistung dennoch oft in diesen hundert Jahren hinter dem Auftrag, hinter den Hoffnungen und Erwartungen zurückblieb, ist verständlich. Daß namentlich heute die Anforderungen und Möglichkeiten größer geworden sind als je zuvor, muß von den Verantwortlichen klar erkannt werden und zu konsequenter Arbeit, zu vermehrtem Einsatz der Mittel führen.

Die soziale Umwälzung unserer Tage dürfte ein Ausmaß an Freizeit bringen, das unerträglich sein wird, wenn nicht alle Möglichkeiten aufgeboten werden, die entstehende Leere zu füllen. Für Buch, Lektüre und Bücherei werden daraus erheblich größere Ansprüche erwachsen als je zuvor. Die Kirche wird gut daran tun, diesen Ruf nicht zu überhören.

ZEITBERICHT

Eine Bilanz der Welt — Die Kirche und die Städte — Deutscher Kunsthistorikertag in Trier — Zur Restauration des Speyerer Doms — Münchens christliche Kunst der Gegenwart — Die Wolgadeutschen — Dringt der Islam in Europa vor? — Kanada als Einwanderungsland — Herkunft französischer Bischöfe

Eine Bilanz der Welt

Bilan du Monde 1958—1959 nennt sich eine vom Centre de Recherches socio-religieuses (Brüssel) zusammen mit dem Centre „Église Vivante" (Löwen) herausgegebene katholische Enzyklopädie der christlichen Welt, deren erster von zwei Bänden eben erschienen ist (Casterman, Paris-Tournai).

Bilanz: das erinnert an Buchhaltung und Jahresabschluß, ist ein Abwägen von Aktiven und Passiven, ein Überblick über das, was man hat und was man haben sollte. In etwa ist auch diese Weltbilanz ein solcher Überblick, und zwar zunächst ein solcher über die gesamte Welt mit ihren vielfältigen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Erscheinungen, eben die Welt, in der die Kirche das Wort Gottes verkündet. Diese Kirche ihrerseits ist wieder eine Gesellschaft, die sichtbar in Erscheinung tritt, deren Organisationen nach außen hin oft

[50] Vgl. ebd. S. 123 und mündliche Auskunft Dr. Bauers.

nicht anders auftreten als die innerweltlichen. Diese Kirche ist nicht allein in der Welt, auch nicht auf dem religiösen Gebiet, wenngleich sie den Anspruch der allein wahren Kirche Christi stellt und damit vor die Menschen hintritt. Trotzdem kann sie nicht übersehen, daß es nicht nur viele andere Religionen in dieser Welt gibt, sondern auch viele christliche Gemeinschaften, die außerhalb der Kirche stehen. Über all dies gibt das Buch kurz und bündig Auskunft, nicht nur im Tatsächlichen an Hand neuester Statistiken, sondern auch im Grundsätzlichen, so etwa, wenn kurz die Lehre der Kirche über die Geburtenbeschränkung angeführt wird. Eine kurze Bibliographie meist französischer Herkunft folgt jedem Abschnitt.

So entsteht ein eindrucksvolles Bild der Welt, in der wir leben. Sie drängt immer mehr zur Einheit. So widerspruchsvoll und wirr sie uns oft im Alltag erscheinen mag, gerade heute, wo die beiden Blöcke anscheinend unversöhnlich gegeneinander stehen und wo jeder, der anders denkt, nur allzu leicht mit einer Ideologie abgestempelt wird. All das kann nicht verhindern, daß die Welt immer mehr eins wird. Das kann man wohl aus der Aufzählung internationaler Organisationen herauslesen, die im weltlichen wie im kirchlichen Bereich seit dem letzten Weltkrieg ums Vielfache gewachsen sind. Die Menschen von heute können nicht mehr leben ohne eine solche Zusammenarbeit.

Auch der deutsche Katholizismus kann sich dieser Tatsache nicht mehr verschließen. Er gehört 29 internationalen Organisationen an und steht damit mit Holland und zwei anderen Ländern nach Belgien (31) und Frankreich (30) an der Spitze der Welt. Am erfreulichsten jedoch scheint uns zu sein, daß heute im deutschen katholischen Volk ein ganz neues und vertieftes Verhältnis zur Weltmission entstanden ist. Das zeigt nicht nur das rege Interesse an Missionsausstellungen und das Anwachsen der Abonnentenziffern von Missionszeitschriften, sondern vor allem auch der gute Nachwuchs, den die Missionsorden aufweisen können. Es stand immer dann am besten um die Kirche eines Landes, wenn sie Missionare in die Welt schickte.

Gegenüber der auf zwei Bände berechneten Bilanz der Welt ist der kleine *Wegweiser durch das katholische Deutschland* des Echterverlags in Würzburg bescheiden, jedoch äußerst praktisch. Er gibt Auskunft über die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland, über die Ordinariate, die Orden, die Vereine und Organisationen, über Film- und Pressewesen und vieles andere. Er ist nicht nur für Leute, die viel in der katholischen Arbeit und Organisation tätig sind, unentbehrlich, er ist auch für andere, die damit weniger beschäftigt sind, interessant, da er zeigt, daß die katholische Kirche wenigstens nach außen hin lebt. Daß sie innerlich noch lebendiger sei, ist schließlich der Sinn und die Aufgabe solcher Organisationen, die es freilich nicht allein schaffen können.

Die Kirche und die Städte

Zum zweitenmal in ihrer Geschichte steht die Kirche vor dem Problem, das Wachstum der Städte religiös-seelsorgerisch zu bewältigen. Als das Problem zum erstenmal an sie herantrat, waren es vor allem die Bettelorden, die ihr halfen, das Wachstum der mittelalterlichen Städte auch religiös aufzufangen.

Die durch die Industrialisierung bedingte Verstädterung der Welt, die mit dem 19. Jahrhundert begonnen hat und immer noch nicht beendet ist, unterscheidet sich jedoch wesentlich von dem Wachstum der Städte im Mittelalter. Es kann ihr also nicht mit den gleichen Mitteln begegnet werden wie damals. Das geht aus einer Studie hervor, die eben in der Sammlung „Recontres" (Éditions du Cerf, Paris 1958) erschienen ist: *Jean Chelini*, La Ville et l'Église. Sie ist ein Gegenstück

zu der 1945 herausgekommenen Arbeit von *Boulard*, Problèmes Missionnaires de la France Rurale (Éditions du Cerf).

Frankreich steht zweifellos auch in den die Städte betreffenden Untersuchungen an der Spitze. Sehr viele seiner Städte, auch von den Großstädten, wurden bereits nach ihrer religiösen Praxis befragt. Im großen und ganzen schwankt diese — wenn man die Erfüllung der Sonntagspflicht als Kriterium zugrunde legt — zwischen 10,7% (Arles) und 41,26% (Le Puy) und liegt im Durchschnitt zwischen 15% und 19%. Die Verhältnisse in Deutschland dürften etwas günstiger liegen. Wer sich näher über die bei solchen Umfragen verwandten Methoden und das so gewonnene konkrete Bild einer Großstadtpfarrei unterrichten will, findet ausgezeichnete Auskunft in dem Buch von *Émile Pin SJ*, Pratique Religieuse et Classes Sociales dans une Paroisse Urbaine Saint-Pothin à Lyon (Éditions Spes, Paris 1957). Grundsätzlicher und von amerikanischen Verhältnissen werden diese Fragen von *Josef Fichter SJ* behandelt, Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei, Freiburg 1957, Herder.

Es soll hier nicht auf die einzelnen Ergebnisse eingegangen werden. Wichtiger erscheint die Tatsache, die ganz klar aus den zahlreichen Belegen hervorgeht: die heutige städtische Pfarrei genügt in keinem Fall mehr den Anforderungen der modernen Seelsorge. Chelini führt dies auf ihre übermäßige Größe zurück. Zweifellos mit Recht. So zählen die „kleinen" Pfarreien von Paris und Marseille im Durchschnitt um 10 000 Seelen, während die größte in Marseille nicht weniger als 40 000 hat. Ein Vergleich mit München zeigt, daß in Deutschland die Verhältnisse nicht sehr viel besser liegen. So gibt es in München 42 „kleine", besonders am Stadtrand liegende Pfarreien, deren Seelenzahl zwischen 1126 und 9500 schwankt, meist jedoch um 5000—8000 liegt. 31 Pfarreien bilden den Stadtkern. Ihre Seelenzahl schwankt zwischen 10 000 und 19 800, liegt jedoch meist zwischen 12 000 und 15 000. Dazu kommen weitere 7 Pfarreien, deren Zahl zwischen 20 000 und 23 000 liegt. Chelini meint, die durch die religionssoziologischen Untersuchungen gewonnenen Erfahrungen zeigten, daß eine Pfarrei nicht mehr als 3000—4000 Seelen zählen sollte, um eine Gemeinde werden zu können, die ja wesentlich mehr ist als eine zufällige Schar von Gottesdienstbesuchern in der gleichen Kirche.

Solch kleine Pfarreien zu bilden, dürfte in den Randgebieten der Großstädte nicht allzu schwer sein. Dagegen wird man wohl in den Stadtkernen der europäischen Großstädte ganz neue Wege der Pfarrbezirksumschreibung und, damit verbunden, des Kirchenbaus gehen müssen, die viel Uneigennützigkeit und selbstlosen Dienst an der Kirche voraussetzen.

Freilich dürfte damit allein das Problem der Gemeindebildung noch nicht gelöst sein, wenngleich es eine der wichtigsten Voraussetzungen ist. Das Gemeinschaftsbewußtsein des heutigen Großstadtmenschen ist sehr viel weniger durch die Zugehörigkeit zum gleichen Raum bestimmt als früher. Er liebt die Anonymität des Miet- oder Apartmenthauses, um in der Abgeschlossenheit seines Raumes und ohne jede Rücksicht auf die Nachbarn für sich sein zu können, was ihm im Beruf heute meist nicht mehr möglich ist. Damit ist noch gar nicht gesagt, daß er nicht auch gemeinschaftsbezogen ist. Aber er dürfte nicht in der gleichen Weise „nachbarschaftlich" denken als die Menschen früherer Zeiten. Hier Mittel und Wege echter Gemeinschafts- und damit auch Pfarrbildung zu finden, dürfte eine der dornenvollsten Aufgaben der nächsten Jahrzehnte für die Kirche werden.

Wie sehr das Problem der Gemeindebildung heute die Geister bewegt, geht auch aus den Vorträgen hervor, die einige Theologen vor den Alumnen des Canisianums in Innsbruck gehalten haben und die *Hugo Rahner* unter dem Titel „Die Pfarre" im Lambertus-Verlag, Freiburg, herausgegeben hat.

Deutscher Kunsthistorikertag in Trier — Zur Restauration des Speyerer Doms

Vom 4.—7. August tagte unter der Schirmherrschaft des Kultusministers von Rheinland-Pfalz, Dr. Eduard Orth, der Verband der Deutschen Kunsthistoriker. Man hatte nicht ungern Trier zum Ort des Treffens gewählt, weil diese älteste Stadt Deutschlands geradezu ein Kompendium der Kunstgeschichte darstellt. Porta Nigra, Basilika, Teile des Doms, Amphitheater und Thermen vertreten die antike Kunst, die durch das Bischöfliche Museum und die Ausgrabungen von Theodor Kempf eine großartige Erläuterung findet. Aus dem frühen Mittelalter stammen das Westwerk des Domes, die (karolingische) Adahandschrift und der (ottonische) Egbertcodex. Für das hohe Mittelalter stehen St. Matthias und die Liebfrauenkirche. Die Barockzeit gab durch Balthasar Neumann und die Paulinuskirche der Stadt ihr Gepräge.

Die Thematik der Tagung, die unter der Leitung des Präsidenten des Deutschen Kunsthistorikerverbandes, Prof. Hans Kauffmann (Köln), einen erfolgreichen Verlauf nahm, wurde durch Fragen der Denkmalpflege bestimmt. Der erste Tag, dessen Programm von Prof. L. H. Heydenreich (München) zusammengestellt war, hatte die Restauration des Speyerer Doms zum Mittelpunkt. Kultusminister Dr. Eduard Orth ging schon bei seiner Begrüßungsansprache unmittelbar auf dieses Thema zu, dessen Klärung ihm ein dringliches Anliegen war. In Speyer geht es vor allem darum, ob man die Fresken des Johann von Schraudolph († 1879) im Dom beläßt, die wir Moderne als wenig vereinbar mit der Architektur des 11. Jahrhunderts und der Qualität des Kaiserdoms finden, oder ob man die ursprüngliche Raumauffassung nach Möglichkeit wiederherstellt, wobei natürlich die Malerei des 19. Jahrhunderts aus dem Kaiserdom entfernt werden müßte. Diese Frage nach der Erhaltung oder Umgestaltung alter Werke kehrt heute in veränderter Form in jeder Stadt wieder. Erinnert sei nur an die Probleme um die Dome von Würzburg und Münster und von St. Sebald in Nürnberg.

Bei der Diskussion dieser Fragen sei auf die Tatsache hingewiesen, daß eine ideale, alle zufriedenstellende Lösung kaum gefunden werden kann. Gestern und Heute, das Ursprüngliche, das historisch Gewachsene und das Moderne können nicht in gleicher Weise ein Werk prägen. Weiterhin ist aufschlußreich zu beobachten, daß sich verschiedene Grundhaltungen zu diesen Fragen abzeichnen: Die eine Haltung bevorzugt die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes eines Denkmals, eine weitere Ansicht räumt der künstlerischen Qualität den Vorrang ein. Andere meinen, man sollte das geschichtlich gewachsene Werk in seiner Vielfalt belassen. Nicht zuletzt verlangt der Klerus für die Ausstattung der Kirche eine Form, die den Erfordernissen des Kultes, der Seelsorge und der modernen Frömmigkeit entspricht. Obwohl in Trier die verschiedensten Ansichten diskutiert wurden, war es wohltuend zu bemerken, mit welch klarem Wissen, welch erstaunlicher Umsicht und großer Verantwortlichkeit die Fragen durchdacht wurden. Den umfassendsten Einblick in die Vielschichtigkeit der Fragen vermittelte der öffentliche Vortrag von Prof. Günther Grundmann (Hamburg) über das Thema „Forderungen der Gegenwart an die Denkmalpflege".

Wenn nach all diesen Erörterungen die Entscheidung in Speyer und anderswo dem einen oder anderen nicht zusagen sollte, liegt das nicht so sehr an einem Mangel an Einsicht und Wohlwollen, sondern an dem oft so überaus schwierigen Sachverhalt.

Münchens christliche Kunst der Gegenwart

Im Juli und August des Jahres fand im Stadtmuseum eine Ausstellung von Münchens christlicher Kunst der Gegenwart statt. Die Ausstellung stand unter dem Ehrenprotektorat Seiner Eminenz des hochwürdigsten Herrn Kardinals Joseph Wendel, des Bayerischen Kultusministers Prof. Dr. Th. Maunz, des Bürgermeisters A. Hieber und des Präsidenten der Akademie, Prof. Sep Ruf. Eine Vielfalt von Architekturmodellen, Plastiken, Malereien und kunstgewerblichen Arbeiten vermittelte einen Einblick in das künstlerische Schaffen beider Konfessionen. Die geistvolle Einführung in den Katalog schrieb A. Goergen, den vorzüglichen Kurzführer durch die neuen Kirchen der Stadt Franz Dambeck.

Im Rahmen der Ausstellung veranstaltete man eine Vortragsreihe, wobei führende Fachleute des Auslands über die Lage der christlichen Kunst in Italien, in der Schweiz, in Frankreich und in Südamerika sprachen.

Diese Veranstaltungen, die in München in besonderer Weise mit dem Namen von Dr. H. Schnell, dem Herausgeber der Zeitschrift für christliche Kunst, „Das Münster", verbunden sind, machten deutlich, daß von seiten der Kirche wie von seiten der Künstler ein großer Prozeß in Gang gekommen ist, der sich müht, die geistige Welt der Gegenwart mit den Forderungen des Glaubens, der Liturgie und Frömmigkeit zu vereinen. Sicher zeichnen sich dabei eine Reihe von Gefahren ab, die ebenso in den Vorträgen wie in den Kommentaren zur Ausstellung ausgesprochen wurden; der Vorgang selbst aber ist von unschätzbarer Bedeutung; denn erst die Begegnung von Überlieferung und Gegenwart vermag die Voraussetzungen zu schaffen, die eine christliche Existenz in der modernen Welt ermöglichen.

Die Wolgadeutschen

Im Jahre 1761 rief Katharina II. Fremde ins Land, um die noch wenig besiedelten Gebiete Rußlands zu kultivieren. 1764 kamen die ersten Deutschen, meist aus Bayern, Württemberg und Baden, und siedelten an den Ufern der Wolga im Gebiet der fruchtbaren Schwarzen Erde. Zwischen 1764 und 1864 entstanden in dem Gebiet zwischen Samara und Saratov 190 deutsche Siedlungen, die sich durch ihre Sauberkeit und Wohlhabenheit auszeichneten. In manchen Dörfern besaß jeder Bauer 250 ha, und wer nur 25—30 besaß, galt als arm (vgl. diese Zs. 101 [1921] 138).

Katholiken und Protestanten siedelten getrennt, so daß es rein katholische und rein evangelische Dörfer gab, wobei die Katholiken zwei Drittel der Bevölkerung ausmachten. Das Schulwesen blühte, nicht nur in der Zarenzeit, sondern auch noch 1937, wo es 421 von 104 000 Kindern besuchte Volksschulen gab. Daneben existierten 171 Mittelschulen, die von 22 500 Kindern besucht wurden, 5 höhere Schulen und 11 technische Lehranstalten. Es gab zwei deutsche Theater, und zwischen 1933 und 1935 erschienen 555 Bücher mit einer Gesamtauflage von 2 860 000 Stück. Die Gesamteinwohnerzahl der 1924 errichteten Autonomen Deutschen Sozialistischen Republik belief sich 1933 auf 576 000, von denen 382 000 Deutsche waren. 1940 war diese Zahl auf mehr als 400 000 gestiegen.

1939 noch hatte die Große Sowjet Enzyklopädie die Erfolge der deutschen Wolgarepublik in den Himmel gehoben: „Der außergewöhnliche Erfolg in der Landwirtschaft der deutschen Wolgarepublik wie auch in der übrigen Wirtschaft widerlegt aufs glänzendste die Behauptung der Faschisten, daß die Deutschen der Republik Hunger litten und unterdrückt würden."

Von dieser deutschen Volksgruppe existieren heute nur mehr verschleppte und versprengte Teile. Es begann im Juli und August 1941, also unmittelbar mit dem

deutsch-russischen Krieg. Man hätte es gewiß verstehen können, daß die Sowjetregierung ein achtsames Auge auf die deutsche Bevölkerung geworfen hätte, da zweifellos die Nationalsozialisten das Zusammengehörigkeitsgefühl der Deutschen für ihre Zwecke mißbraucht hätten. Aber es geschah mehr, und was da geschah ist unvereinbar mit den Menschenrechten.

Im Juli rückten bewaffnete Einheiten des NKWD in die Hauptstadt Engels sowie in die Kreisstädte der Republik ein und besetzten alle öffentlichen Gebäude. Niemand durfte mehr die Städte und Dörfer verlassen. Sowjetische, jedoch mit deutschen Kennzeichen versehene Flugzeuge warfen Flugzettel in deutscher Sprache ab, auf denen den Deutschen eine baldige Befreiung versprochen wurde. Außerdem sprangen sowjetische, jedoch in deutsche Uniformen gesteckte Fallschirmjäger ab, die von der Bevölkerung natürlich für Deutsche angesehen und begrüßt wurden. Nachdem man so Sympathiekundgebungen für Deutschland provoziert hatte, griff man zu. Es begann der Terror. Ein beträchtlicher Teil der männlichen Bevölkerung wurde an Ort und Stelle erschossen, der Rest wurde deportiert nach dem Osten, ohne Rücksicht auf Familienzusammengehörigkeit, teilweise unter Umständen, die jeglicher Beschreibung spotten. Tausende gingen zugrunde. Außer den Wolgadeutschen wurden auch die übrigen in der Sowjetunion lebenden Deutschen, insgesamt 1 250 000 deportiert. Heute leben davon noch etwa 540 000 verstreut und versprengt in Kasachstan, Zentralasien und Sibirien. In Slavgorod spricht heute jeder Dritte deutsch. Seit Dezember 1955, nach dem Besuch Adenauers, erscheint in Barnaul wieder eine deutsche Zeitung, die allerdings nur eine Auflage von 6500 hat. Sie heißt *„Arbeit"*. Der Chefredakteur war früher an der Ostberliner *Täglichen Rundschau* tätig. Aber das Deutsch stirbt aus. Die Kinder können die Muttersprache kaum mehr.

Im Februar 1957, anläßlich der „großen Reue", gab der Oberste Sowjet zu, daß in der Sowjetunion Völker- und Gruppenmord geschehen sei, an den Balkaren, den Tschetschenen, den Inguschen, den Kalmüken und Karatschen. Die Deutschen wurden mit keinem Wort erwähnt. Auf der 1953 herausgegebenen Karte des Kartographischen Instituts sind die Deutschen nicht mehr unter den Völkern der Sowjetunion verzeichnet. Die Deutschen der Sowjetunion sind die Opfer zweier totalitärer Systeme geworden, des Nationalsozialismus und des Bolschewismus, von denen man nicht weiß, welches schlimmer ist. *(Genocide in the USSR, München 1958. Institute for the Study of the USSR.)*

Dringt der Islam in Europa vor?

Seit 1954 kann man in unseren Buchläden den Koran erstehen, wie ihn die Ahmadiyya-Mission des Islams herausgibt. Der Text bringt in der einen Spalte das Arabische, in der nebenstehenden die Übertragung ins Deutsche. Eine vorausgehende Einführung versucht, sich kritisch mit den heiligen Schriften des Christentums auseinanderzusetzen und eine kurze Systematik der im Koran enthaltenen Lehre zu geben.

Diese Ahmadiyya-Mission breitete sich seit dem vorigen Jahrhundert vom heutigen Pakistan aus. Dort sitzt ihr Oberhaupt, der zweite Kalif des verheißenen Messias. Sie beansprucht, den Islam durch eine moderne Interpretation wieder lebendig gemacht zu haben und noch zu verlebendigen. Dazu sendet sie ihre ausgebildeten Missionare nach Amerika, Südafrika und auch Europa. Sie hat hier einen Hauptsitz bei London und Zweigstellen u. a. in Zürich und Hamburg. Nach eigener Darstellung befindet sie sich im siegreichen Vordringen, nach ernstzunehmenden christlichen Kennern hat sie nicht unbeträchtliche Erfolge vorzuweisen.

Betrachtet man die Auseinandersetzung, die die Einleitung dieser Koranausgabe beispielsweise mit den Schriften des Neuen Testaments vollzieht, so mutet sie den wissenschaftlich geschulten Europäer teils reichlich spitzfindig und phantasievoll, um nicht zu sagen phantastisch, teils gewandt dialektisch an. Da wird versucht, die Synoptiker gegen das Johannesevangelium auszuspielen, hier die liberalprotestantische Bibelkritik als das Maß der Dinge anzusehen, dort vom Boden des gläubigen Protestanten aus zu argumentieren und schließlich den Papst mit in die Überlegungen einzubeziehen, nachdem man vorher nur die christliche Auffassung evangelischer Prägung zu kennen schien. Die Herstellung eines kritisch einwandfreien Textes der christlichen heiligen Schriften wird dem Christentum zur Last gelegt als Beweis, daß sie Gottes Wort nicht enthalten könnten oder nur mit erheblichen Fälschungen und Interpolationen, wähnend, der Koran hätte dem Geschick einer Textgeschichte entgehen können. (Man vergleiche demgegenüber: *Bergsträßer,* Geschichte des Korantextes.)

Die eigene Systematik der angeblich im Koran enthaltenen Lehre, die sich der Kritik der neutestamentlichen und alttestamentlichen Schriften anschließt, ist bemüht, Ergebnisse der modernen Forschung schon im Koran angedeutet zu finden. So soll aus der angegebenen Schriftstelle Sure 11, 8 hervorgehen, „daß Gott vor der Erschaffung des Weltalls über das Wasser herrschte, daß also die Materie im flüssigen Zustand existierte, mit anderen Worten, daß Gott das Weltall letztlich aus einem reinen Wasserstoffatom erschuf und stufenweise entwickelte". Die Sure sagt an dieser Stelle aber nur: „Und Er ist es, Der die Himmel und die Erde erschuf in sechs Zeiten, und Sein Thron ruhte auf dem Wasser, damit Er euch prüfe, wer von euch der beste im Wirken sei." — Ein Hauch von Aufklärertum durchweht diese Systematik. Ein Zug zum Phantastischen ist auch hier zu verspüren.

Es wurde in dieser Zeitschrift bereits auf die Ahmadiyya-Mission hingewiesen (155, 1954/55, 132) und gesagt, daß sie, vom Islam aus betrachtet, eine Irrlehre ist. Die Gefahr einer Islamisierung Europas dürfte nicht allzu groß sein, nachdem die militärische Stoßkraft des Islams seit Jahrhunderten gebrochen ist. Ernster dürfte die Gefährdung durch den Indifferentismus sein, der gerade in gebildeten Kreisen um sich greift. Es läßt sich nicht übersehen, daß die Meinung, wonach es gleichgültig sei, welcher Religion oder Konfession man angehöre, da schließlich keine die Wahrheit über Gott sagen könne, heute weitverbreitet ist. Die Kirche hat diesen Indifferentismus immer abgelehnt, da sie sich als die alleinige von Christus bestellte Hüterin der von Gott geoffenbarten Wahrheit weiß.

Kanada als Einwanderungsland

Zwischen 1907 und 1957 sind insgesamt 5425394 Menschen nach Kanada eingewandert. Das bedeutet, verglichen mit der Gesamteinwohnerzahl, die sich am 1. Dezember 1956 auf 16,86 Millionen belief, eine ganz beträchtliche Zahl. In den letzten Jahren setzte sich die Bevölkerungszunahme Kanadas zu $^1/_3$ aus der Einwanderung, zu $^2/_3$ aus der natürlichen Zunahme zusammen, so betrug 1954 die natürliche Zunahme 309000, die Einwanderung 154000.

Den Höhepunkt erreichte die Einwanderung 1913 mit 400870, um während des ersten Weltkriegs stark abzufallen. Sie stieg dann wieder etwas zwischen den beiden Kriegen, sank 1942 auf nur 7600 und erreichte 1957 einen neuen Höhepunkt mit 282164. Allerdings spiegeln sich in dieser Zahl die unsicheren Zeitläufte: 50000 Briten, denen Großbritannien im November 1956 zu unsicher geworden war, und 29825 Ungarn, die infolge der Ungarnkrise die Heimat verlassen mußten, sind unter den Einwanderern.

An erster Stelle wandern seit 1946 die Briten ein. Sie stellen 30%. Es folgen die Deutschen mit 13%, die Italiener mit 11,1%, die Holländer mit 9,4%. Die farbigen Völker stellen nur einen verschwindenden Bruchteil der Einwanderung, am zahlreichsten sind noch die Chinesen mit 14104 (1,2%) vertreten.

Einen Nachteil der kanadischen Einwanderung bedeutet die Trennung der Familien, die die Einwanderungsgesetze praktisch verlangen. Der Einwanderer muß erst eine feste Arbeit haben, bevor er seine Familie nachkommen lassen kann. Das dauert im Durchschnitt 22–28 Monate.

Die meisten Einwanderer sind jung, die größte Gruppe stellen die 22–27-jährigen. *(Migration News, 1958, 3.)*

Herkunft französischer Bischöfe

Von den 63 französischen Bischöfen sind 19 Söhne von Vätern aus freien Berufen, 5 von Beamten, 10 von Angestellten, 12 von Bauern, 16 von Handwerkern oder Arbeitern, 8 von Kaufleuten. Kardinal Roques von Rennes ist der Sohn eines Arbeiters, Kardinal Feltin von Paris der eines Notars. *(Ecclesia, Madrid 7. 12. 1957.)*

UMSCHAU

Ein 12 Millionen Jahre altes Menschenskelett?

In den letzten Wochen berichteten die Zeitungen, vielfach in großer Aufmachung, von einem in Italien aufgefundenen vorzeitlichen Skelett. Die Überschriften klangen erstaunlich: „Skelett eines Urmenschen gefunden!" „Zählt der Mensch 12 Millionen Jahre?" „Il fossile del ‚preominide'!" Man sprach von einer „wissenschaftlichen Sensation ersten Ranges", von einem „sensationellen Fund", von einem „Frühmenschen" oder vom „Skelett eines prähistorischen Menschen". Alle derartigen Formulierungen dienen nur dazu, falsche Vorstellungen zu erwecken und Verwirrung zu stiften. Es liegt nämlich weder eine „wissenschaftliche Sensation ersten Ranges" vor, noch ein 12 Millionen Jahre alter „prähistorischer Mensch". Was gefunden wurde, sind die fossilen (versteinerten) Skelettreste eines ausgestorbenen höheren Primaten, der den wissenschaftlichen Namen „Oreopithecus bambolii" trägt. Das Wesentliche über ihn, das auch heute noch seine volle Geltung hat, wurde schon 1956 und 1957 an anderer Stelle[1] gesagt, wenn auch inzwischen neue Funde dieser Primatenform hinzugekommen sind. Eine etwas ausführlichere Beschäftigung mit „Oreopithecus" kann aber dazu dienen, seine wissenschaftliche Bedeutung besser zu verstehen und einzuschätzen.

Wenn man überhaupt von einer „wissenschaftlichen Sensation" sprechen will, so lag diese schon vier Jahre früher. 1954 löste nämlich eine wissenschaftliche Untersuchung J. Hürzelers „Zur systematischen Stellung von Oreopithecus"[2] bei den Wissenschaftlern, besonders den Paläanthropologen und Paläontologen, Erstaunen und Überraschung aus. In dieser Arbeit versucht nämlich Hürzeler nachzuweisen, daß

[1] *P. Overhage SJ,* Um die Abstammung des Menschen, diese Zs. 159 (1956) 117; — Ders., Neue Funde vorzeitlicher Menschen, ebd. 159 (1956/57) 471.

[2] Verh. naturfor. Ges. Basel 65 (1954) 88—95.

„Oreopithecus" eine Reihe von gestaltlichen Merkmalen aufweise, die als menschenähnlich (hominidentypisch) zu bewerten seien, ja, er kommt zu dem Ergebnis, „Oreopithecus" sei ein „tertiärer Hominide" (94). Wenn diese Beurteilung sich endgültig bestätigen sollte, dann hätten wir in „Oreopithecus" den ersten fossilen Vertreter mit menschenähnlichen Gestalteigentümlichkeiten der dem Tertiär, der geologischen Epoche vor dem Eiszeitalter, angehörte. Von ihm her ließen sich die Formmerkmale der menschlichen Leibesgestalt ableiten. Sämtliche anderen Funde an großen Primaten des Tertiärs sind nämlich ausnahmslos menschenaffenähnlich (pongidentypisch) geprägt, so daß eine plausible Ableitung hominider Formmerkmale von ihnen her nicht möglich ist. „Oreopithecus" lieferte damit den eindeutigen Beleg, daß sich — bei Annahme einer Evolution des Menschenleibes von vorzeitlichen Primaten des Tertiärs — die Linie, die zu den Hominiden führt, nicht erst, wie die „klassische" Abstammungslehre behauptet, um die Wende vom Tertiär zum Eiszeitalter (Pleistozän) von der zu den Menschenaffen (Pongiden) führenden Linie abgezweigt habe, sondern schon viel früher im mittleren Tertiär, etwa im Oligozän. Die angenommene Entwicklung zum menschlichen Formtypus hin wäre dann während der nachfolgenden Perioden des Tertiärs (Miozän, Pliozän) selbständig verlaufen. Das macht die wissenschaftliche Bedeutung von „Oreopithecus" aus, wenn er wirklich ein „tertiärer Hominide" sein sollte.

„Oreopithecus" ist schon seit 1872 bekannt, und zwar aus der gleichen Braunkohlenformation in der Nachbarschaft von Grosseto in der Toscana (Italien), in der er jetzt wiederum gefunden wurde. Die Fundschichten gehören dem späten Miozän bzw. frühen Pliozän an. Die damals geborgenen Reste waren wenig sorgfältig präpariert und auch nicht gründlich genug beschrieben worden, so daß sie Anlaß zu Fehlurteilen geben konnten. Hürzeler hat deshalb 1949 eine Neubeschreibung von „Oreopithecus" vorgenommen,[3] die ihn zu seiner oben dargelegten Auffassung führte. Manche Forscher, wie Heberer, Kälin, Piveteau und andere, haben sich inzwischen seiner Ansicht angeschlossen, nicht zuletzt wegen der hominidentypischen Ausbildung der sogenannten Eckzahngruppe (Eckzahn und erster unterer Prämolar), der Gebißproportionen und der Gestaltung einiger gefundener Gliedmaßenreste. Andern Forschern, z. B. Remane, erscheint dagegen eine Einverleibung von „Oreopithecus" „in oder auch neben die Hominiden nach dem vorliegenden Material völlig undurchführbar". Für diese Form sei wegen ihrer Besonderheiten zwar eine eigene Familie zu errichten, diese stünde aber den Hominiden weit ferner als die Menschenaffen und Gibbonartigen (489)[4]. Er sieht in „Oreopithecus" den Vertreter einer ausgestorbenen Seitenlinie, „die sich von der Ursprungsregion der Cercopithecidae (Meerkatzenartigen) abgezweigt oder nur manche Ähnlichkeiten mit Cercopithecidae in Parallelentwicklung erworben hat" (346).[5] Robinson vermutet in „Oreopithecus" „einen frühen Cercopitheciden, der bis in späte Zeiten überlebte, aber nicht alle Merkmale dieser Gruppe erworben hat" (164).[6] Die Stellung und Einordnung von „Oreopithecus" ist also trotz der Neubearbeitung durch Hürzeler sehr umstritten und noch nicht sicher auszumachen.

Eine Entscheidung werden vielleicht die neu in Gang gekommenen Ausgrabungen in den Braunkohlengruben der Toscana, besonders von Baccinelli, herbeiführen, die bis zum Herbst 1956, wie

---

[3] *J. Hürzeler*, Neubeschreibung von Oreopithecus bambolii Gervais, Schweiz. Paläontolog. Abh. 66 (1949) 1—20.

[4] *A. Remane*, Ist Oreopithecus ein Hominide? Akad. Wiss. Lit. Mainz, Abh. Math.-Naturwiss. Kl. 12 (1955).

[5] *A. Remane*, Paläontologie und Evolution der Primaten, Primatologia, hrsg. von H. Hofer, A. H. Schultz, D. Stark, Bd. 1, Basel/New York 1956.

[6] *T. Robinson*, The dentition of the Australopithecinae, Memoir 9 Transvaal Museum, Pretoria 1956.

de Terra berichtet,[7] schon folgende reiche Ausbeute brachten: einen fast vollständigen Schädel, einen Teil der Lenden- und Kreuzbeinregion des Rückgrates, den größeren Teil einer Hand, 2 Unter- und 2 Oberkiefer, zum Teil mit Zähnen, verschiedene andere Skelettreste wie einzelne Fuß- und Fingerknochen, einen halben Schädel vom Monte Bamboli, der im Museum von Siena wiederentdeckt wurde. Zu dieser stattlichen Anzahl fossiler Reste kommt jetzt noch das vollständige Skelett hinzu, von dem die Zeitungen als einer „wissenschaftlichen Sensation ersten Ranges" berichteten. Die neue vollständige Fundserie gestattet jetzt nicht nur eine gründliche und eingehende Bearbeitung, sondern auch eine Rekonstruktion des „Oreopithecus" und damit eine exakte Beurteilung und Wertung seiner Formmerkmale. Sollte sich dabei die Diagnose „grundsätzlich hominid" bestätigen, so ließe sich „Oreopithecus" wegen einer Fülle gestaltlicher Sonderheiten, Spezialisationen und primitiver Merkmale, die sich schon auf Grund des ersten dürftigen Materials ergaben, trotzdem nicht einfach in die *direkte* Stammeslinie der Hominiden stellen, sondern höchstens auf einen Seitenzweig. Er ist, wie v. Koenigswald betont, sicher keine „Übergangsform (‚forme de passage'), sondern höchstwahrscheinlich eine Endform mit möglichen Anzeichen einer Überspezialisierung" (9/10).[8] Aber auch dann kann man in ihm, wie Piveteau sagt, „einen handgreiflichen Zeugen für die Absonderung des Hominidenstammes schon in fernen Zeiten sehen" (326).[9]

Die Umwelt, in der „Oreopithecus" lebte, läßt sich teilweise rekonstruieren, da man zahlreiche Vertreter der Begleitfauna, d. h. der Lebewesen, mit denen er zusammenlebte, hat bergen können: Paarhufer („Anthracotherium", Schweine), Elefanten („Mastodon"), Bären („Hyaenarctos"), Marder („Mustella"), Nagetiere, Vögel, Krokodile, Schildkröten und Schlangen. Dazu fand man noch einige Reste von Pflanzen zusammen mit Süßwasserschnecken und Krebsen. Der Lebensraum von „Oreopithecus" scheint ein feucht-warmer sumpfiger Wald gewesen zu sein, der die Niederungen einer küstennahen Hügellandschaft bedeckte. Die Zeit, zu der er lebte und in der sich die Braunkohlenlager bildeten, liegt nach den üblichen Schätzungen und den für gewöhnlich angenommenen Zeitintervallen mehr als 10 Millionen Jahre zurück.

Selbstverständlich war „Oreopithecus" kein „prähistorischer Mensch" oder ein „Urmensch", sondern ein Tier, allem Anschein mit einer Anzahl von hominidentypischen Merkmalen, wie sie ja auch jene eigenartigen Wesen an sich haben, die fossil in eiszeitlichen Höhlenablagerungen Südafrikas gefunden wurden und den Namen „Australopithecinen" tragen. Ob „Oreopithecus" ebenso wie diese aufrecht gehen und seine Vordergliedmaßen, von der Fortbewegungsfunktion ganz befreit, frei verwenden konnte, muß die Untersuchung des aufgefundenen Skeletts, die viele Monate in Anspruch nimmt, erst erweisen, erscheint aber wenig wahrscheinlich. Sicher wird aber die Diskussion über „Oreopithecus", über seine stammesgeschichtliche Stellung und seine Einordnung innerhalb der höheren Primaten des Tertiärs unter den Fachleuten sobald nicht beendet sein. Wie aber auch die Entscheidung fallen mag, der neue Fund bleibt für den Paläontologen eine Kostbarkeit. Stellt er doch den einzigen fossilen höheren Primaten dar, dessen Skelett uns *vollständig* überliefert ist. Von allen andern sind nur Zähne oder Kieferreste, selten Bruchstücke von Gliedmaßenknochen und nur in einem einzigen Fall („Proconsul africanus" aus dem unteren Miozän) auch der größere Teil des Schädels auf uns gekommen.

Paul Overhage SJ

[7] *H. de Terra,* New approach to the problem of Man's origin, Science (Lancaster) 124 (1956) Nr. 3235.

[8] *S. H. R. v. Koenigswald,* Remarks on Oreopithecus, Revista di Science Preistoriche 10 (1955).

[9] *J. Piveteau,* Primates. Paléontologie humaine, Traité de Paléontologie, hrsg. von J. Piveteau, Bd. 7, Paris 1957.

Ein Standardwerk katholischer Soziallehre[1]

Mit Ausnahme der Zeit nationalsozialistischer Unterdrückung ist die Produktion des „sozialen Katholizismus" in Deutschland an sozialem, sozialpolitischem und sozialethischem Schrifttum immer reichhaltig gewesen. Der weitaus größte Teil dieser literarischen Produktion bestand und besteht jedoch in „Traktätchen-Literatur", in Gelegenheitsschriften oder in Hilfsmitteln für die soziale Schulung. An diesen sind wir sogar erfreulich reich, wenn wir nicht gar an einem Übermaß leiden, so daß weniger mehr wäre. Immerhin befinden sich unter diesen als „Lehrbogen" oder ähnlich betitelten Schriften bzw. Schriftenreihen aus älterer wie auch aus jüngster Zeit solche, die mit Recht einen ausgezeichneten Ruf genießen, so namentlich die von der Werkgemeinschaft christlich-sozialer Arbeitnehmer München herausgegebenen „Werkbriefe".[2] Dagegen besteht ein fühlbarer Mangel an größeren, für die katholische Soziallehre repräsentativen Werken. Im Grunde genommen gab es, wenn wir auf Deutschland allein abstellen und von Österreich absehen, das die höchst beachtlichen und zu bemerkenswert hoher Auflage gelangten Werke von *Johannes Messner* aufzuweisen hat,[3] überhaupt nur die großen Werke von *Heinrich Pesch*, insbesondere sein 5-bändiges „Lehrbuch der Nationalökonomie",[4] dessen erster Band für die katholische Soziallehre, insbesondere für deren sozialphilosophische Fundierung, grundlegend geworden ist und zum „klassischen" Bestand der katholischen Soziallehre gehört. Daneben haben wir höchst angesehene Nachschlagewerke, wie das Staatslexikon der Görresgesellschaft und das Lexikon für Theologie und Kirche, von denen namentlich jenes in zahlreichen Einzelbeiträgen Fragen des sozialen Bereichs im Sinne der katholischen Soziallehre behandelt. Diesen unseren Nachschlagewerken hat sich jüngst das „Evangelische Soziallexikon" an die Seite gestellt, das in dieser Zeitschrift mit Freude als ein „Standardwerk evangelischer Soziallehre" angezeigt werden konnte.[5]

Schon vorher hatte allerdings auf katholischer Seite ein groß angelegtes Werk zu erscheinen begonnen, von dem bisher 3 Bände vorliegen: „Herders Sozial-Katechismus" aus der Feder von *Eberhard Welty OP*. Diese bis jetzt vorliegenden Bände rechtfertigen es vollauf, hier von einem Standardwerk *katholischer* Soziallehre zu sprechen.

Als „Sozial-Katechismus" ist es in Fragen und Antworten angelegt. Ob diese Verfahrensweise vorteilhaft ist, darüber kann man verschiedener Meinung sein. Die didaktischen Vorzüge sind unbestreitbar; sie müssen jedoch durch merklich höheren Raumbedarf erkauft werden, als eine lehrbuchmäßige Darstellung erfordern würde. Eine besondere Eigenart dieses Sozial-Katechismus besteht sodann darin, daß zu jeder Frage an erster Stelle einschlägige Texte aus päpstlichen Verlautbarungen abgedruckt werden, die, soweit sie vom gegenwärtig regierenden Papst herrühren, der sehr

---

[1] Herders Sozial-Katechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort, bearbeitet von P. Eberhard Welty OP; Bd. I: Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens. (XIV und 352 Seiten) Freiburg. 2. Aufl. 1953, Herder. Ln. DM 16,50. Bd. II: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. (XV und 416 S.) Freiburg 1954, DM 18,20. (Ehe und Familie — Die Ordnung der „Gesellschaft" — die staatlich-politische Ordnung — die überstaatlich-politische Ordnung.) Bd. III: Die Ordnung des Wirtschaftslebens: Arbeit und Eigentum. (XV und 483 S.) Freiburg 1958. DM 24,—.

[2] Christlich-soziale Werkbriefe, bisher 42 Nummern.

[3] *Johannes Messner*, Die Soziale Frage. 6. Aufl., Innsbruck 1956. Die Berufsständische Ordnung, Innsbruck 1936. Das Naturrecht. 3. Aufl., Innsbruck 1958.

[4] *Heinrich Pesch SJ*, Lehrbuch der Nationalökonomie. 2. Aufl., Freiburg 1914/1923.

[5] Ein Standardwerk evangelischer Soziallehre, diese Zs 159 (1956/57) 379ff.

nützlichen Sammlung von Utz-Groner[6] entnommen sind. Auf diese Weise ist der Leser gleich ins Bild gesetzt, in welchem Sinne bereits Äußerungen des kirchlichen Lehramts zu der Frage vorliegen.

Als seine Absicht kündigte Welty an, in diesem „Sozial-Katechismus" eine katholische Sozial*ethik* zu bieten. Es hat sich herausgestellt, daß dies gar nicht möglich ist, ohne gründlich auf die gesellschaftlichen Tatsachen und Seinszusammenhänge einzugehen. Tatsächlich ist der Sozial-Katechismus denn auch keine bloße Sozialethik, sondern eine umfassende, nach allen Seiten wohlbegründete und sorgfältig abgesicherte Sozial*lehre*.

Anders, als viele Außenstehende sich vorstellen, ist die katholische Soziallehre kein monolithischer Block von Dogmen oder Thesen, wovon es höchstens Rechts- und Linksabweichungen geben könnte, die alsbald gerügt und abgestellt werden. Die katholische Soziallehre läßt breiten Raum für Meinungsverschiedenheiten; viele Fragen sind für sie überhaupt noch ungelöst und offen. So greift denn Welty in diesen Bänden eine Fülle von Fragen an, zu denen er die verschiedenen bestehenden Meinungen und die dafür ins Feld geführten Argumente vorlegt, um abschließend seine eigene Meinung zu entwickeln und zu begründen; nicht selten wird man sagen müssen: in mühsamer Kärrnerarbeit, die der Leser miterlebt, sich eine eigene Meinung zu erarbeiten, der auch der Andersdenkende auf jeden Fall Besonnenheit und Maßhaltung zubilligen wird.

Nur „ein" Standardwerk oder „das" Standardwerk? Insofern, als bis zur Stunde kein Werk vorliegt, das mit diesem Sozial-Katechismus in Wettbewerb träte oder gar ihm den Rang streitig machen könnte, wird man es *bis auf weiteres* als *das* Standardwerk bezeichnen dürfen. In einem anderen Sinne dagegen wird man sich mit der einschränkenderen Anerkennung als *ein* Standardwerk begnügen müssen, eine Einschränkung, mit der auch der Verfasser einverstanden sein wird.

Die in der katholischen Soziallehre bestehenden Meinungsverschiedenheiten betreffen nicht nur am Rande liegende oder gerade neu auftauchende und daher noch nicht ausreichend durchdachte Einzelfragen, sondern beziehen sich zu einem Teil auf ganz zentrale, hoch spekulative Probleme, die ihrerseits wieder im Zusammenhang stehen mit Fragen, wie sie innerhalb des vom kirchlichen Lehramt der „libera disputatio" freigegebenen oder freigelassenen Raumes seit Jahrhunderten zwischen den verschiedenen katholischen Schulrichtungen kontrovertiert werden. Auch dem über eine gediegene Kenntnis der katholischen Soziallehre verfügenden praktischen Sozialarbeiter bleiben diese in metaphysische Tiefen hinabreichenden Differenzen im allgemeinen verborgen, jedenfalls stören sie ihn nicht. Der schlagendste Beweis hierfür liegt in der völlig ungetrübten und vertrauensvollen Zusammenarbeit, wie sie in den Jahren des sozialen Wiederaufbaus und insbesondere des Wiederaufbaus der katholischen Sozialarbeit in Deutschland seit 1945 möglich und beglückende Tatsache gewesen ist zwischen Männern, die zwei solcher „Schulen" entstammen, nämlich Angehörigen des Dominikanerordens und Mitgliedern der Gesellschaft Jesu. Auf beiden Seiten wissen wir im Tageskampf Stehenden, daß zwischen unseren „Schulen" in einer Reihe von Fragen, mit denen die spekulativ begabtesten Geister seit Jahrhunderten ringen, mehr oder weniger tiefgehende Verschiedenheiten der Sicht oder der Auffassung bestehen. Aber diese Verschiedenheiten stören nicht; gefährliche Ausstrahlungen in den Bereich der Sozialpraxis lassen sich, soweit sie überhaupt auftreten, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, hinreichend „abschirmen".

Für den kleinen Kreis von knowingmen schimmert in dem bisher allein vorliegenden „Standardwerk" von P. Eber-

[6] *A. Fr. Utz OP* und *J. F. Groner OP*, Soziale Summe Pius' XII., 2 Bände, Freiburg (Schweiz) 1953/54.

hard Welty OP an gewissen Stellen die spekulative Position der thomistischen Schule durch, aus der er kommt. Sollte wieder einmal — mehr als ein Menschenalter nach dem Tode von Heinrich Pesch — ein Jesuit ein ähnliches Werk schreiben und auf den Büchermarkt bringen, dann dürfte menschlicher Voraussicht nach in der Behandlung philosophischer Grundfragen die spekulative Position eines Franciscus *Suarez* und seiner Schule erkennbar werden. In diesem Sinne hätte alsdann jeder von beiden *ein* Standardwerk, nicht *das* Standardwerk geschaffen. „Das" Standardwerk in diesem Vollsinn des Wortes wird uns wohl erst beschert werden, wenn an die Stelle der abstraktiven Spekulation dieses Erdenwallens die beseligende Gottschauung der Vollendung tritt.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Wiederkehr des Deutschen Ordens?

Am 10. März vormittag wurde am Grabmal des heiligen Albertus Magnus in der Andreaskirche zu Köln der deutsche Bundeskanzler Dr. Konrad Adenauer durch den Hochmeister des Deutschen Ordens feierlich zum Ehrenritter dieses Ordens investiert und mit dem weißen Ordensmantel bekleidet.

Für viele Deutsche wird diese Investitur die erste Nachricht gewesen sein, durch die sie erfuhren, daß der Deutsche Orden, dessen Taten aus der deutschen Geschichte weit bekannt sind, noch existiert und nicht längst ein historisches Relikt geworden ist.

*

Am Anfang dieses „Deutschen Ordens" stand das „große Erbarmen". Während der langen Belagerung von Akkon gründeten 1190 ein paar Bremer und Lübecker Kaufleute aus Mitleid mit den von Seuchen Befallenen ein Zeltspital. Der Sohn des Kaisers Friedrich Barbarossa nahm es unter seinen Schutz. Sein Kaplan schloß die Helfer zu einer Bruderschaft zusammen. Ein paar Jahre später wurde aus der Bruderschaft ein Ritterorden, der neben der Pflege der Kranken noch den Schutz der Pilger sich zur Aufgabe wählte. Das „große Erbarmen" stand auch am Beginn des Ritterordens. Nach dem Vorbild der Templer nahmen sich die Brüder den weißen Mantel, an den sie ein Kreuz in Schwarz hefteten. „Schwarz-Weiß" wurden die Farben des Ordens; sie gingen auf den Staat über, den sich die Brüder bald im hohen Norden schufen, den preußischen Staat, und verblieben diesem Staat, als ihn der Orden schon längst verloren hatte.

*

Im Jahre 1230 trat an die Stelle des „Erbarmens" das Schwert. 1226 rief der polnische Herzog von Masovien den Ritterorden zu Hilfe gegen die heidnischen Preußen. Erst nachdem der polnische Herzog allem Land, das der Orden erobern werde, entsagte und Friedrich II. von Hohenstaufen dem Obern des Ordens im kommenden Staat alle Rechte eines Fürsten des Imperiums verliehen hatte, nahm der Orden an. 1231 gingen die ersten Ritter und Brüder des Ordens über die Weichsel und eröffneten den Kampf. Er sollte fünfzig Jahre um Preußen und hundert Jahre um Livland dauern und mit einem großen Sieg enden, mit dem gleichzeitig ein neuer Staat entstand, der Ordensstaat Preußen. Es war ein gut organisierter Staat, der im Lauf der Jahrzehnte große kolonisatorische und missionarische Aufgaben erfüllte; ein nationaldeutscher Staat inmitten einer nichtdeutschen Umwelt. Er war von Anfang an mit einer Tragik behaftet: denn zu oft nur christianisierte er mit dem Schwert und germanisierte nicht selten im Zeichen des Kreuzes. Von dem „großen Erbarmen", das die ersten Brüder beseelt hatte, blieb nicht mehr viel übrig. Von der ureigensten Aufgabe des Ordens, dem Schutz der Pilger nach Jerusalem, wurde nicht mehr gesprochen. Eine ungeheure, tragische Wendung hatte sich vollzogen.

*

Wer das Schwert ergreift, heißt es in der Schrift, soll auch durch das Schwert umkommen. Das Schwert hatte den Aufstieg des Ordens herbeigeführt, es sollte ihm auch den Untergang bereiten. 1410 kam es zum Krieg gegen Polen. Christen kämpften gegen Christen, besonders betrüblich, weil auf der einen Seite ein Orden stand. Außerdem ging es um rein irdische Ziele, um ein Stück Macht über einen Streifen Landes. Am 15. August kam es zur Schlacht bei dem kleinen Dorf Tannenberg, die mit einer schweren Niederlage des Ordens endigte. Was halfen alle Versuche, die Katastrophe zu überwinden, was alle ritterliche Tugend, alle mönchische Einfachheit? Was alle Gewalt, um Hilfen zu organisieren? Die Städte und der Adel empörten sich. Der Krieg gegen Polen schleppte sich endlos weiter. Das Ende der inneren und äußeren Wirren war die klägliche Kapitulation des Ordens im Jahre 1466 zu Thorn. Westpreußen ging verloren, Ostpreußen konnte der Orden nur als polnisches Lehen behalten. Die Jahrzehnte, die folgten, waren ein Hinzueilen auf den Untergang. Um ihn soweit wie möglich hinauszuzögern, berief der Orden Söhne deutscher regierender Fürstenhäuser an seine Spitze. Die Verbindung zu den Mächtigen der Welt sollte den letzten Rest der eigenen Macht stützen. Aber eine dieser Stützen legte selbst die Axt an den Ordensstaat: der Hochmeister Albrecht von Brandenburg, der von 1523 an sich geheim Luther näherte, erschien 1525 mit einer ahnungslosen Abordnung des Ordens beim polnischen König, legte den Ordensmantel vor ihm ab und nahm Ostpreußen als weltliches Herzogtum zu Lehen. Als der Orden mehr als sechzig Jahre später auf ähnliche Weise das Baltikum verlor, war es mit seiner Souveränität endgültig vorbei.

*

Was nun kam, schien ein Vegetieren. Der Rest des der alten Kirche treu gebliebenen Ordens erhielt sein Zentrum in Mergentheim, dem Sitz des Ordensstatthalters für Deutschland, dem „Deutsch-meister", der sich nun „Hoch- und Deutschmeister" nannte. In den Türkenkriegen spielte der Orden eine gewisse Rolle, da er eine Anzahl von Truppen ausrüstete, die schließlich zu einem Regiment zusammengefaßt wurden, dem später so berühmten österreichischen Regiment der „Hoch- und Deutschmeister". Nach den Türkenkriegen kam das Verdämmern: der Orden wurde eine Versorgungsstätte für deutsche Adelige. In den napoleonischen Wirren schien endgültig sein Ende gekommen. Der Friede von Preßburg im Jahre 1805 bestimmte den Ordensbesitz, soweit er überhaupt noch vorhanden war, als Ausstattung für eine erbliche habsburgische Nebenlinie. 1809 mußten alle Besitzungen in Deutschland abgetreten werden. Nur mit dem Besitz des Ordens in Österreich hätte die habsburgische Linie noch ausgestattet werden können. Da aber zeigte sich die katholische Gesinnung des Hauses Habsburg: es verzichtete auf alle Rechte, die ihm der Friede von Preßburg eingeräumt hatte, gab dem Orden die Güter zurück und gewährte ihm das Recht, sich einen Hochmeister selbst zu wählen. Allerdings sollte der Orden, wenn möglich, den Hochmeister aus jenen kaiserlichen Prinzen wählen, die Mitglieder des Ordens wären. Ein „Rat", der eingehalten wurde bis zu Erzherzog Eugen, der der letzte Hochmeister aus habsburgischem Geschlecht war.

*

Fast unbemerkt aber veränderte sich im 19. Jahrhundert der Orden innerlich. Besonders durch das Wirken des Hochmeisters Erzherzog Maximilian (1835—1863) und des Tiroler Priesters Riegler entstanden neben dem „Ritterorden" ein priesterlicher Zweig des Deutschen Ordens, dessen Regel 1871 bestätigt wurde, und ein Zweig von Ordensschwestern, die sich hauptsächlich der Krankenpflege widmeten. Von 1859 bis 1918 organisierte der Orden eine großzügige Krankenpflege der verwundeten Soldaten. Um die Kosten dieser Unterneh-

mungen zu decken, wurde 1866 das Institut der „Ehrenritter" und 1871 das der „Marianer" gegründet, die jährlich einen Beitrag für das Hospitalwesen leisten mußten und dafür als Zeichen ihrer Verbundenheit mit dem Orden das Ordenskreuz tragen konnten. Der eigentliche Ritterorden war sehr klein, er umfaßte um 1900 rund 20 Profeßritter, eine Zahl, die später noch weiter abnahm. (Erwähnt sei, daß auch der souveräne Malteser-Ritterorden heute nur ungefähr 30 Profeßritter zählt.)

1918 schien nach den vielen Katastrophen, die der Orden schon durchgemacht hatte, eine neue über ihn hereinzubrechen: die enge Verbindung mit dem österreichischen „Erzhaus" gefährdete mit dessen Sturz auch sein Dasein. Jetzt erwies es sich als günstig, daß neben dem ritterlichen Zweig des Ordens auch ein priesterlicher bestand, der die Leitung des Ordens übernehmen konnte. 1923 resignierte der letzte kaiserliche Hochmeister; an seiner Stelle wurde Bischof Klein von Brünn zum Obern gewählt, womit die Umwandlung vom Ritterorden zum Klerusorden ihren Anfang nahm. Die Aufnahme von „Rittern" wurde abgeschafft, ebenso alle ritterlichen Titel im Orden mit Ausnahme des Hochmeistertitels. Heute besteht der Orden nur mehr aus Priestern sowie Laienbrüdern und Schwestern. Geblieben ist für die Priesterbrüder, die die feierliche Profeß abgelegt haben, der weiße Mantel mit dem schwarzen Kreuz.

Die Jahre 1938—1945 brachten neue Katastrophen: den Verlust der letzten Güter in Österreich, Böhmen und Jugoslawien. Nach 1945 erhielt der Orden seine österreichischen Güter zurück; seine böhmischen und jugoslawischen blieben verloren. Die aus der Tschechoslowakei vertriebenen Brüder und Schwestern kamen teils nach Österreich, teils gingen sie nach Deutschland und gründeten eine neue Provinz in Darmstadt (für die Schwestern in Passau). Der Sitz des Hochmeisters befindet sich nun in der stillen Singerstraße in der Wiener Innenstadt, nicht weit vom Dom zu St. Stephan entfernt, im sogenannten „Deutschen Haus". Nur ein kleines Kupferschild in der Toreinfahrt mit der Aufschrift „Deutscher Orden" und darunter „Hochmeisterliche Kanzlei" deuten auf die Aufgabe des Hauses. An manchen Tagen hängt vom Dach des Hauses die Ordensfahne, das schwarze Kreuz auf weißem Feld, im Schnittpunkt des Kreuzes der einköpfige Adler, den der Orden seit Friedrich von Hohenstaufen als Wappen führen darf.

Zuerst hatten die Hochmeister in Akkon residiert, dann nacheinander in Venedig, auf der Marienburg, in Königsberg, in Mergentheim. Heute hat der Hochmeister des Ordens, der sich immer noch „Brüderschaft des deutschen Hauses zu St. Marien in Jerusalem" nennt, der aber nie in Jerusalem residiert hat, wenigstens in der ehemaligen Residenz der Habsburger, die ja den Titel eines „Königs von Jerusalem" führten, seinen Sitz. Eine lange Wanderschaft ist zu Ende; nur mehr ein Nachwehen des alten Ruhmes hat sich erhalten, so schwach, daß sich für manchen die Frage stellt, ob dieser Orden überhaupt noch einen Sinn habe oder nicht eher eine Art Museum darstellt, das eines Tages von selbst verschwinden müsse.

*

Dennoch hat dieser Orden auch heute noch einen Sinn, richtiger gesagt — wieder einen Sinn. Er ergibt sich aus seinem Namen „Deutscher Orden". Er ist ein Orden aus Deutschen und für Deutsche. Die Frage liegt nahe: Warum denn gerade für das deutsche Volk einen eigenen Orden? Wer aber die Ordensgeschichte der Kirche durchblättert, wird aus ihr leicht eine Antwort auf seine Frage finden. Denn Orden entstanden meist immer dort, wo eine Not, eine christliche und eine menschliche Not, sich offenbarte. Das deutsche Volk von heute ist sichtlich in Not und wird es wahrscheinlich durch viele Jahrzehnte bleiben. Das deutsche Volk von heute ist ein Volk, das sich auf der Suche nach einem neuen „Gesicht" befindet. Die Trümmer der deutschen

Städte sind nur ein äußeres Symbol dafür, daß fast alles, was eine tausendjährige Geschichte des deutschen Volkes abbildete, verschwunden ist. Die steinernen Zeugen des römisch-deutschen Reiches, des preußisch-deutschen Reiches sind ebenso verschwunden wie die Zeichen der deutschen Kleinstaaterei. Vernichtet sind die Adelssitze und die Bürgerhäuser, die Handwerksstuben und die Bursen der Studenten. Verschwunden sind die alten Staaten; sie haben neuen Gebilden Platz gemacht. Zu allem Unglück kommt die Teilung Deutschlands in ein freies Westdeutschland und einen östlichen Überrest als Sowjetzone. Es bedarf kaum eines besseren Beweises, daß dieses Volk auf seiner Pilgerschaft durch diese Welt jetzt und in kommenden Jahrzehnten einer besonderen Sorge bedarf. Diese besondere Sorge wäre die kommende Aufgabe des Deutschen Ordens. Die Hinwendung des deutschen Volkes zum Christentum stellt eine der großen Aufgaben der Kirche dar. Nun ist es eine alte Weisheit der Kirche, daß jedes Volk am besten durch seine eigenen Angehörigen missioniert werden kann, woraus sich auch die ständigen Bemühungen der Kirche um Gewinnung eines einheimischen Klerus in den Missionen erklären. Das deutsche Volk wird ebenfalls am besten durch Deutsche zum Christentum zurückzuführen sein, durch Deutsche, in denen sich das Erbe der Vergangenheit der Zukunft verbindet.

*

Es war niemand Geringerer als Papst Pius XII., der in einer Audienz, die er am 16. Januar 1956 dem Hochmeister Dr. Marian Tumler gewährte, den deutschen Orden aufforderte, sich einer neuen Aufgabe zuzuwenden. „Machen, machen, machen, Mut haben, Mut haben, Sie werden Helfer haben, Sie haben alle für das Werk nötigen Vollmachten, Unser doppelter Segen begleitet Sie", rief der Pontifex dem Hochmeister zu. Einer neuen Aufgabe: damit kann wohl nur die große Missionierung des deutschen Volkes gemeint sein.

Noch ist die Schar der Ordensangehörigen klein. Die Zahl der Priester und Laienbrüder zählt kaum hundert, die Zahl der Schwestern hat allerdings schon rund 500 erreicht. Aber die Zahl der Helfer ist bereits ständig im Wachsen, der Helfer aus dem Laienstand. 1929 hatte der Orden bereits das Recht erhalten, sich Familiaren anzugliedern, 1949 hatte er beschlossen, das alte Institut der Ehrenritter und Marianer wiederherzustellen. Aber erst das mutige Wort Papst Pius XII. brachte das Institut der Familiaren, der Marianer im Schwarzen Mantel und der Ehrenritter im weißen Mantel wieder zum Leben. Unter den Ehrenrittern befinden sich neben dem deutschen Bundeskanzler auch der österreichische, der regierende Fürst von Liechtenstein, zwei Habsburgerprinzen, ein Mitglied des Hauses Fugger, ein württembergischer Prinz. Groß, besonders in Österreich, ist schon die Zahl der „Marianer", der Familiaren im schwarzen Mantel, die wohl in Zukunft die große Menge (wenn dieses Wort überhaupt am Platz ist) der Helfer des Ordens stellen wird. Kann Ehrenritter nur werden, wer entweder in hoher gesellschaftlicher Stellung sich befindet oder sich große Verdienste um den Orden erwarb, so können Marianer alle großjährigen katholischen Männer (ausnahmsweise auch Frauen) werden, die das Zeugnis musterhaften katholischen Lebenswandels haben und den Willen, dem Orden wirkliche Helfer zu sein.

Noch sind die Bestimmungen über die Tätigkeit der Familiaren wenig zahlreich, noch gibt es nicht viele Verpflichtungen, aber nicht von heute auf morgen repräsentiert sich ein großes Werk. Je größer die Zahl derer ist, die aus katholischem Glauben und aus Liebe zu ihrem Volke dem Orden beitreten — nicht um vergangenen romantischen Träumen nachzuhangen, sondern um dem eigenen Volk in der Zukunft zu helfen, desto stärker wird sich auch die religiöse Kraft des Ordens auswirken.

Willy Lorenz

BESPRECHUNGEN

Inneres Leben

Höß, Anton SJ: Gottverbunden durch das Kirchenjahr. II. Bd.: Dreifaltigkeitsfest bis erster Adventssonntag. 2., erweiterte Auflage. (1140 S.) Trier 1957, Paulinus-Verlag. Ln. DM 26,90.

Das bewährte Betrachtungsbuch von P. Höß zeichnet sich durch klare Gliederung und einen sachlichen Ton aus. Es folgt, was die Themen angeht, dem Kirchenjahr, behandelt aber zur Ergänzung in diesem II. Band nicht weniger als 35 Feste nach dem Kalenderjahr. Logischem Denken verbindet sich in diesem Werk ein objektiver Blick auf die Weite der Heilsgeschichte, wie sie in der Heiligen Schrift (des Alten und Neuen Bundes) und in der Kirchengeschichte sich entfaltet, und der Wille zum Einsatz im Dienst der Kirche, der Anruf zum Apostolat. Obwohl für jede Meditation 4—5 Seiten zur Verfügung stehen, ist der Charakter von „Betrachtungspunkten" genügend gewahrt. Wir könnten uns denken, daß sich besonders Männer, Priester und Laien, von diesem klaren und soliden Betrachtungsbuch angesprochen fühlen, das auch äußerlich durch die Ausstattung mit Dünndruckpapier sehr handlich und praktisch ist.

F. Hillig SJ

Gabriel a S. Maria Magdalena OCD: Geheimnis der Gottesfreundschaft. Betrachtungen für alle Tage des Jahres. Bd. I: Vom 1. Sonntag im Advent bis zum Karsamstag. (497 S.) DM 17,80. Bd. II: Vom Ostersonntag bis zum 9. Sonntag nach Pfingsten. (430 S.) DM 16,80. Freiburg i. Br. 1957/58, Herder.

Das auf drei Bände berechnete Werk bietet für jeden Tag 3—4 Seiten Betrachtungsstoff. Dieser ist je in zwei „Lesungen" und ein „Zwiegespräch" aufgeteilt. Das Buch will bewußt zum inneren Beten im Geist des Karmel anregen. Das zeigt sich einmal darin, daß die „Zwiegespräche" mit Vorliebe einem Schriftsteller des Karmel entnommen sind; sodann in der Betonung des inneren Lebens, der steten Gottverbundenheit: Meditation als „Geheimnis der Gottesfreundschaft", wie es schon der Buchtitel herausstellt. Der Text ist schlicht und fromm und ohne betonte Gliederung (der inzwischen verstorbene Verfasser, Professor an der Theologischen Fakultät der Unbeschuhten Karmeliten zu Rom, hat das Material zusammengetragen, die Ausführung haben Ordensfrauen übernommen). Man kann sich fragen, ob die Textgestaltung genügend zum eigenen Meditieren anregt; denn Betrachtung soll ja mehr sein als Lektüre. Doch ist es schwierig, darüber ein allgemeines Urteil zu fällen. Der einzelne muß ausprobieren, welches Buch ihm für die Betrachtung behilflich ist und welches nicht. Das vorliegende Werk wird vor allen Dingen Menschen in Welt und Kloster empfohlen werden können, die sich zu einem innerlichen Wandel hingezogen fühlen.

F. Hillig SJ

Mayer, Josef CSSR und *Schanz, Johannes:* Betrachtungen über das Leben und die Geheimnisse des Herrn im Geiste der Heiligen Schrift und der Liturgie des Kirchenjahres. I. Bd. (448 S.) Ln. DM 9,60. V. Bd. (583 S.) DM 10,80. Kevelaer, Butzon und Bercker.

Die beiden vorliegenden handlichen Bändchen bilden den ersten und letzten Band des fünfteiligen Betrachtungswerkes des Redemptoristen Josef Mayer. Es beruft sich auf die sogenannte „ignatianische Methode", d. h. praktisch: es ist gut gegliedert und bietet nach einem Schriftwort und einer „Einstimmung" zwei ausgeführte „Punkte", eine Anmutung und einen Vorsatz. Das Werk ist für Ordensfrauen geschrieben und von J. Schanz den heutigen Bedürfnissen insofern angepaßt, als auf Schrift und Liturgie stärker Rücksicht genommen ist. Dem 5. Band, einem Ergänzungsband, ist eine 50 Seiten starke Einführung in das betrachtende Beten vorangestellt. Sie wird aber für viele Ordensfrauen reichlich kompliziert sein. Das an sich löbliche Zitieren neuerer Autoren ist zu äußerlich geblieben und wirkt sich eher störend aus. Dann hätte man schon eine ganz neue Einführung schreiben sollen. Im übrigen ist das Werk gediegen und von theologischer Substanz. F. Hillig SJ

Karrer, Otto: Biblische Meditationen. (282 S.) München 1958, Ars Sacra. Leinen DM 11,80.

Dieses neue Karrerbändchen gehört nur in einem weiteren Sinn zu den „Betrachtungsbüchern". Der Verf. sagt selbst, seine Betrachtungen „möchten zwischen dem bibeltheologischen und erbaulichen Weg die Mitte halten, um heutigen Christen die Offenbarung nahezubringen. Daher der Titel „Meditationen". Sie heben aus der Fülle des neutestamentlichen Stoffes wichtige Themen in freier Anordnung, jedoch in innerem Zusammenhang heraus" (5). So werden z. B. abgehandelt: Der Vatergott — Der Herr und die Jünger — Der Heilige Geist — Die Kirche — Taufe und Eucharistie — Bewährung im Zeitlichen. Diese (und ähnliche) biblische Themen werden in einem Mosaik von Bibelstellen dargeboten. Fast möchte man von „Biblischen Variationen" sprechen. Vorangestellt ist eine Einführung über die Heilige Schrift im Gebrauch der Kirche, die sich auch mit den heutigen Problemen, wie

der „formgeschichtlichen Methode", befaßt. Ein Buch für gebildete Freunde der Heiligen Schrift. F. Hillig SJ

Merton, Thomas: Der mit dir lebt. Betrachtungen über die Eucharistie. (185 S.) Köln 1958, Benziger. Ln. DM 8,90.

Auch hier handelt es sich um Betrachtungen im weiteren Sinn. Es sind Lesungen, genauer gesagt, Essays in der bekannten Mertonschen Art, die sich ungern an eine strenge Systematik hält. Das erschwert aber auch die Berichterstattung. Wie der Hausvater im Evangelium bringt das Büchlein Altes und Neues; es schöpft reichlich aus den Vätern und bezieht stellenweise die theologische Spekulation so intensiv ein, daß man annehmen darf, diese Betrachtungen hätten zunächst Theologen im Auge, wie sich ja auch ein Kapitel ausdrücklich an die Priester wendet. Merton betont besonders den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Bruderliebe und bemüht sich, die Kommunionfrömmigkeit aus fromm-genießerischer Subjektivität in die Weite des Erlösungswerkes hinauszuführen: „Die heilige Messe und Kommunion sind sinnlos, wenn man vergißt, daß die Eucharistie das von Gott ausersonnene Mittel ist, um die Menschheit, die durch die ... Sünden zerstreut ist, wieder zu sammeln und zu vereinigen. Die Eucharistie ist das Sakrament der Eintracht. Das eucharistische Leben ist seiner Natur nach auf das Apostolat der Liebe hin gerichtet, welches die sichtbare Vereinigung aller Menschen herbeiführen soll" (180). — Der Titel des amerikanischen Originals lautet: The living Bread. Die Übersetzung überwindet nicht immer den Eindruck einer gewissen Fremdheit.

F. Hillig SJ

Guardini, Romano: Der Heilige in unserer Welt. (24 S.) Kart. DM 2,70. Würzburg, Werkbund-Verlag.

— Der Dienst am Nächsten in Gefahr. (30 S.) Kart. DM 2,70. Ebd.

— Der Sonntag — gestern, heute und immer. (39 S.) Kart. DM 3,—. Ebd.

In behutsamer, sachlich-vornehmer, aber doch klarer und entschiedener Weise tritt Guardini in seinen aus verschiedenen Anlässen gehaltenen Reden für die Anliegen des Christentums in der Welt von heute ein. Tiefer Ernst und abgeklärte Weisheit sprechen aus jeder dieser Reden, doch berührt von den hier genannten besonders die zweite und dritte Probleme, die uns alle bedrängen: wird es in Zukunft noch echtes, gütiges Helfen von Mensch zu Mensch geben, wenn seine Wurzel, die christliche Caritas, dahinschwindet: und wird der Sonntag, ein Grundpfeiler der abendländischen Kultur, wie Guardini eindrucksvoll nachweist, seine Stellung zum Segen der Menschheit behaupten können? Die Antwort darauf gibt nach Guardini nicht ein blindes Zeitgeschehen, sondern unser entschiedener Wille. Man wünschte diese Schriften nicht zuletzt darum in die Hände vieler Leser, weil sich in ihnen geistiger Rang mit wohltuender Schlichtheit verbindet. F. Hillig SJ

Michael, J. P.: Unser Leben für die Brüder. Betrachtungen über die Sonntagsliturgie. (275 S.) Freiburg 1957, Herder. Ln. DM 11,—.

„Diese Betrachtungen eines Laien, der am 1. November 1950 aus der Kirche des Wortes heimgefunden hat, wurden für das Jahr 1956 verfaßt und waren an einen Auftrag gebunden: Sie sollten die Buße — das Thema des gemeinsamen Fastenhirtenbriefes der deutschen Bischöfe — gleichsam zum Orgelpunkt machen" (Vorbemerkung). Das Buch bietet Betrachtungen zu den einzelnen Sonntagen. Es läßt das Kirchenjahr und seine Liturgie nicht als ewigen Kreislauf, sondern als eine Spirale verstehen, die uns immer höher führt, immer neue Ausblicke eröffnet und immer aufs neue herausfordert. Wenn M. schreibt, wir sollten uns durch Gottes Wort in der Liturgie aufschrecken und züchtigen lassen (31), dann darf man sagen, daß dies seiner Auslegung gelungen ist.

Die einzelnen Kapitel wurden offenbar ursprünglich für eine Wochenzeitschrift verfaßt. Daher sind sie so sehr auf den jeweiligen Sonntag abgestellt, daß selbst hohe Feste wie Weihnachten und Fronleichnam nur im Rahmen des vorausgehenden Sonntags berücksichtigt sind. Das dürfte manchen Leser enttäuschen, wie auch die starke Bindung an das Jahr 1956 nicht in jeder Beziehung von Vorteil ist. Zu manchen Perikopen gibt Vf. vom Herkömmlichen abweichende Deutungen (170, 101, 207, 237). Sie sind nicht immer überzeugend, aber immer anregend. Zuweilen hat man den Eindruck, daß die Kapitel etwas rasch in die Maschine diktiert worden sind. Dann wird etwa Saulus zum Gotteshasser statt zum Christushasser, erscheinen die Exerzitien nicht in ihrem wahren Wesen erkannt oder wird das Confiteor des Priesters als stellvertretendes Schuldbekenntnis gedeutet. Doch trotz solcher kleinen Schönheitsfehler ist das Buch des Lesens und Betrachtens wert und wird im besonderen den Prediger mit reichen Anregungen beschenken.

R. Goll SJ

Zur Unterscheidung der Geister

Knox, Ronald: Christliches Schwärmertum. (542 S.) Köln 1957, Jakob Hegner. DM 38,—.

Durch alle Jahrhunderte hindurch findet sich in der Kirche ein kleiner Kreis, „eine Elite von Christen und (wichtiger noch)

Christinnen, die den Versuch machen, ein weniger weltliches Leben zu führen als ihre Nachbarn und sorgsamer zu achten auf die Führung des Heiligen Geistes, die sie auf eine unmittelbare Weise zu erfahren behaupten" (13). Das ist die Grundthese des Buches, und sie wird auch mit großem Geschick durchgeführt an der Geschichte der Enthusiasten von Korinth und der Montanisten, an den Donatisten und den Untergrundbewegungen des Mittelalters, den Waldensern und Katharern, an Port-Royal und den Jansenisten, und dann, von der Reformation ab, meist an den angelsächsischen Sekten und Erweckungsbewegungen, so an den Quäkern und Methodisten.

Es geht dem Verf. um die geschichtliche Beurteilung dieser Bewegungen. „Welchen Ruhm diese Menschen in der Ewigkeit ernten werden, darüber steht uns kein Urteil zu; die Entscheidung liegt bei ihrem Herrn. Jedenfalls waren sie große Menschen, die jenseits alles Für und Wider der Parteien unserer flüchtigen Huldigung gewiß sein sollten" (20). In diesem Sinn hat der Verf. ein glänzendes Buch geschrieben, stilistisch — auch die Übersetzung ist ausgezeichnet —, inhaltlich, auch wenn manches, was etwa über die mittelalterlichen Sekten und Port-Royal gesagt wird, treffender und klarer gesagt werden könnte. Der Wert des Buches jedoch scheint uns darin zu liegen, daß in einer kaum zu überbietenden Weise die Atmosphäre des Schwärmertums eingefangen ist, jener heimliche Untergrund, der immer wieder sichtbar wird, und daß dies mit einem treffenden Humor geschieht, der diese Bewegungen, aber auch zeitgeschichtliche Erscheinungen der Kirche mit wenigen Worten trifft und einordnet, wie dies in langen Abhandlungen nicht besser geschehen könnte. O. Simmel SJ

Cognet, L.: Crépuscule des Mystiques. Le Conflit Fénelon-Bossuet. (396 Seiten) Tournai/Belgien 1958, Desclée.

Der schon fast legendäre Streit zwischen Bossuet (dem „Adler von Meaux") und Fénelon (dem „Schwan von Cambrai") versetzt immer wieder die Geister in Bewegung. Dabei neigt sich Interesse und Sympathie heute deutlich Fénelon zu, so daß man von einer Fénelon-Renaissance sprechen könnte. Sie hat auf deutscher Seite in dem 1953 von J. Kraus und J. Calvet unter französischer Mitwirkung herausgegebenen Sammelband „Fénelon — Persönlichkeit und Werk" einen Niederschlag gefunden. 1956 bis 1957 erschienen dann die beiden Bände von Jeanne-Lydie Goré: „La Notion d'Indifférence chez Fénelon et ses Sources" und: „L'Itinéraire de Fénelon: Humanisme et Spiritualité" und kurz darauf das hier angezeigte Werk von L. Cognet. Wie der Titel andeutet, will Cognet darstellen, wie es über der Mystik „dunkelt", während die Antimystiker die Oberhand gewinnen. Nach einem gerafften Überblick über die mystischen und antimystischen Strömungen im Frankreich des 17. Jahrhunderts erscheinen die Hauptdarsteller nacheinander auf der Bühne: Madame Guyon, Fénelon, der ihr Anliegen, das innere, passive Gebet verteidigt, und Bossuet, der darin die Gefahr des Quietismus wittert (gerade war der Spanier Molinos in Rom verurteilt worden). Madame de Maintenon und der Hof spielen hinter den Kulissen mit. Das Buch schließt mit dem Bruch, der sich zwischen den beiden großen Bischöfen abzuzeichnen beginnt. Ein weiterer Band soll dem Verlauf des Streites gewidmet sein; ebenso wird vom Verfasser eine eigene Studie über Madame Guyon angekündigt.

Das Werk ist gründlich gearbeitet und liest sich spannend, wenn auch manches an diesem Streit unerquicklich ist und den Leser bedrückt. Bossuet macht dabei nicht immer die beste Figur; aber man kann sich fragen, ob Cognet seiner Vorliebe für Fénelon nicht zu einseitig nachgibt. Schließlich lagen doch im Mystizismus der Zeit offenbar wirkliche Gefahren, und die Entscheidung Roms fiel gegen Fénelon, der sich, wie man weiß, vorbildlich unterwarf. Der deutsche Leser ist an diesen Fragen schon insofern beteiligt, als die Kenntnis Fénelons für ein Verständnis des deutschen Pietismus im 18. Jahrhundert unerläßlich ist. Es ist auch bezeichnend, daß man den milden, innerlichen Bischof Sailer den „deutschen Fénelon" genannt hat.

F. Hillig SJ

Savonarola, Girolamo: Predigten und Schriften. (507 S.) Salzburg 1957, Otto Müller. DM 14.70.

Das vorliegende Buch ist die Übersetzung einer von Prof. Ferrara besorgten Auswahl aus den Predigten und Schriften des großen Dominikaners, der heute wieder stark ins Blickfeld der kirchlichen Öffentlichkeit getreten ist. Das Urteil der Geschichte lautet wohl anders als das Schuldurteil des Jahres 1498, das den Dominikanerprior von San Marco auf den Scheiterhaufen brachte. Wenn man indes diese Schriften und Predigten liest, dann findet man es, immer unter Berücksichtigung, daß es sich um die mittelalterliche Welt handelt, vielleicht doch nicht mehr so merkwürdig, daß dieses Leben so tragisch endete. Da stehen neben Worten tiefer, inniger Frömmigkeit fast in einem Atemzug hochpolitische Aussagen, beide so unheilvoll vermengt, daß man nicht sieht, wie sie wieder sauber getrennt werden können. So lag der Zusammenstoß vielleicht schon in der Natur dieses Dominikaners begründet, der in einer solchen Welt notwendig zum Anstoß werden mußte. Damit soll weder seine lautere Gesinnung be-

stritten noch das Urteil gegen ihn als gerechtfertigt hingestellt werden.
O. Simmel SJ

Böhme, Jakob: Sämtliche Schriften. 1. Band I. Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang. ([823 S.] 34 u. 405 S.) Stuttgart 1955, Fr. Frommanns. DM 19,80.
Dieser Band ist der erste eines auf 11 Bände berechneten Faksimile-Neudrucks der Ausgabe von 1730. Man braucht einige Zeit, um sich in die zwar kraftvolle, aber doch merkwürdige Sprache Böhmes einzulesen. Der Faksimiledruck erleichtert dies trotz seiner Schönheit nicht. Noch schwieriger, und dem durch die modernen Wissenschaften geschulten Geist oft unverständlich, sind die Gedankengänge des schlesischen Theosophen. Dazwischen finden sich wieder Worte von tiefer Weisheit. Um dieser willen, nicht als System ist Böhmes Werk sicher bedeutsam.

Es geht in der Aurora um „den rechten Grund der Gottheit", und zwar durch eine Erwägung der Kräfte der Natur. Aber Böhme bietet nicht eine natürliche Theologie, sondern ein Gemisch alchimistischer, philosophischer und biblischer Gedanken. Zweifellos sind seine Bilder voll Farbe und Kraft, doch kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, als seien sie für ihn mehr als nur Bilder. Zweifellos hat Böhme auf Hegel und Schelling, vor allem auch auf Baader großen Einfluß ausgeübt. Wir möchten jedoch bezweifeln, ob er der Mann ist, der der philosophischen Durchdringung der heutigen Naturwissenschaften einen Weg weisen kann.
O. Simmel SJ

Naturwissenschaft

Weizsäcker, Carl Friedrich v.: Zum Weltbild der Physik. (378 S.) Stuttgart ⁷1957, S. Hirzel. Ln. DM 14,70.
Das Grundanliegen W.s kann man wohl in der Suche nach einer Ontologie erblicken, die in ähnlicher Weise das Fundament für die in der Quantenphysik verwendete mehrwertige Logik darstellen würde, wie die klassische Ontologie das Fundament der zweiwertigen Logik der klassischen Physik war. Die hier einschlägige Problematik wurde schon früher in dieser Zeitschrift ausführlicher erörtert (154 [1954] 255); zu dem Inhalt der damals besprochenen 6. Auflage sind acht weitere Aufsätze hinzugekommen, von denen vielleicht vor allem der über „Komplementarität und Logik" hervorzuheben wäre. Ein eigentliches Verständnis dieser wohl zentralen Partien des Buches dürfte für den nicht mit der Quantenphysik vertrauten Leser nicht gerade leicht sein (ein Nachwort versucht, dem Leser einen Wegweiser durch die achtzehn Aufsätze an die Hand zu geben); man wird sich aber nicht philosophisch mit der Quantenphysik auseinandersetzen können, ohne sich mit der durch W. gegebenen Auslegung der „Kopenhagener Interpretation" auseinanderzusetzen.
W. Büchel SJ

Melsen, A. G. M. van: Atom — gestern und heute. Die Geschichte des Atombegriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Übersetzt und mit Quellentexten erweitert von Heimo Dolch. (XIV und 316 Seiten) Freiburg/München 1957, Karl Alber. Ln. DM 23,80.
Besonders interessant in diesem Buch des Nijmegener Professors für Naturphilosophie ist vielleicht der Nachweis, daß der Gedanke der unteilbaren kleinsten Teilchen sich nicht nur bei dem von Demokrit ausgehenden Mechanizismus findet, sondern andeutungsweise auch bei Aristoteles selbst, deutlicher bei seinen griechischen Kommentatoren und schließlich als Lehre von den „minima naturalia" bei vielen scholastischen Naturphilosophen. In der Tat kann man wohl mit Recht sagen, daß die substantiell veränderlichen minima naturalia der Scholastik mehr Ähnlichkeit haben mit den Elementarteilchen der modernen Physik, die ja geradezu durch ihre Verwandelbarkeit charakterisiert sind, als die starren und wesentlich unwandelbaren Atome Demokrits. Bei der Darstellung der Entwicklung des physikalischen Atombegriffs wird sehr schön der jeweilige philosophische Hintergrund herausgearbeitet, auf den der Physiker spontan und unreflex seine physikalischen Erkenntnisse projiziert. Die vielfach vertretene Ansicht, daß der Positivismus in dem beschriebenen Sinn philosophischer Hintergrund der heutigen Physik sei, lehnt M. mit der Begründung ab, daß es sich bei dem Positivismus um reflex-philosophische Interpretation, nicht aber um unbewußt-spontane Projektion des physikalischen Wissens handle; außerdem sei der Positivismus als philosophische Lehre zu kompliziert, um wirklich bei dem Großteil der Physiker philosophischer Hintergrund zu werden (263). (Ob mit der letzten Bemerkung nicht doch wenigstens die theoretischen Physiker ein wenig unterschätzt werden?) In einem letzten Kapitel wird für den von der Naturwissenschaft herkommenden Leser die Berechtigung von Philosophie und insbesondere Naturphilosophie als eigenständiger Wissenschaft kurz und treffend aufgewiesen.
W. Büchel SJ

Müller, Arnim: Bios und Christentum. (280 S.) Stuttgart 1958, Ernst Klett. Ln. DM 14,80.
Das Buch des Berliner Nervenarztes nimmt zu einer Problematik Stellung, die in der protestantischen Theologie durch die Schriften Rudolf Bultmanns entstanden ist. Der Verf. ist der Auffassung, daß der Konflikt

zwischen dem „mythologischen" und „mentalen" Bewußtsein und die mit ihm herbeigeführte Entmythologisierung tief in die Glaubwürdigkeit des Christentums eingreifen. Diesem Prozeß könne nur dann Einhalt geboten werden, wenn die traditionelle Natur- und Leibfeindlichkeit der protestantischen Theologie, die aus der Lehre Luthers von der radikalen Verderbtheit der Natur und der Lehre Barths von der völligen Andersartigkeit von Gott und Welt folgt, von einer anderen Haltung abgelöst werde, die die Natur, zumal die belebte, als Werk und Offenbarung Gottes begreife und bejahe. Diese Auffassung geht aus der Tatsache hervor, daß in der organischen Natur nicht so sehr die Wertkategorie der Nützlichkeit und der Kampf, wie es der Darwinismus will, sondern die Werte des Sozialen und des Guten herrschen. Goethes Naturbild wird in diesem Zusammenhang als beispielhaft aufgewiesen. — Die Ausführungen beziehen sich auf eine innerhalb der protestantischen Theologie entstandene Lage und wenden sich in erster Linie an evangelische Christen. Sie bringen aber auch viel Interessantes für katholische Leser; zeigen sie doch, daß die im allgemeinen Kulturbewußtsein bestehende Spannung zwischen Theologie und Naturwissenschaften, die Biologie eingeschlossen, in Vorstellungen protestantischer Theologen ihren letzten Ursprung haben. Der zur Behebung dieser Spannung vorgeschlagene Weg ist in der katholischen Theologie von jeher beschritten worden, hier werden manche Anregungen zu wissenschaftlicher Vertiefung sichtbar. Für den biologisch geschulten Leser bietet das Buch wichtige Ansatzpunkte zur Überwindung der bisher in der Biologie herrschenden sinnfreien, rein utilitaristischen Auffassung des Lebensgeschehens. J. Haas SJ

Zeitgeschichte

Wimmer, Lothar: Zwischen Ballhausplatz und Downingstreet. (404 S.) Wien und München 1958, Georg Fromme u. Co. DM 19,80.

Ein österreichischer Diplomat, dessen Schulung noch in die Kaiserzeit zurückreicht, schenkt uns ein Buch von seltener Vielfältigkeit. Das 400 Seiten umfassende Werk führt uns durch die Jahre 1937 bis zum Ende seiner diplomatischen Laufbahn 1955. 1937 ist er österreichischer Gesandter in Belgrad, 1938 bereitet die Besetzung Österreichs durch Hitler seiner Stellung ein jähes Ende, als heimatloser Emigrant lebt er in England und der Schweiz, um 1946 als österreichischer Gesandter in Brüssel wieder die diplomatische Bühne zu betreten, im Jahr 1949 erreicht er den Höhepunkt seiner Laufbahn durch die Übernahme der österreichischen Botschaft in London.

In vorbildlicher menschlicher Bescheidung tritt die Person Wimmers hinter der Schilderung dieser 18 Jahre umfassenden Geschichtsepoche zurück, die in der Zusammenballung ihrer elementaren Ereignisse von den Geschichtsereignissen eines ganzen Jahrhunderts der Vergangenheit kaum erreicht wird.

Man kann das Werk als ein Lehrbuch für alle Politiker vornehmlich für angehende wie agierende Diplomaten bezeichnen. So bildhaft und verständlich zeichnet der Verfasser das Leben des Diplomaten. Man sieht wie eng bei einem Gesandten oder Botschafter das persönliche, ja familiäre Leben verflochten ist mit seiner diplomatischen Tätigkeit. Es gibt für ihn keine unpolitischen Partys, Frühstücks oder Dinners. Alles — mag es dem Leser noch so amüsierlich scheinen — ist Auftrag seiner zu vertretenden Heimat, der der Verfasser mit jeder Faser seines Herzens aufs tiefste verbunden ist. Diese alles durchdringende Liebe zu Österreich, zu seiner europäischen Kultursendung zeigt uns, wie echt Österreich geblieben ist, trotz 1918, trotz der Jahre 1938 bis 1945.

In seinem Werke selbst wächst der Verfasser mit den gestellten Aufgaben. Meisterhaft schildert er das etwas enge Festlandsmilieu in Brüssel, das dem von dem Haag und Bonn nicht unähnlich sein mag. In London erlebt er das globale Denken der englischen Politiker, aber gleichzeitig auch ihr Verantwortungsbewußtsein für diese Welt, in die sie gestellt sind. Die christliche Grundeinstellung aller englischen Politiker, mögen sie den Torries oder der Labour zuzuzählen sein, bringt der Verfasser dem Leser deutlich zum Bewußtsein. Alles in allem zeigt er das Bild des wirklichen Englands. Aus diesem Grunde kann man hoffen, daß sich auch in Deutschland ein großer Leserkreis für das Buch Lothar Wimmers findet. C. Pauly

Dahms, Hellmuth Günther: Roosevelt und der Krieg. Die Vorgeschichte von Pearl Harbor. (96 S.) (Janus-Bücher) München 1958, R. Oldenbourg. Kart. DM 3,20

„Über Roosevelt und den Krieg" wird noch lange nicht das letzte Wort gesprochen sein, weil noch lange nicht alle Quellen zugänglich oder verarbeitet sind. Und doch ist Hellmuth Günther Dahms Studie wichtig, sehr wichtig — und wird auf viele Leser tiefen Eindruck machen.

Die Annahme, daß die USA nur durch Hitlers Bedrohung amerikanischer Belange oder Japans unnachgiebige Pazifikpolitik gezwungen gewesen seien, sich im letzten Weltkonflikt immer stärker einzusetzen und schließlich selbst kriegerisch einzugreifen, wird einigermaßen berichtigt werden müssen, wenn Dahms historisches Material einwandfrei ist. Dahin berichtigt, daß zwischen

dem Wollen des amerikanischen Volkes und dem Willen Roosevelts ein Abgrund klaffte — daß es dem Präsidenten aber schließlich gelang, das Volk und die Machtfaktoren der Vereinigten Staaten für seine Ansicht der Dinge zu gewinnen und für seine Pläne einzusetzen.

Der Überfall der Japaner auf Pearl Harbor sieht anders aus, wenn er im Licht folgenden Satzes gelesen wird: „Die Frage war, wie wir Japan dahin manövrieren sollten, den ersten Schuß zu tun" (Stimson in seinem Tagebuch vom 25. Nov. 1941). Dann nämlich hatte der Präsident freie Hand. Man hat Japan durch eine geradezu rücksichtslose Haltung absichtlich herausgefordert. Ähnlich verfuhr die Roosevelt-Regierung Nazi-Deutschland gegenüber. Roosevelt brach auf eigene Faust die Neutralität, und Churchill war schon 1940 fast ungeduldig, weil die Deutschen auf „den selbstverständlichen Anlaß zur Kriegserklärung an die Vereinigten Staaten" nicht reagierten (57/58). Und 1941: „. . . die allgemeine Erwartung, daß Deutschland wegen der Vorgänge im Atlantischen Ozean den Krieg erklären werde, erfüllte sich nicht" (72). Der Präsident wollte die Mächte, die er für seine Gegner ansah und haßte, zwingen, den ersten Schuß zu tun, weil das amerikanische Volk sich sträubte, seine Söhne für einen neuen Kreuzzug in Europa zu opfern. Es ist ihm gelungen. Rechtfertigen die Zwecke, die der Präsident im Pazifik und in Europa verfolgte, sein Vorgehen? Das wird die Geschichte noch näher zu untersuchen haben.

G. F. Klenk SJ

Schoenbrun, David: Was ist los mit Frankreich? Mit einem Vorwort von Salvador Madariaga. (319 S.) Stuttgart 1958, Alfred Scherz. Ln. DM 16,80.

Schoenbrun ist Amerikaner. Er hat die Geschichte der Vierten Republik, die sein Buch beschreibt, von Anfang bis Ende in Frankreich miterlebt, viele der führenden Männer persönlich kennengelernt und auch die Schauplätze des kolonialen Geschehens aufgesucht. Er besitzt unleugbar Sympathie für Frankreich und richtet doch einen unvoreingenommenen, sachlichen und kritischen Blick auf unser Nachbarvolk. Er tut es mit der beneidenswerten Unbefangenheit und Realistik des Amerikaners, ohne sich, wie es deutsche Autoren lieben, in profunde und subtile und darum oft so fragliche kulturphilosophische Betrachtungen einzulassen. Wohl aber besitzt er geschichtliche Kenntnisse. Schoenbrun entwirft ein Bild der wirtschaftlichen und politischen Lage bis zum April 1958. Es ist wohl die beste Empfehlung für sein Buch, daß die Ereignisse, die sich nach seinem Erscheinen abspielten, wie eine einzige Bestätigung seiner Feststellungen wirken. Wer nach einem Schlüssel sucht, um die Vorgänge im heutigen Frankreich zu verstehen, dem sei dieses Werk empfohlen. Es verbindet, wie uns scheint, auf glückliche Art Offenheit und Kritik mit einer Haltung der Anerkennung und Achtung, auf die ein Volk mit so reicher Kultur auch da Anspruch erheben darf, wo uns das Verständnis nicht leicht fällt.

F. Hillig SJ

Russische Literatur

Stender-Petersen, Adolf: Geschichte der russischen Literatur. Übersetzt aus dem Dänischen von Wilhelm Krämer. (2 Bände, XVIII und 1057 S.) München 1957, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Ln. zus. DM 60,—.

Daß Rußland nicht nur Sowjetunion bedeutet, daß es auch einmal etwas anderes war, auf eine fast tausendjährige kulturelle und literarische Tradition zurückblickt — diesen Sachverhalt hebt die vorliegende Geschichte der russischen Literatur wieder neu ins Bewußtsein. Der Verfasser nahm in seinen Schul- und Universitätsjahren in St. Petersburg lebendigen Kontakt mit der russischen Literatur auf. Von der Revolution vertrieben, blieb er dieser ersten Liebe treu und legt uns nun nach Jahrzehnten als reife Frucht eines arbeitsamen Lebens sein Werk vor, das aus zahlreichen Einzelstudien und Hochschulvorlesungen zu dieser harmonischen Einheit zusammengewachsen ist. Von der Geburtsstunde der russischen Literatur, die bei der Übernahme des byzantinischen Christentums durch den Kiewer Großfürsten Wladimir angebrochen war, mit der Einführung offizieller Schriftzeichen, mit der Gründung der ersten Schulen und Klöster, leitet uns das Werk über die ersten eigenständigen russischen Predigten, Heiligenleben und Chroniken hin zu dem berühmten, etwa dem Nibelungenlied vergleichbaren Epos „Von der Heerfahrt Igors". Die moskowitische Periode mit den hervorragenden Gestalten eines Iwan IV., eines Fürsten Kurbski und Simeon Polocki, behandelt der Autor auf über 150 Seiten, um dem nachfolgenden Klassizismus unter Peter dem Großen und Katharina II. fast ebensoviel Raum zu widmen. Der ganze zweite Band wird dann aber der Neuzeit vorbehalten, den Romantikern, Realisten und Modernen. Puschkin, Lermontow, Gogol, Turgenjew, Dostojewski, Leo Tolstoi — um nur die allergrößten zu nennen — kommen sehr ausführlich zu Wort, ohne aber die vielen mittleren und kleineren Dichter und Schriftsteller ganz zu verdrängen, über die man sonst nur wenig hinreichende und zuverlässige Auskünfte erhält. Die Schilderung reicht schließlich über Leskow, Tschechow, Gorki und Bunin bis zu den Symbolisten Mereschkowski, Bely und Blok und zu den Futuristen, die bereits an der Schwelle der Oktoberrevolution stehen.

Es ist erstaunlich, welch ungeheure Fülle von Material Stender-Petersen gleichsam mit einem Griff umfaßt, übersichtlich vor dem Leser ausbreitet und in die geschichtlichen, kulturellen und literarischen Zusammenhänge einordnet. Leben und Persönlichkeit der russischen Schriftsteller, der Inhalt ihrer Werke, stilistische und formgeschichtliche Analysen sind in gleicher Ausführlichkeit behandelt. Die Übersetzung ist ausgezeichnet; man glaubt ein original deutsches, stilistisch hochstehendes Buch in Händen zu haben. Literaturhinweise, nach Zeitabschnitten geordnet, und Namenregister umfassen 75 Seiten. So wird das Erscheinen dieser Arbeit nicht nur von Slawisten und Literaturhistorikern, sondern auch von vielen Liebhabern des vorrevolutionären russischen Schrifttums mit Dankbarkeit begrüßt werden. H. Falk SJ

Struve, Gleb: Geschichte der Sowjetliteratur. (595 S.) München 1957, Isar Verlag. DM 38,—.

Diese „Geschichte der Sowjetliteratur" wird nicht nur dem Fachmann willkommen sein; auch mancher Laie, der die sowjetrussische Literatur kennen und verstehen lernen will oder sich rasch und gründlich über das literarische Leben in der Sowjetunion informieren möchte, wird nach diesem Buch greifen, dem weder im Westen noch im Osten etwas Gleichartiges an die Seite gestellt werden kann. Unter Vermeidung bloßen Theoretisierens und gefährlicher Schlagworte führt Struve mit gründlicher Sachlichkeit und konkretem Bezug auf das dichterische Werk den Leser zur unmittelbaren und lebendigen Auseinandersetzung mit sowjetrussischer Dichtung. Der Bogen seiner Darstellung spannt sich von den Anfängen der Sowjetliteratur bis zu den Kontroversen um Dudinzew und Pasternak. Er versteht es, neben treffende Einzelcharakteristiken ausgezeichnete Gesamtübersichten in wohlabgewogenem Verhältnis zu setzen und hinter der Vielfalt der Tatsachen, von denen sein Buch übervoll ist, die geistig-politische Physiognomie der Epoche sichtbar zu machen.

Hier wird die Literatur nicht isoliert, sondern im Gefüge anderer soziologischer Erscheinungen betrachtet und die literarischen Gesetzmäßigkeiten im Zusammenhang mit einer Reihe anderer Gesetzmäßigkeiten untersucht. Das Buch gibt deshalb neben einer sicheren Orientierung über das literarische Geschehen zugleich Einblick in die jeweiligen sozialen, ideologischen und politischen Entwicklungs- und Wandlungsprozesse in der Sowjetunion.

Diese Betrachtungsweise hat zweifellos ihre Vorzüge für die Untersuchung und Bewertung der sowjetrussischen Literatur, aus der sich bisweilen vom Streben des Volkes und von der Politik mehr erschließen läßt als aus politischer Berichterstattung und offiziösen Verlautbarungen. Doch birgt diese soziologisierende Methode zugleich auch die Gefahr in sich, daß man die Literatur als bloßes soziologisches Phänomen sieht, besonders, wenn man wie der Verfasser an der Auffassung festhält, daß man sich „selbst als Nichtmarxist ... bis zu einem gewissen Grade dem marxistischen Standpunkt anschließen und die Literatur als „Überbau" betrachten" muß. Sicherlich wird aber dadurch die Erhellung des Kunstwerkes, sein Wesen und seine Ausdrucksform, die ästhetisch-literarische Wertung zu kurz kommen. Nun ist es aber doch die Aufgabe des Literaturhistorikers, nicht bloß die soziologische Funktion der Dichtung aufzuzeigen, sondern Dichtung als Kunst zu deuten und zu klären, hinter dem Nationalen und Zeitgebundenen, dem Aktuellen das Allgemein-Menschliche, das Absolute, das Ewige und Spezifisch-Künstlerische aufzuspüren. Wenn Struve aber Olescha 28 Seiten, Pilnjak 11 und Samjatin 9 Seiten, Gorki dagegen 5, Scholochow 3 und Prischwin ½ Seiten einräumt, dann sieht man rein äußerlich sofort, daß sich der Verfasser von einer anderen als der künstlerischen Absicht leiten ließ.

Das chronologische und thematische Prinzip der Darstellung, das der Verfasser im Vorwort zu verteidigen suchte, mußte ihn unweigerlich zu Vereinfachung und Schematismus führen, so kommt es z. B., daß man weder Gorki und Majakowski noch Scholochow und Fadejew unter den Vertretern des sozialistischen Realismus findet, obwohl sie doch allgemein zu dessen Begründern gezählt werden. Wenn man sich dem sicheren Werturteil des Verfassers im ganzen voll anvertrauen kann, manchmal zögert man doch, ihm ohne weiteres zu folgen. Warum findet z. B. der Verfasser die „Philosophie" (er nimmt das Wort in Anführungsstriche) Schtschipatschows „primitiv" und „oberflächlich"? Neben Prischwin, Paustowski, Kasakewitsch u. a. gehört Schtschipatschow zu jener Gruppe begabter Schriftsteller, die sich anscheinend die Aufgabe gestellt haben, nachzuweisen, daß die Russen, dieses „Gott-Trägervolk", auch in einer vulgär-materialistischen Welt in der Tiefe ihrer Seele religiös geblieben sind. Die von den Sowjets vergötterte Technik sei für sie „artfremd", „amerikanisch", das „goldene Kalb", und führe zu einer mechanisierten und inhumanen Welt, zur Entmenschlichung des Menschen. Der Allmacht der Technik stellen sie die Allmacht der Natur entgegen, die sie vergöttern und zur Retterin erheben. Manche Kritiker sind geneigt, in diesem Neupantheismus einen Neuanfang russischen Gottsuchertums zu erblicken.

Die hier vorgebrachten kritischen Bemerkungen sollen freilich die Bedeutung des wirklich einmaligen Buches in keiner Weise

schmälern. Die Literaturfreunde und alle, die sich mit Ostproblemen befassen, erhalten mit Struves „Geschichte der Sowjetliteratur" ein unentbehrliches Hilfsmittel in die Hand. Der Wert dieser umfassenden, sachkundigen und verlässigen „Geschichte der Sowjetliteratur" wird noch erhöht durch eine sorgfältige Bibliographie in russischer Sprache und in Übersetzungen (die neueste sowjetische Sekundärliteratur hätte noch gründlicher berücksichtigt werden sollen), durch reiche Zitate und gutausgewählte Proben sowie durch das beigefügte Personen- und Sachverzeichnis. J. Kobetz

Erzählungen

Hofmann, Heinrich J.: Die unheilige Familie. Roman. (536 S.) Frankfurt/Main 1957, Consulta-Verlag. DM 17,80.

In trockener und stellenweise unzulänglicher Sprache wird das Leben des jungen Sebastian Thomas, Sohn eines arbeitsamen, aber harten Bäckers und Bauern aus einem Dorf der Rheinpfalz erzählt. Die philosophischen, pädagogischen und psychologischen Erörterungen und die vielen rhetorischen Fragen offenbaren die lehrhafte Absicht des Buches, in dem ein unfreundliches und durch die Sünde belastetes Elternhaus und die Versuchungen der Zeit von 1900 bis 1925 die Geschicke der Personen weithin bestimmen. Der glückliche Abschluß wirkt nicht glaubhaft. Die protestantische Religion bleibt nur eine am Rand stehende Erscheinung. H. Becher SJ

Schärer, Gunther: Wir sind nicht klug genug. Roman. (256 S.) Zürich 1957, Orell Füssli. Fr. 14,30.

Es ist kein Roman, der hier erzählt wird. Vier außerordentlich geschlossene und gutgeformte Novellen werden an vier verschiedenen Stellen einer Rahmenerzählung eingefügt, die von einer Bergtour von vier Schulkameraden berichtet, die sich nach Jahren wiedergetroffen haben. Auch in diesem Rahmen gibt es zwei besondere Erlebnisse. Wie die Novellen haben sie als Gegenstand das Verhältnis von Mann und Frau und die sich daraus ergebenden Wirkungen. Erst wo Liebe und Begehren unterschieden werden, ist die Ordnung gesichert. Die ungewöhnlichen Grenzfälle der Geschlechterbegegnungen, die Schärer erzählt, machen dies besonders deutlich. H. Becher SJ

Andres, Stefan: Positano. Geschichten aus einer Stadt am Meer. Mit 16 Zeichnungen des Verfassers. (191 S.) München 1957, R. Piper. DM 12,70.

Die erste Geschichte aus Positano umfaßt die Hälfte des Buches und erzählt den Kampf zweier eigensinniger Köpfe, des eingesessenen Wirtes Giovanni und eines Fremden, bei dem die urwüchsige Kraft des Italieners siegt. Dann folgen eine Reihe von kurzen Stimmungsbildern und Porträts einzelner Dörfler, die der Dichter bei seinem zehnjährigen Aufenthalt in Italien kennenlernte. Die geistig nicht eben beschwerte Gabe wird durch die erzählende Kraft des Dichters zu einer Dichtung. Aber: ist die Sprache nicht zu üppig? H. Becher SJ

Wilson, August: Späte Entdeckungen. Roman. (541 S.) Wiesbaden 1957, Insel. DM 19,80.

Die Familie Middleton mit ihren Bekannten und dem Kreis ihrer Dienerschaft bilden eine Gruppe von Menschen, deren persönliche und berufliche Schicksale erzählt werden. Ein archäologischer Schwindel, vergleichbar der Piltdown-Fälschung, durchzieht wie ein erregendes Motiv das Geschehen. Wilson will die Londoner Gesellschaft nach 1945 zeichnen, wenigstens sagt dies der Verleger. Aber wenn auch Menschen aus vielen Schichten auftreten, Vorgänge, Verhältnisse, Verwirrungen begegnen, wie sie die Großstadt von heute kennt, wird doch kaum wahrscheinlich, daß dies *die* Gesellschaft oder auch nur ein bestimmter und bestimmender Teil *der* Gesellschaft sei. Es sind nur zusammengefügte Einzelpersonen und -geschehnisse. Bemerkenswert ist jedoch der realistische Humor, mit dem alles berichtet wird. H. Becher SJ

Roth, Edgar: ... auf daß wir Frieden hätten. Roman. (253 S.) Zürich 1957, Zwingli-Verlag. DM 12,80.

Das Buch gehört zu den metaphysischen Romanen. Geschehnisse der sinnenfälligen Welt werden zu Symbolen und Trägern höherer, ewiger und jenseitiger Wahrheiten erhoben. In einem Kriegsgefangenenlager opfert sich ein katholischer Bauernsohn für seine Kameraden, die wegen eines Brotes einen Mitgefangenen erschlagen haben, indem er sich Christus als Opfer anbietet. Er zwingt den Pfarrer, ein Brot in den Leib Christi zu verwandeln und reicht es den Mördern, um ihnen Verzeihung und das Leben zu vermitteln. Es glückt ihm, aus dem Lager zu entweichen, aber er kann kein Brot mehr essen und stirbt nach Jahren seelischer und körperlicher Qual an einer Magenkrankheit. Im Tode steht ihm ein ehemaliger Kamerad als Arzt bei, der das Ganze berichtet und der ihm, den Phantasien des Sterbenden nachgebend, im Tod Brot und Wein reicht, die dieser als Zeichen des Heils von Christus erfleht. Der Arzt wird gläubig und wird von nun an Zeuge Christi sein. Über die theologische Frage ist hier nicht zu sprechen. Der Roman ist voll von einer ungesunden religiösen Verkrampfung, führt aber doch — wenn auch mit ungenügenden dichterischen Mitteln und mangelnder Sprachsicherheit — in ein Gebiet der Wirklichkeit, das viele zur Lesung anreizen wird. H. Becher SJ

1958 K 1212 V

18. NOV. 1963
22. MAI 1964
29. JAN. 1965
11. APR. 1967
2 Feb 1972
11. JUNI 1980
11. DEZ. 1980
11. März 1983

B. 10