N12<524514715 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

163. BAND

1958/1959

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 163. BANDES

Abraham, Karl, Der Betrieb als Erziehungs- und Bildungsfaktor 335
Becher, Hubert, Dichterbriefe* 148
— Goethes Altersreligiosität 410
— Das Testament Reinhold Schneiders* 385
— Zeitgeschichte im Roman* 61
Bergenkopf, Galina, Dr. Schiwago — der Lebendige 241
Brunner, August, Glaube und Gemeinschaft 439
— Glaube und Geschichte 100
Drinan, Robert, Staat und Kirche in den USA 13
Erlinghagen, Karl, Erziehung in Sowjetrußland* 306
Fuchs, Josef, Naturrecht und positives Recht 130
Geiger, Wilhelm, Gedanken zu einem neuen Presserecht 167
Gilen, Leonhard, Selbstwertstreben und Entwicklung zur Persönlichkeit 42
Görlich, Ernst Joseph, Keltische Erneuerung* 389
Götze, Willibald, Igor Strawinsky 326
Haas, Johannes, Beschreibung und Erklärung in der Physiologie 191
Hillig, Franz, Lob des Gesprächs 401
— Lourdes 1958 184
— Die Wallfahrt nach Berlin 1
Jörissen, Luise, Möglichkeiten und Aussichten der Gefährdetenfürsorge 452
Karmann, Rudolf, Der tragische Widerstand des Weißen Rußlands 197
Kaufmann, Arthur, Recht als Maß der Macht 22
Klenk, G. Friedrich, Alt-Hellas und Europa heute 428
— Zwei Könige der Juden 161
Kupper, Alfons, Zur Geschichte des Reichskonkordats 278, 354
Lachmann, Eduard, Stefan George* 469
Laslowski, Ernst, Die Caritasbibliothek in Freiburg/Br.* 71
Leiber, Robert, Pius XII. † 81
Li Pai-Shan, Die Kirche Chinas in der Verfolgung 115
Nell-Breuning, Oswald v., Zweimal „Berufsständische Ordnung“* 226
— ORDO — Liberalismus* 311
Neuhaus, Gerhard, Zwischen Angst und Lüge* 66
Pohl, Alfred, Der Schöpfungshymnus der Bibel 252
Rössler, Max, Neue Formen auf dem Katholikentag 9
Roggendorf, Joseph, Fünfzig Jahre Jesuiten in Japan 37
Ruster, Joseph, Die klassische Orgel* 302
Schade, Herbert, Georges Rouault: Größe und Grenze moderner christlicher Malerei 210
Schmidt, Philipp, „Schmutz und Schund“ im astrologischen Schrifttum* 228
Seibel, Wolfgang, Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung 266
Siegmund, Georg, Eine Lourdes-Heilung der letzten Jahre 346
Simmel, Oskar, Expo 58* 64
— Kritik an der Kirche* 466
Spörl, Johannes, Otto von Freising* 145
Straßenberger, Georg, Mut zum Erziehen 321
Strittmatter, Walter, Jugendbildungsbuch und Stil* 225
de Vries, Wilhelm, Mittelmeer-Gespräch in Florenz* 230

INHALTSÜBERSICHT

I. KIRCHE

Robert Drinan, Staat und Kirche in den USA 13
Franz Hillig, Lourdes 1958 184
– Die Wallfahrt nach Berlin 1
Alfons Kupper, Zur Geschichte des Reichskonkordats 278, 354
Robert Leiber, Papst Pius XII. † 81
Li Pai-Shan, Die Kirche Chinas in der Verfolgung 115
Johannes Spörl, Otto von Freising* 145
Max Rössler, Neue Formen auf dem Katholikentag 9
Joseph Roggendorf, Fünfzig Jahre Jesuiten in Japan 37
Oskar Simmel, Kritik an der Kirche* 466

II. THEOLOGIE

August Brunner, Glaube und Gemeinschaft 439
– Glaube und Geschichte 100
G. Friedrich Klenk, Zwei Könige der Juden 161
Alfred Pohl, Der Schöpfungshymnus der Bibel 252
Wolfgang Seibel, Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung . . 266

III. RECHT

Josef Fuchs, Naturrecht und positives Recht 130
Wilhelm Geiger, Gedanken zu einem neuen Presserecht 167
Arthur Kaufmann, Recht als Maß der Macht 22

IV. LITERATUR

Hubert Becher, Dichterbriefe* 148
– Goethes Altersreligiosität 410
– Das Testament Reinhold Schneiders* 385
– Zeitgeschichte im Roman* 61
Galina Berkenkopf, Dr. Schiwago – der Lebendige 241
Eduard Lachmann, Stefan George* 469
Philipp Schmidt, „Schmutz und Schund" im astrologischen Schrifttum* . . 228

V. GESCHICHTE

Rudolf Karmann, Der tragische Widerstand des Weißen Rußlands 197
G. Friedrich Klenk, Alt-Hellas und Europa heute 428

VI. ERZIEHUNG UND BILDUNG

Karl Abraham, Der Betrieb als Erziehungs- und Bildungsfaktor 335
Karl Erlinghagen, Erziehung in Sowjetrußland* 306
Leonhard Gilen, Selbstwertstreben und Entwicklung zur Persönlichkeit . . 42
Franz Hillig, Lob des Gesprächs 401
Ernst Laslowski, Die Caritasbibliothek in Freiburg/Br.* 71
Georg Straßenberger, Mut zum Erziehen 321
Walter Strittmatter, Jugendbildungsbuch und Stil* 225

VII. MUSIK

Willibald Götze, Igor Strawinsky 326
Joseph Ruster, Die klassische Orgel* 302

VIII. KUNST

Herbert Schade, Georges Rouault: Größe und Grenze moderner christlicher Malerei 210

IX. SOZIOLOGIE

Luise Jörissen, Möglichkeiten und Aussichten der Gefährdetenfürsorge . . 452
Oswald v. Nell-Breuning, Zweimal „Berufsständische Ordnung“* 226
– ORDO — Liberalismus* 311
Gerhard Neuhaus, Zwischen Angst und Lüge* 66

X. NATURWISSENSCHAFT

Johannes Haas, Beschreibung und Erklärung in der Physiologie 191
Georg Siegmund, Eine Lourdes-Heilung der letzten Jahre 346

XI. ZEITEREIGNISSE

Ernst Joseph Görlich, Keltische Erneuerung* 389
Oskar Simmel, Expo 58* 64
Wilhelm de Vries, Mittelmeer-Gespräch in Florenz* 230

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Kirche: Evangelische Stimmen zum Tod Pius' XII. 378 – Das Konzil 462 – Beschauliche Frauenklöster 55 – Nachwuchs in den weiblichen Orden 223 – Ein Institut zur Vorbereitung von Missionaren 59 – Mission in Uranda 55 – Albanische Christengemeinden auf Sizilien 60 – Das Christentum auf Formosa 54 – Konfessionalismus bei den Wahlen 57 – Die Kirche in Norwegen 466.

Erziehung und Bildung: Ein Aufsehen erregender Schritt in der Schulfrage 384 – 75 Jahre Alliance Française 382 – Krisis des Theaters 383 – Die Erde des Menschen – der Große Herder Atlas 379 – Tolstois Werke in 90 Bänden 224 – Eine katholische italienische Zeitschrift für Literatur-, Film- und Theaterkritik 220 – Film in Argentinien 466 – Eine Kirchenväterausgabe in Frankreich 222.

Gefährdung des Menschen: Literarischer Jugendschutz 381 – Verkehrsmoral 55 – Die Kriminalität der Frau 379.

Fragen der Medizin: Soll der Arzt dem Kranken die Wahrheit sagen? 141 – Selbstmord-Prophylaxe 142 – Alte Heilpflanze neu entdeckt 58 – Geburtenbeschränkung in Japan 381.

Kommunismus: Taktik oder Politik? 377 – Die junge Generation der Sowjetschriftsteller 219 – Kommunismus in Mexiko 465 – China, verlöschendes Antlitz 376 – Das Schicksal der sozialistischen Parteien in den Ostblockstaaten 143.

Die Welt in Bewegung: Afrika 464 – Das Grundproblem Algeriens 221 – Ein israelitischer „Vatikan" 58.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 235
Christliche Frömmigkeit 473
Erzählungen 80, 239, 398
Fremde Länder 396
Gebetbücher 476
Geschichte 79, 315, 395
Geschichte der evangelischen Theologie 73
Kirchengeschichte 157
Kunst 159
Lehramt der Kirche 395
Neues Testament 478
Pädagogik 77
Philosophie 74, 313
Philosophie und Psychologie 153
Recht 76
Religiöse Erziehung 479
Religionsgeschichte 233
Religionsphilosophie 393
Theologie 476
Volkswirtschaft 319

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Albright, W. F., Die Bibel im Licht der Altertumsforschung 233

Althaus, Paul, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus 73

Ambrosetti, Giovanni, I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozi Pubbicazioni . . . della Università di Modena 76

Amelunxen, Clemens, Die Kriminalität der Frau 380

Andersch, Alfred, Sansibar oder der letzte Grund 240

Armbruster, Ludwig, Objekt und Transzendenz bei Jaspers 75

Ball, Hugo, Briefe, 1911—1927 148

Balthasar, Hans Urs von, Einsame Zwiesprache 394

Beck, Eleonore und *Miller, Gabriele*, Frauen vor Gott 476

Becker, Rolf, Michael Frost 399

Behn, Irene, Spanische Mystik 473

Behr, Hermann, Der Wolf von Laekvere 240

Bengtsson, Frans G., Karl XII. 79

Berglar-Schröer, Peter, Rückkehr nach Reims 80

Bivort de la Saudée, Jacques, Gott — Mensch — Universum 74

Böll, Heinrich, Doktor Murkes gesammeltes Schweigen 398

Bowen, Elizabeth, Eine Welt der Liebe 398

Brandt, Conrad u. a., Der Kommunismus in China 376

Burrows, Millar, Mehr Klarheit über die Schriftrollen 478

Byrne, Donn, Die Tochter des Henkers 239

Caruso, Igor A., Bios Psyche Person 156

Claudel, Pierre, Das Mysterium von Lourdes 186

Cranston, Ruth, Das Wunder von Lourdes 186

Cros, Léonard, Lourdes 1958 186

Daisne, Johan, Lago Maggiore 399

Dauthendey, Max, Sieben Meere nahmen mich auf 238

Dempf, Alois, Kritik der historischen Vernunft 428

Deroo, A., Lourdes 186

Descalzo, Martin J. L., Die Grenze Gottes 239

Dessauer, Friedrich, Naturwissenschaftliches Erkennen 314

Deuerlein, Ernst, Das Reichskonkordat 278

Diem, Hermann, Sören Kierkegaard 393

Doderer, Heimito v., Ein Mord, den jeder begeht 399

Dordett, Alexander, Die Ordnung zwischen Kirche und Staat 76

Drechsler, Wolfgang, Volkskapitalismus 319

Drioton, Étienne u. a., Die Religionen des alten Orients 234

Edwards, E. J., Der dunkle Feind 399

Eichler, Friedrich, Der Weg zum Frieden 476

Engel, Josef, Großer historischer Weltatlas 80

Erdberg Consten, Eleanor von, Das alte China 234

Evely, Louis, Manifest der Liebe 475

Färber, Karl, Brevier zum inneren Leben 475

Fessard, Gaston, Libre méditation sur un message de Pie XII 395

Frauwallner, Erich, Geschichte der indischen Philosophie 315

Friedländer, Paul, Platon 320

Froese, Leonhard, Ideengeschichtliche Triebkräfte der russischen und sowjetischen Pädagogik 306

Fürstenau, Peter, Heidegger 314

Génicot, Leopold, Das Mittelalter 315

Gilen, Leonhard, Das Gewissen bei Jugendlichen 47

Glasenapp, Helmuth von, Die nichtchristlichen Religionen 234

Goethes Werke 410

Gollwitzer, Gerhard, Die Kunst als Zeichen 159

Grosche, Robert, Et Intra et Extra 477

Hahlweg, Werner, Lenins Rückkehr nach Rußland 1917 377

Hales, E. E. Y., Papst Pius IX. 158

Hampe, Asta, Die freie Mietpreisbildung 320

Hamsun, Tore, Knut Hamsun 148

Hänsel, Ludwig, Goethe, Chaos und Kosmos 421

Heck, Aloys, Äußere Ursachen der Jugendverwahrlosung in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung 79

Heer, Friedrich, Experiment des Lebens 318

Heidegger, Martin, Der Satz vom Grund 313

Höfele, Karl Heinrich, Rienzi 236

Hofmannsthal, Hugo v., Borchardt, Rudolf, Briefwechsel 148

Hofmannsthal, Hugo v., Burckhardt, Carl J., Briefwechsel 148

Hyde, Douglas, Wem werden sie glauben? 377

Liturgisches Jahrbuch 478

James, E. O., Das Priestertum 234

Jaspers, Karl, Die großen Philosophen 153

Jedin, Hubert, Geschichte des Konzils von Trient 157

Jeismann, Karl Ernst, Das Problem des Präventivkrieges 317

Jung, C. G., Ein moderner Mythos 155

Kafka, Franz, Briefe an Milena 148

Kampmann, Theoderich, Dichtung als Zeugnis 387

Karrer, Otto, Kardinal Newman 476

Klepper, Jochen, Unter dem Schatten deiner Flügel 386

Koch, Reinhold, Erbe und Auftrag 74

Korth, Konrad, Die Stunde des Elternhauses 77

Kraft, Julius, Von Husserl zu Heidegger 313

Kritik an der Kirche 466

Kümmel, Werner Georg, Das Neue Testament 479

Lang, Albert, Wesen und Wahrheit der Religion 393

Larsen, Henry, Pellaton, May, Einbäume unter Lianen 398

Laurentin, René, Sens de Lourdes 186

— Lourdes 186

Lavater-Sloman, Mary, Herrin der Meere 237

Leeman, Cor Ria, Neeltje 240

Lefeuvre, Jean, Les enfants dans la Ville 376

Leifer, Walter, Asien 397

Lenz, Siegfried, Jäger des Spotts 240

L'Ermite, Pierre, In seiner Hand 238

Leuret, François und *Bon, Henri*, Wunder, Wissenschaft und Kirche 186

Lewis, C. S., Dienstanweisung für einen Unterteufel 476

Lexikon für Theologie und Kirche 477

Lochet, Louis, Die Sendung der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert 475

Lorscheid, Bernhard, Max Schelers Phänomenologie des Psychischen 154

Lotz, Johannes B., Von der Einsamkeit des Menschen 401

„Maranatha" 476

Marcic, René, Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat 22

Matt, Leonhard v. und *Francis Trochu*, Bernadette Soubirous 186

Mehnert, Klaus, Asien, Moskau und wir 377

Meinhold, Peter, Goethe zur Geschichte des Christentums 413

Missale Romanum 476

Mitterer, Albert, Die Entwicklungslehre Augustins 153

Monsterleet, Jean, Wird der Gelbe Mann rot? 377

Moreau, Jacques, Die Welt der Kelten 389

Kendall, Paul Murray, Richard III. 236

Neuner, Josef, Roos, Heinrich, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung 395

Newman, John Henry, Christentum und Wissenschaft 393

Newman-Studien 393

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 311

Parrot, André, Bibel und Archäologie 233

Pasternak, Boris, Doktor Schiwago 241

Pearce, A. Philippa, Die Fährte des Herrn Laberdan 240

Perowne, Stewart, Herodes der Große 162

Peterich, Eckart, Italien 396

Petto, Alfred, Die Mädchen auf der Piazza 400

Philipp, Wolfgang, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht 73

Philipon, Marie-Michel, Die Sakramente im Leben des Christen 474

Pirenne, Henri, Geschichte Europas 315

Rahner, Karl, Visionen und Prophezeiungen 187

Regele, Oskar, Feldmarschall Radetzky 237

Reinhold, Peter, Maria Theresia 237

Rican, Rudolf, Das Reich Gottes in den Böhmischen Ländern 158

Richomme, Agnes, Die Heilige von Lourdes 186

Rilke, Rainer Maria, Rainer Maria Rilke et Merline 148

Risse, Heinz, Buchhalter Gottes 239

Roelants, Maurice, Alles kommt zurecht 399

Röpke, Wilhelm, Jenseits von Angebot und Nachfrage 319

Rößler, Hellmuth, Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation 1450—1650 316

Rößler, Hellmut, Franz, Günther, Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte 317

Scheuerl, Hans, Begabung und gleiche Chancen 79

Schilling, Werner, Religion und Recht 235

Schindler, Peter, Das Netz des Petrus 238

Schlachter, Hermann, Berufsschulkatechesen 480

Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik 476

Schoen, Wilhelm Freiher von, Alfons X. von Kastilien 236

Schoeps, Hans-Joachim, Konservative Erneuerung 57

Schmeljow, Iwan, Wanja im heiligen Moskau 238

Schneider, Reinhold, Der Balkon 387

— Der Friede der Welt 387

— Winter in Wien 387

Schrimpf, Hans Joachim, Das Weltbild des späten Goethe 410

Schroers, Rolf, Herbst in Apulien 397

— In fremder Sache 80

Schubert, Kurt, Die Gemeinde vom Toten Meer 233

— Israel — Staat der Hoffnung 398

Schürmann, Karl Heinz, Zur Vorgeschichte der Christlichen Gewerkschaften 320

Schulze, Fritz, Pädagogische Strömungen der Gegenwart 78

Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 74

Seeliger, Stephan, Pfingsten 159

Spranger, Eduard, Der geborene Erzieher 77

Stauffer, Ethelbert, Jesus Gestalt und Geschichte 266

Stephan, Klaus, So wahr mir Gott helfe 400

Stier, Hans-Erich, Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt 429

Stöcklein, Paul, Wege zum späten Goethe 410

Taeger, Fritz, Charisma 396

Tauriac, J. M., Wunder in Lourdes 186

Therese vom Kinde Jesu 473

Thielicke, Helmut, Offenbarung, Vernunft und Existenz 394

Thieß, Frank, Das Menschenbild bei Knut Hamsun 148

Undset, Sigrid, Glückliche Zeiten 240

Valensin, Auguste, Froh im Glauben 474

Vögtle, Anton, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung 478

Volkmann, Hans, Sullas Marsch auf Rom 395

Volpicelli, Luigi, Die sowjetische Schule 306

Wagner de Reyna, Alberto, Die drei Marien 400

Walker, Richard L., China unter dem Kommunismus 376

Walter, Eugen, Der Gottesbund gestern und heute 475

Walter, Gérard, Caesar 235

Walter, Otto, Die karolingische Bilderwelt 160

Walter, Reinhold v., Russische Mystik 473

Weber, Alfred, Der dritte oder der vierte Mensch 148

Weinheber, Josef, Sämtliche Werke 148

Wunderbare Welt 225

White, Victor, Gott und das Unbewußte 155

Wiese, Leopold v., Erinnerungen 238

Wright, Richard, Heidnisches Spanien 397

Wothe, Franz Josef, Männer sprechen mit Gott 476

Zarncke, Lilly, Das Alter als Aufgabe 157

Zieher, Wilhelm, Die religiöse Kinderstube 479

Zuchardt, Karl, Wie lange noch, Bonaparte? 400

NAMENSVERZEICHNIS

B

Baur, Fr. Ch. 271
Bergen, D. v. 287, 359
Benedikt XV. 95
Bertram, Kardinal 95, 367
Berthelot, franz. General 201
Beyschlag, W. 270
Bigot, M. L. 346
Bloy, L. 213
Blok 242
Buttmann, R. 296, 354

D

Denikin, russ. General 198
Dibelius, O. 378
Dostojewski, F. 241
Duchesne 83

F

Faulhaber, Kardinal 367
Frick, W. 354

G

George, St. 469
Göring, H. 284, 371
Goethe, J. W. 410
Gogol, N. 242
Gröber, K. 297
Groenesteyn, O. v. 280
Gürtner, Fr. 354

H

Hammurabi 254
Harnack, A. v. 270
Hase, K. A. 270
Hassel, U. v. 284, 361
Herodes d. Gr. 161
Hindenburg, P. v. 282
Hitler 95, 282, 354
Holtzmann, H. J. 270
Holtzmann, O. 270

J

Janssens, J. 39
Jewtuschenko, J. 219
Joos, J. 286

K

Kaas, L. 279
Kautsky 67
Keim, Th. 270
Koltschak, russ. Admiral 199
Konrad III., Kaiser 145
Kornilow, L., russ. General 198
Kraus, F. X. 83

L

La Pira, G. 230
Leiber, R. 285
Lenin 67, 197, 377
Lermontow 241
Leopold IV., Babenberger 145
Lilje, H. 378

M

Majakowski 242
Maritain, J. 213
Massignon, L. 232
Menshausen, Fr. 280, 359
Mussolini 360

N

Neuhaus, Agnes 458
Neurath, K. v. 282, 354

O

Orsenigo, C. 369
Otto v. Freising 145

P

Pacelli, E. 279, 358
Papen, F. v. 281, 354
Pasternak, B. 241
Pfleiderer, O. 268
Pius X. 37
Pius XI. 81, 284, 354
Pius XII. 81, 227, 378
Puschkin 241

R

Ribbentrop, J. 97
Rilke, R. M. 242
Rouault, G. 210

S

Schleicher, K. v. 279
Schneider, E. 290
Schneider, R. 385
Schwerin-Krosigk 354
Skrjabin 242
Stegerwald, H. 286
Strawinsky, I. 326
Strauss, D. Fr. 269

T

Trotzki, L. 68, 197
Tolstoi, L. 224, 242

W

Weiß, B. 270
Weizsäcker, C. H. 270
Wirth, J. 96
Wrangel, russ. General 204

SACHVERZEICHNIS

A

Afrika, Kommunismus — Kirche 464
Akkomodation in den Missionen 40
Albanier auf Sizilien 60
Algerien, Bevölkerungsprobleme 221
Alliance Française 382
Arzt, Verpflichtung zur Wahrheit 141
Astrologie, Schmutz und Schund 228

B

Babylon, Schöpfungsmythen 254
Behörden, Informationspflicht 177
Belgien, Lösung der Schulfrage 384
Berlin, 78. Katholikentag 1
Berufsständische Ordnung 226
Betrieb als Erziehungsfaktor 335
Bibliothekswesen, Caritasbibliothek in Freiburg/Br. 71
Brüssel, Weltausstellung 1958 64

C

China, Kirchenverfolgung 115
Volkskommunen 376

D

Demokratie, Konfession und Wahlen 57
Deutschland und Pius XII. 94

E

Entmythologisierung 101
Enzyklika, „Mit brennender Sorge" 97
Erziehung 321
Ethik, ärztliche 141
Europa, vereinigtes 428
Existenzphilosophie 23

F

Florenz, Colloquio Mediterraneo 230
Formosa, Missionen 54
Forumgespräch, Katholikentag 10
Frankreich, Sprachpflege 382
Frau, Fürsorge 452
Kriminalität 379
Fürsorge, Mädchen 452

G

Geburtenbeschränkung in Japan 381
Gemeinschaft und Glaube 439
Gemeinwohl und Presse 173
Gerechtigkeit und Rechtssicherheit 136
Geschichte als Grundlage des Glaubens 100
Gesellschaft, Vorbild im Betrieb 339
Glaube und Gemeinschaft 439
und Geschichte 100

H

Hellenismus 428

J

Japan, Geburtenbeschränkung 381
50 Jahre Jesuitenmission 37
Jesuiten, Mission in Japan 37
Journalisten, Zeugnisverweigerungsrecht 178
Jugend, literarischer Jugendschutz 381
Jugendbuch 225

K

Katholikentag, Berlin 1958 1
neue Formen 9
Katholischer Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder 460
Kelten, Erneuerung in Wales 389
Kirche, Kritik 466
in Norwegen 466
und Staat in USA 13
Kirchenverfolgung in China 115
Kohl als Heilpflanze 58
Kommunismus in Afrika 464
in China 115, 376
in Mexiko 465
Parteifunktionär 66
Konfessionalismus 57
Konzil 462
Krieg, Lehre Pius XII. 93

L

Leben-Jesu-Forschung 266
Le Nid (Fürsorgeverein in Paris) 460
Norwegen, Katholizismus 466
Lourdes 184
  wunderbare Heilung 346

M

Macht und Recht 22
Mädchenfürsorge 452
Mexiko, Kommunismus 465
Missionen, Formosa 54
  Jesuiten in Japan 37
  Ruanda — Urundi 55
Mittelalter, Ordnungsprinzipien 145
Mittelmeerraum, Gespräche in Florenz 230
Musik, moderne 326
Mythen, Schöpfungsmythen des Orients 252

N

Naturrecht und positives Recht 130
Neues Testament, Zeitgeschichte 161

O

Offenbarung und Geschichte 109
Ordenswesen, beschauliche Klöster 55
  Nachwuchs in den weiblichen Orden 223
Organismen, Beschaffenheit 192
Orgel 302
Osservatore Romano und Reichskonkordat 365
Ostblockstaaten, sozialistische Parteien 143

P

Patriotische Vereinigung in China 123
Physiologie, Methode 191
Polen, sozialistische Partei 144
  Teilung und Pius XII. 98
Presse, Aufgaben 167
  Freiheit 167
  Recht 167
  Selbstkontrolle 171
  Zeugnisverweigerungsrecht der Journalisten 178
Prostitution 452
Puerto Rico, Universität 59

R

Recht und Macht 22
  positives und Naturrecht 130
Rechtswissenschaft 24
Reichskonkordat 96, 278, 354
Religionsunterricht in USA 16
Ruanda-Urundi, Missionen 55
Rußland, Revolution 1917 197

S

Schlange, Symbol im Alten Orient 265
Schöpfung, Bericht der Bibel 252
Schule in Belgien 384
  in der Sowjetunion 306
  in USA 13
Selbstbewußtsein 43
Selbstmord, Vorbeugungsmaßnahmen 142
Selbstwertstreben 43
Sizilien, Albanische Christengemeinden 60
Sources Chretiennes 222
Sowjetunion, Erziehung 306
  Herausgabe der Werke Tolstois 224
  junge Schriftsteller 219
Sowjetzone, Kirchenverfolgung 6
Soziale Frage, Lehre Pius' XII. 92
Sozialismus in den Ostblockstaaten 143

T

Theater, Krise 383

U

USA, Kirche und Staat 13

V

Vatikanisches Konzil 463
Verkehrsmoral 55
Völkischer Beobachter und Reichskonkordat 364

W

Wahlen und Konfession 57
Wales, Keltische Erneuerung 389
Weltausstellung, Brüssel 1958 64

Z

Zentrum, Ermächtigungsgesetz 95

Die Wallfahrt nach Berlin

FRANZ HILLIG SJ

Die Regenwolken in der Tiefe, auf deren Rücken der Schatten unserer Viermotorigen uns vorauffliegt, beginnen sich aufzulösen. Unter uns breitet sich, in unzählige bunte Streifen zerteilt, das Land der Zone. Berlin und die Elbe liegen hinter uns. Bald werden wir uns wieder unter den Bürgern der Westlichen Welt bewegen, und nur das kupferfarbene Tatzenkreuz am Rockaufschlag wird an die Wallfahrt erinnern, die wir gemacht haben — und an die Wunde in unserm Volk, der wir uns dabei von neuem tief und schmerzlich bewußt geworden sind.

Es war ein Wagnis, Berlin zur Stadt des 78. Katholikentags zu wählen. Würden die Menschen aus der sowjetbesetzten Zone kommen können? Würden genügend Menschen im Westen ihre Scheu vor einer Fahrt durch die Zonengrenze überwinden? Und war das Erleben des ersten Berliner Katholikentages von 1952 nicht so stark, daß eine Wiederholung nur enttäuschen konnte? Während wir zum letzten Mal auf das Land herabschauen, dessen Straßen so auffallend leer erscheinen, und an die Menschen denken, von denen wir Abschied nehmen mußten und die nun wieder in die Prüfung zurückkehrten, wächst die Sicherheit, daß das Wagnis gelungen ist: Es war gut und richtig für den deutschen Katholizismus und für unser Volk, daß der Katholikentag in Berlin stattfand.

Die Gläubigen aus der Zone haben uns im Westen wieder einmal beschämt. Rund 80000 sind gekommen. Sie waren die eifrigsten Besucher der Veranstaltungen. Sie haben den Vorträgen gelauscht und ergriffen gebetet und Opfer gebracht und sind vor den Schikanen des Regimes nicht zurückgeschreckt. Aber auch der Westen, und nicht zuletzt seine Jugend, haben guten Willen gezeigt. Man schätzt die Teilnehmer aus der Bundesrepublik auf 20000 und veranschlagt, daß sie im Durchschnitt 400 Kilometer zurückzulegen hatten. Wenn man das bedenkt, können die Zahlen dieses letzten Katholikentages vor denen seines Kölner Vorgängers durchaus bestehen. Das Olympiastadion, das 120000 Menschen faßt, erwies sich bei der Schlußkundgebung als zu klein: 50000 mußten im anstoßenden Maifeld mitfeiern.

Aber die Zahlen sind nicht das Entscheidende. Teilnehmer am Kölner Katholikentag waren vor allem vom Ernst und dem religiösen Tiefgang des Berliner Katholikentages beeindruckt. Das Politische trat deutlich zurück. Der politische Wert war nicht der primäre. Er wurde umspannt und getragen von einem zentraleren Anliegen; aber gerade diese „Entmachtung der

Politik" wurde in der Öffentlichkeit als ein wichtiges Politikum empfunden: der lautere Bekenntnis-Charakter dieser Tage ließ sich gar nicht bezweifeln. Durch die Arbeitstagung in Saarbrücken, die dem Katholikentag im April vorangegangen war, traten auch Referat und Debatte vor den religiösen Kundgebungen zurück, wenn man die großen liturgischen Feiern und den Kreuzweg so nennen darf. Zusammen mit den Ausstellungen bildeten sie so etwas wie eine Selbstdarstellung des Lebens der Katholischen Kirche in Deutschland, die nicht nur über das Wort, sondern vor allem auch durch die Anschauung auf die Menschen wirkte.

* * *

Das heilige Opfer und das Opfermahl bildeten die krönende Mitte dieser Gemeinschaft der Brüder aus dem Osten und Westen im einen Glauben. Von der Messe der Kinder, der Jugendmesse in der Waldbühne, den Bischofsmessen der verschiedenen Bistümer, aber auch den vielen Meßfeiern in Kirchen, Kapellen und dem französischen Pavillon auf dem Meßgelände bis zu den feierlichen allgemeinen Pontifikalämtern gab die lebendige Teilnahme am Meßopfer diesen Tagen das Gepräge, wie sie zugleich ein Beweis dafür war, wie sehr liturgisches Beten und Singen schon Gemeinbesitz der deutschen Katholiken geworden sind.

Der Teilnahme an der Eucharistie entsprach der Zudrang zum Bußsakrament. Viele Priester haben kaum etwas von den Veranstaltungen zu sehen bekommen. Sie stellten sich (z. B. im französischen Pavillon und im Olympiastadion) als Beichtväter zur Verfügung und konnten oft des Andrangs kaum Herr werden. Hier trat deutlich der Charakter der „Wallfahrt" hervor, der auch durch die sogenannten „Christusstunden" unterstrichen wurde: in 20 großen Kirchen wurden gleichzeitig Gebetsstunden gehalten. Sie sollten dem Bedürfnis der Wallfahrer nach persönlichem Gebet entgegenkommen und Gelegenheit zum inneren Stillwerden bieten. Sie waren als Einladung zu meditativer Versenkung gedacht; auch vor und nach den Christusstunden wurde Gelegenheit zur Beicht geboten.

* * *

Die Katholiken des Westens, wenn sie nicht gerade in der Diaspora leben, können sich wohl kaum vorstellen, was die Teilnahme an einer solchen strömenden Fülle religiösen Lebens für die Gläubigen aus der Zone bedeuten mochte. Nicht nur konnten sie ungehindert nach Herzenslust beten und singen und die heiligen Geheimnisse mitfeiern, und zwar in einer einzigartigen, ergreifenden Weise: zusammen mit hunderttausend Brüdern und Schwestern und um die Bischöfe Deutschlands geschart (wie es in dieser Großartigkeit sonst auch kein Kölner und Münchner erlebt); vor allen Dingen stand hier das Heilige frei und offen in der Welt. Es wäre eine Übertreibung zu

sagen, ganz Berlin habe in jenen Tagen nur vom Katholikentag gesprochen. Dafür ist die Stadt zu groß; selbst die Träger des Katholikentagkreuzes verliefen sich unter den Millionen der Nichtteilnehmer. Dennoch drang bis in die S- und U-Bahn das Singen der katholischen Jugend, das Sichgrüßen von Abzeichenträgern und wurde um das Messegelände und das Olympiastadion herum sogar einfach das Straßenbild vom Katholikentag geprägt, dessen Plakate auch sonst von Litfaßsäulen und Bahnhöfen grüßten.

Es ist auf die Dauer eine schwere Belastung, wenn der Christ seinen Glauben nie unbefangen und öffentlich zeigen darf. Etwas Ängstliches und Verschüchtertes war manchen dieser Menschen aus dem Osten anzuspüren, und es ist bezeichnend, daß Mädchen aus der Zone überrascht waren von dem „Strahlenden, gar nicht Defensiven", das sie an ihren Schwestern aus dem Westen bewunderten. Der Kampf hat seine Gnade und seine Krone; aber er kann auch zu Krampf und Schärfe führen und das Übermaß der Prüfungen läßt das Herz sich zusammenziehen. Nicht umsonst betet die Kirche um Friede und Freiheit, damit sich der christliche Lebensreichtum ungehindert in Fülle zu entfalten vermag. Hier wurde den Tausenden aus dem Bereich der Knechtschaft die Freiheit zum Christusbekenntnis geschenkt.

Die Tage froher Begegnung mit Gott waren wie selbstverständlich auch Tage froher Begegnung unter den Gläubigen. Das Wort von den „Brüdern und Schwestern", das sonst leicht einen salbungsvollen Beigeschmack besitzt, drängte sich in Berlin ganz von selbst auf. Daß die Tausende aus dem Osten vom Westen verpflegt wurden, war noch das Wenigste, obwohl es für zahllose Helfer und Helferinnen ähnlich wie bei der Sorge für die Unterbringung und andern Dienstleistungen harte Arbeit und opfervollen Verzicht bedeutete (die Helfer sind über dieser gemeinsamen Sorge so zusammengewachsen, daß ihnen am Ende des Katholikentags die Trennung sehr schmerzlich geworden ist). Vielleicht am schönsten zeigte sich die „unpathetische Brüderlichkeit", wenn man zu den Tausenden trat, die wie bei der wunderbaren Brotvermehrung um die Blumenpracht des Sommergartens hinter dem Funkturm lagerten und aus Eßgeschirren oder Aluminiumtellern ihr Mittagsmahl einnahmen: auf Treppenstufen kauernd, an einen Baum gelehnt, im Grünen liegend. Das Essen war gut, die Organisation klappte, die nüchterne Freundlichkeit der Berliner tat ein Übriges. So plauderte man froh und gelöst miteinander, wie man denn überhaupt den Eindruck hatte, daß die Ost-West-Spannung, wie sie z. B. noch zwischen den Teilnehmern in Köln bestand, dank der „Ausgleichs-Atmosphäre Berlins" kaum zu verspüren war. Es war nicht zuletzt für die zahlreichen Priester und Ordensfrauen ein Glück zu erleben, mit welcher Herzlichkeit sie hier willkommen geheißen wurden. Soweit es sich dabei um Priester und Ordensfrauen aus der Zone handelte, mochten sie daraus entnehmen, wie sehr das gläubige Volk ihnen für ihr treues Aushalten auf schwerem Posten dankbar ist. Hoffentlich findet auch zu den Priestern und Laien in den ostzonalen Gefängnissen die Kunde den Weg, wie innig ihrer auf dem Katholikentag gedacht worden ist.

So entscheidend solche Gemeinschaftserlebnisse sind, sie machen die Aufgabe sachlicher Information und Schulung nicht überflüssig. Gerade die Menschen aus der Zone haben sich keine Gelegenheit entgehen lassen, die der Katholikentag ihnen zur Stärkung ihrer Überzeugung und zur Widerlegung der atheistischen Angriffe bot. Während manche aus dem Westen der „ewigen Reden" überdrüssig waren und man sich tatsächlich fragen kann, ob die Stunde der „akademischen Rede" (zumal bei so riesigen Zuhörermengen) nicht vorüber ist, äußerten sich schlichte Menschen aus der Zone begeistert über „all die herrlichen Reden". Sie hören tagaus, tagein nur kommunistische Propaganda und antireligiöse Hetze; sie haben kaum je die Möglichkeit, einen christlichen Wissenschaftler oder ein Buch aus christlicher Sicht zu lesen. Für sie war es offenbar befreiend, einmal die Dinge beim Namen genannt zu hören; sie spendeten bei Sätzen Beifall, die uns einfach als Selbstverständlichkeit erscheinen. Insofern zum mindesten hatten die Referate des Katholikentags eine wichtige und wesentliche Aufgabe. Daß die sogenannten „Forumgespräche", eine Antwortstunde auf schriftlich eingereichte Fragen, ein voller Erfolg waren, darin sind sich die Teilnehmer aus Ost und West einig.

Es hat wohl auch keiner die Ausstellungen so ernst genommen wie die Zonenteilnehmer. Da war die Buchausstellung, die das religiöse Buch deutscher Sprache in voller Breite zur Geltung brachte. Stundenlang haben dort besonders Jugendliche einfach gelesen. Die Menschen der Zone hungern nach dem christlichen Buch, der christlichen Zeitschrift und Zeitung. Kaufen konnte man in der Ausstellung nicht (was hätte es den Brüdern aus der Zone auch genutzt, wo man ihnen bei der Rückfahrt selbst das unentgeltlich verteilte Taschenbuch „Unsere Sorge der Mensch, unser Heil der Herr" abgenommen hat?); aber man konnte sich einen Überblick verschaffen. Schon ein besinnlicher Gang durch die systematisch gut aufgebaute Buchausstellung ließ die geistige Weite und Überlegenheit des christlichen Weltbildes in die Erscheinung treten. Dieser Eindruck wurde dann durch die andern Ausstellungen verstärkt, zumal die großartige von Pfarrer Hubert Muschalek gestaltete „Gottes Schöpferherrlichkeit in Welt und Mensch", die genau eine Antwort auf den atheistischen Materialismus darstellte. Aber auch die eindrucksvollen Fotos der Ausstellung „Der verlorene und heimgeholte Mensch" machten viele Besucher offensichtlich nachdenklich. Die Ausstellungen christlicher Kunst trugen ein Weiteres dazu bei, dem Glaubensbruder in der Anfechtung Mut zu machen und ihm jenes befreiende Bewußtsein zu schenken, daß christliches Leben unendlich reich und beglückend ist und daß er als Glaubender nicht allein steht, sondern große Geister mit ihm das Credo sprechen. Es gab Beschauer, denen der Anblick nicht genügte. Sie schrieben sich die Leitworte auf, die den Bildern vorangestellt waren, z. B. den Satz, daß die Orden die Edelsteine sind im Brautschleier der Kirche ... oder: „Meine Mutter konnte nicht lesen; aber sie lehrte mich mehr, als ein Lesekundiger lehren kann" (Kardinal Gracias, Bombay, über seine Mutter).

Die Missionsausstellung kann wohl den größten Erfolg für sich buchen. Auch sie atmete den Geist katholischer Weite. Sie veranschaulichte das Wachsen von Christi Reich auf der Welt. Sie tat es nicht durch Landkarten und Diagramme und Schaustellung exotischer Gegenstände allein (wenn man auf das letztgenannte bewährte Anziehungsmittel auch nicht ganz verzichtet hatte); was ihr vor allem Leben verlieh, waren die Missionare und Missionarinnen, die mit einem Zeigestock bewaffnet auf ein Podium stiegen und jeweils einer Besuchergruppe die Verhältnisse und Anliegen des betreffenden Missionsgebietes erläuterten (wobei die Ordensfrauen durchaus ihren Mann standen). — Ergriffen stand der Besucher vor der großen Karte Chinas. Hier war keine Rede nötig. Ein blutüberströmtes Christusantlitz mit der Dornenkrone; eine brennende Kerze; dazu die Worte: „China erleidet die Passion Christi". In einer Glasvitrine das rote Meßgewand eines kürzlich in China gefallenen Martyrers mit einer Palme.

* * *

Dies alles ist für die Teilnehmer aus der Bundesrepublik natürlich ebenfalls eine Bereicherung gewesen, und wir denken nicht daran, die beiden Besucherkategorien scharf gegeneinander abzuheben. Das Wesentliche war ein gemeinsames Erleben; aber im einzelnen verteilten sich die Akzente verschieden. Wir sind Menschen, und für manchen Besucher aus dem Osten war es natürlich verlockend, einmal nach Westberlin zu kommen, sich dort einen Film anzusehen oder andere reale Genüsse zu verschaffen (das Zusammentreffen mit Bekannten und Verwandten spielte für Ost und West wohl eine ähnliche Rolle; immerhin ist aufgefallen, wie viele Teilnehmer am Katholikentag die Flüchtlinge stellten).

Der Mann aus der Bundesrepublik hatte umgekehrt Gelegenheit, den Ostsektor Berlins zu besuchen und mit Ostberlinern und Teilnehmern aus der DDR zu sprechen. Darin sehen wir für den Westen den entscheidenden Gewinn dieser Wallfahrt. Die deutschen Katholiken haben mit diesem Katholikentag ihren Brüdern in Ostberlin und in der Zone bewiesen, daß sie sie nicht vergessen. Man darf wohl sogar sagen: sie haben die Weltöffentlichkeit wieder an die Tragik der zweigeteilten Stadt und unseres zweigeteilten Volkes erinnert. Aber sie haben vor allen Dingen selbst wieder mit der Schärfe, die nur die direkte Anschauung, die erlebte Erfahrung verleiht, die Bitterkeit der Spaltung und der Knechtung erfahren, in der unsere Glaubensbrüder drüben leben.

Wer sich ein Herz genommen hat und vor der Vopo-Kontrolle am Bahnhof Friedrichstraße nicht zurückgeschreckt ist, der konnte die Stalinallee bestaunen, deren undeutsche Prachtbauten übrigens schon heute „ranzig" wirken. Hoffentlich hat er sich dann auch die Straßenzüge und leeren Felder dahinter angeschaut, die ein einziges graues Elend darstellen. Mitten zwischen diesen abgehärmten Menschen in schlechten Anzügen, vor diesen armseligen

Kaufläden, in denen ein paar verstaubte Waren feilgeboten werden, kommt sich der Westdeutsche wie ein Ausländer vor. Und wie ein Hohn überall die roten Spruchbänder, die vom sozialistischen Aufbau sprechen. Alles ist politisch: die Plakate, die Wirtschaft, der Wohnungsbau, die Filme. Die Partei selbst macht sich über die lustlose Lage Sorge: selbst die Liebesfilme seien eben keine Liebesfilme, so klagt man; und dann das vielsagende Geständnis: „Die Heiterkeit will und will uns nicht gelingen"! Nein, es ist trostlos traurig im Osten. Bis ins Straßenbild, bis ins Menschenantlitz zeichnet sich diese Trostlosigkeit und Verödung ab und hinterläßt in der Seele eine wirkliche Verwundung.

* * *

Und wenn man dann von einzelnen Besuchern aus der DDR ins Vertrauen gezogen wird: wie sie seelisch zu ersticken drohen, wie man die Freiheit Schritt für Schritt abschnürt, wie die Menschen unter Druck gesetzt werden, wie gegen die Kirche gehetzt und der Heilige Vater verleumdet wird. Der brave Durchschnittsbürger der Bundesrepublik glaubt einfach nicht, wie drüben genau im Jargon der Streicherschen Hetzpresse über die Kirche die Schmutzkübel ausgegossen werden. Vor mir liegen z. B. Auszüge aus der „Berliner Zeitung", in der ein gewisser „Cobra" sein Gift verspritzt: „Bruder Benedikts Sündenfall" („der im Auftrage eines bayerischen Jesuitenklosters den ewigen Marschierern aus Oberschlesien den Beistand der himmlischen Heerscharen zugesichert hatte" und von diesen lernt, mit Kognak zu gurgeln, „wobei er sich einredete, daß es Weihwasser wäre"). „Verdummt in alle Ewigkeit" (der Vatikan greift den mordenden und plündernden Fallschirmjägern der NATO kräftig unter die Arme). „Mir nach!" sprach Satan, unser Held (Adenauer und Papst folgen dem Atombombenteufel) usw., usw.

Wir wenden uns angewidert ab, aber die Arbeiter drüben müssen das ununterbrochen über sich ergehen lassen. Der Druck und die Propaganda gehen nicht spurlos an den Menschen vorüber. In der ersten Hälfte des Jahres hatte eine Pfarrei von 4000 Seelen gegen 60 Kirchenaustritte; im ganzen Vorjahr dagegen nur 22. Es handelt sich vor allem um Kirchenaustritte im Zusammenhang mit atheistischen Vorträgen in Großbetrieben. Der Redner bringt gleich einen Notar mit, der an Ort und Stelle die Austrittsmeldungen entgegennimmt. Besonders groß sind die Erfolge bei der „Nationalen Volksarmee", zuweilen bleibt dann nur *ein* Treuer übrig, auf den sich nun der ganze Druck und der ganze Spott konzentrieren. Innerhalb eines Monats wird ein Familienvater, Spezialarbeiter und Aktivist, fast wöchentlich zweimal zum Kirchenaustritt gedrängt; man verspricht ihm Lohnerhöhung und bessere Wohnung ... er läßt seine gut eingerichtete Wohnung im Stich und setzt sich mit seiner ganzen Familie nach Westen ab.

Das Schlimmste ist die Sorge um die Kinder. Es ist herzzerreißend, Eltern, Mütter zu hören, die sich keinen Rat mehr wissen. Es ist eine Gewissensnot,

die zum Himmel schreit. In einer Pfarrei gab es sieben katholische Entlaß-Schüler, die als Klassenbeste die Prüfungen bestanden hatten. Keiner von ihnen kann zur Oberschule. Laut Verfassung durfte bis Mai 1958 der Religionsunterricht am Nachmittag in Schulräumen gehalten werden. Seit 1. Juli ist das (im Bereich des Berichterstatters) nicht mehr möglich, in den Außenstationen mußte der Religionsunterricht ganz ausfallen. Einigen Priestern und Helfern wurde das Recht entzogen, überhaupt Religionsunterricht zu erteilen.

Es gibt Beispiele großartiger Haltung. Ein katholischer Schulleiter wird zum Kirchenaustritt aufgefordert. Er antwortet: „Wenn ich heute entlassen werde, dann fange ich morgen bei der Post als Briefträger an." Aber nicht alle besitzen einen ähnlichen Bekennermut. Es gibt Eltern, die aus der Kirche austreten. Die Kinder fragen: „Kommt unser Vater auch in den Himmel, wenn er nicht mehr zur Kirche geht?" Oder: „Sie wissen doch, wie gern ich jeden Sonntag in die Kirche möchte; aber ich darf ja nicht..." Oder: „Ich darf meinem Vater nicht sagen, daß ich für ihn bete; er will ja gar nicht in den Himmel kommen." Oder: „Meine Eltern dürfen an meinem Erstkommuniontag nicht zu den Sakramenten gehen. Sie sind nicht kirchlich getraut." In einer Pfarrei wurden bei der Erstkommunion von 20 Kindern nur 5 Kinder von ihren Eltern zur Kommunionbank begleitet.

Wenn die Lage schon sehr ernst aussieht für die Kinder, deren Eltern gläubig sind, wie viel gefährdeter sind dann die Jugendlichen, die nicht einmal im Elternhaus einen religiösen Rückhalt haben! Es genügt, an die Jugendweihe zu denken. Immer wieder haben z. B. Ärzte aus der Zone betont, daß die Sorge für die christliche Erziehung ihrer Kinder ihnen das Verbleiben in der Zone so schwer macht; obwohl sie wissen, wie sehr sie drüben gebraucht werden. Im übrigen wird den konfessionellen Krankenhäusern das Leben immer schwerer gemacht. Die Sätze, die man ihnen zubilligt, liegen unter 50% der den städtischen Häusern bewilligten.

Bis in die Aussprache der Forumsgespräche hinein hat uns der Katholikentag von Berlin die Gewissensnot der Glaubensbrüder unter kommunistischer Herrschaft brennend zum Bewußtsein gebracht[1]. Die klare Erkenntnis dieser Lage ist notwendig mit einem tiefen Schmerz verbunden, und weil wir diesen Schmerz fliehen, lassen wir uns so ungern an diese Not erinnern. Möchte dieser Schmerz in vielen Wallfahrern lebendig bleiben! Dann wäre die Wallfahrt nach Berlin nicht umsonst gewesen.

Aber unwillkürlich erhebt sich die Frage, was wir angesichts dieser Not tun können. Es wurde auf dem Katholikentag daran erinnert, daß jeder Brief, jedes Päckchen eine Brücke bildet und eine Hilfe darstellt. Aber wir sollten in der Kraft des Glaubens noch an etwas anderes denken. Als in den Jahren des nationalsozialistischen Kirchenkampfes auf ganz ähnliche Weise

[1] Man lese den erschütternden Bericht der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (Nr. 213 v. 15. 9. 1958) aus Leipzig, wo Karl Eduard v. Schnitzler auf die schamloseste Weise die Religion und den Glauben verspottete. Ärger trieb es auch der Nationalsozialismus nicht.

wie heute im Osten eine Position der Kirche nach der andern zerschlagen wurde und viele überhaupt keine Hoffnung mehr sahen, da hat Reinhold Schneider das Wort geschrieben: „Allein den Betern kann es noch gelingen." Ob wir Christen nicht viel bewußter, vertrauender und beharrlicher den Himmel bestürmen müßten, daß er unsern Brüdern zu Hilfe komme? (Es wurde z. B. das tägliche Vaterunser in dieser Meinung vorgeschlagen.) Im Grunde hat ja gerade dieses Wissen dem Katholikentag von Berlin seinen tiefen Ernst und seinen religiösen Charakter gegeben: Jeder spürte: hier geht es um ein Schicksal, das letztlich in Gottes Händen ruht.

Inzwischen haben die in Fulda versammelten deutschen Bischöfe in ihrem gemeinsamen Hirtenwort vom 20. August 1958 geschrieben: „Für die Wiedervereinigung unseres Vaterlandes und alle Anliegen Deutschlands ist in beiden Teilen Deutschlands eine eifrige Gebetsgemeinschaft herangewachsen. Viele beten Tag für Tag ein ‚Vaterunser' und ‚Gegrüßet seist Du, Maria' in diesem Anliegen. Manche fügen es an den ‚Engel des Herrn' mit der Einleitung: ‚Laßt uns beten für Volk und Vaterland'. Den Abschluß könnte die umfassende Fürbitte bilden: ‚Daß Du der Kirche Freiheit, unserem Volke Einheit und der Welt den Frieden verleihen wollest, wir bitten Dich, erhöre uns!' In dankbarer Freude begrüßen wir diesen Gebetseifer und hoffen, daß er unter euch weiterwächst."

Darum — und um den Menschen der Ostzone das Leben nicht noch schwerer zu machen; denn sie müßten es büßen — wurde in Berlin so wenig und nur andeutungsweise von Politik gesprochen. Dennoch darf dies keine Flucht in lebensfremde Erbauung bedeuten. Während uns das Auto oder die Bahn oder das Flugzeug in den Westen zurücktrugen, begaben sich die 80000 wieder in ein Leben der Unfreiheit. Ihnen und ihren 18 Millionen Schicksalsgenossen sind die Hände gebunden; aber wir sind frei. Und hier erhebt sich die Frage: Was machen wir mit unserer Freiheit? Es ist von einer tiefen Sinnhaftigkeit, daß gerade im Monat des Berliner Katholikentages die Gebetsmeinung des Heiligen Vaters für die Weltkirche lautete: „Daß alle Christen die Verkehrtheit und Gefährlichkeit des Marxismus durchschauen und verabscheuen."

Es gibt geistige Klarheiten, die eine Tat sind. In der Missionsausstellung wurde die Frage an den Besucher gerichtet: „Was tust du für die Ausbreitung des Reiches Christi in der Welt?" Im Grunde fällt diese Frage mit der nach dem Sinn und dem Ergebnis der Wallfahrt nach Berlin zusammen. Berlin ist ja die einzigartige Stätte, wo der Zusammenprall der beiden Welten in unerhörter Schärfe erlebt wird. Eine entscheidende Frucht dieser Wallfahrt muß heißen: geistige Klarheit und ihr verbündet der unbeugsame, realistische Wille, die Freiheit zu nutzen, die wir besitzen. Nichts ist tragischer, als zu sehen, wie sich Menschen des Westens (und mit Vorliebe Intellektuelle) angesichts der tödlichen Bedrohung durch den Weltbolschewismus den Luxus geistreicher Diskussionen leisten oder den Ernst der Lage bagatellisieren.

Berlin bedeutet eine Stählung des Abwehrwillens für die Menschen aus dem Westen. Der Osten leidet und besteht seine Prüfung. Er weiß, was er an dem Tag zu tun hätte, an dem er etwas tun könnte. Der Westen dagegen ist in Gefahr, in Trägheit und Genußsucht seine Freiheit zu verspielen. Wie hat P. Mianecki gesagt:

„Selig, die noch beten wollen.
Selig, die noch ihr Gewissen fragen.
Selig, die noch kämpfen wollen.
Selig, die noch helfen wollen."

Halten wir das Wallfahrerkreuz in Ehren! Sooft wir es anblicken, spricht es uns von dieser vierfachen Seligkeit.

* * *

Dreimal habe ich bei dieser Wallfahrt erlebt, daß es licht wurde in der Nacht: das erstemal, als sich unsere Maschine im Nachtflug der Stadt näherte und erst vereinzelte Lichter, dann ganze Perlschnüre und ein unabsehbares Lichtgefilde sichtbar wurden. Das zweitemal, als bei der Abendmesse an Mariä Himmelfahrt sich im Olympiastadion die Kerzen der Zehntausende entzündeten. Und schließlich im gleichen weiten Rund, als die Gläubigen bei der Rühmung des Kreuzes am Ende des Kreuzweges ihre Kerzen entzünden durften und über dem weiten Stadion festlicher Glanz lag; der Glanz, den manche Pilger vom nächtlichen Lourdes und vom nächtlichen Rom her kennen werden. Und während die Hunderttausend sich anschickten, das Stadion zu verlassen, blieb auf einer leeren Zuschauerbank ein junger Mann knien. Er achtete nicht auf die sich entfernenden Menschen. Er betete für sich weiter, den Rosenkranz zwischen den Händen. Er war wie ein Bild der Verheißung, daß auch aus dem Kreuzweg unseres Volkes einmal ein Licht der Erlösung erstehen werde.

Neue Formen auf dem Katholikentag

MAX RÖSSLER

Das Thema

An den Themen der Katholikentage nach der Zäsur durch den Krieg läßt sich eine gewisse Entwicklung erkennen. „Nicht klagen, handeln!", so rief der Mainzer Katholikentag einem Katholizismus zu, der sich betäubt und verwundet zwischen den damaligen Trümmern nur mühsam aufrichten konnte. Einen Damm zu setzen der vordergründigen Interessen zugewandten Aufbauarbeit, mahnte der Passauer Katholikentag: „Zuerst das Reich Gottes!" Fulda wies auf die Apostolatsverpflichtung hin: „Ihr sollt mir Zeugen sein."

Und Köln feierte die Kirche als „das Zeichen Gottes unter den Völkern". Nachdem 1952 der Berliner Katholikentag dem anbrandenden Atheismus die Wirklichkeit „Gott lebt" entgegengestemmt hatte, stellte nunmehr der Berliner Katholikentag alles auf die entscheidende Polarität ab: Mensch und Gott — „Unsere Sorge der Mensch, unser Heil der Herr."

Man hat da und dort im Thema und besonders in der Art, wie es entfaltet wurde, eine Scheu vor den tagespolitischen „heißen Eisen" erkennen wollen. Natürlich legte die Rücksicht auf die Teilnehmer aus Mitteldeutschland eine gewisse Zurückhaltung auf; denn was Rednern aus dem Westen sehr billig gekommen wäre, hätten Hörer aus dem Osten um so teuerer bezahlen müssen. Aber es ist nicht Aufgabe eines Katholikentages, dort politische Lösungen vorzuschlagen, wo die Politiker selbst über Fragen und Klagen nicht hinauskommen. Nein, der Katholikentag wollte seinen Teilnehmern, wie der Bischof von Berlin formulierte, „eine Lebenshilfe" bieten.

Der Christ setzt den Menschen voraus. Und dieser Mensch ist gefährdet, sowohl im Osten wie im Westen. Droht die den Menschen gefährdende Macht im Osten vor allem von den politischen, so im Westen vor allem von den wirtschaftlichen Interessengruppen. Es wäre freilich ungerecht und irreführend, hier Ost und West einfach gleichzusetzen; denn der Osten bedroht sowohl die äußere Freiheit (die Entscheidungsfähigkeit über Tun und Unterlassen) als auch die innere Freiheit (die Entscheidungsfähigkeit im Denken und Wollen), während im Westen die äußere Freiheit unangefochten ist und nur die innere bedrängt wird (man denke etwa an die Beschlagnahme des inneren Menschen durch Sensationspresse, Film und Fernsehen). Mit seiner Entscheidungsfreiheit aber wird der Mensch selber in Frage gestellt.

Das Forumgespräch

Die Erfahrung, die man auf evangelischen Kirchentagen mit öffentlichen Diskussionen gemacht hat, war nicht ermutigend. Ließ man dort nämlich wirklich die „kleinen Leute" zu Wort kommen, so konnte nur ein winziger Bruchteil der Fragewilligen ans Mikrophon gelangen. Dieser aber konnte auch nur einen sehr kleinen, oft recht abseitigen Beitrag erbringen, unbeholfen, wortreich und unsicher im Ton. Ansonsten drängten sich Wichtigtuer oder Provokateure an die Rampe. Anderseits sind doch gerade die schlichten, unbekannten Leute, die eigentlich Großen eines Katholikentages. Ihnen sollte schon Gelegenheit geboten werden, Fragen, Klagen, Zweifel, Anliegen zu äußern, zumal die gebotenen Vorträge oft recht monologisch, sowohl im Inhalt wie in der Form, auszufallen pflegen.

Deshalb wurde auf dem Katholikentag in Berlin erstmals das Forumgespräch eingeführt. Nachdem am Morgen und Nachmittag je ein Referat gehalten worden war, hatten die Teilnehmer am Schluß des zweiten Vortrags die Möglichkeit, auf Zetteln ihre Meinung zu äußern. Diese Zettel wurden in der darauffolgenden Nacht von „Anwälten des Volkes" (Geistliche und Laien)

gesichtet und bearbeitet. Am anderen Morgen wurden die darin niedergelegten Äußerungen nach Sachgruppen geordnet den Referenten in einem Forumgespräch vorgelegt. Dadurch gewann die Auseinandersetzung etwas Dialogisches. Der einfache Mann wußte seine Fragen ernst genommen, und der Referent sah sich gezwungen, manches klarer, konkreter, praktischer zu sagen.

Es zeigte sich, daß unter den vielen hundert Fragezetteln auch nicht ein einziger von Torheit oder Bosheit mißbraucht worden war. Alle bezeugten waches Interesse und ein erstaunlich hellhöriges Verständnis. Da sie sich nahezu alle auf die Grundfragen des Referates bezogen, ließen sie sich mühelos nach gewissen Sachbereichen gliedern — wie: der Christ und das Böse, der Sinn des Leids, Möglichkeit und Unmöglichkeit der Freiheit, Ehe, Familie, Kindererziehung, Berufskonflikte. Dabei wurden aus dem jeweiligen Gebiet typische Fragen herausgegriffen und (meist wortwörtlich) vom Zettel verlesen. Die Antwort des Referenten wurde oft mit stürmischem Beifall bestätigt.

Hier ein paar typische Fragen: Warum hat Gott dem Menschen die Freiheit auch dort gegeben, wo er voraussah, daß sie mißbraucht werden würde? Wie weit muß der Christ der öffentlichen Lüge widerstehen? Darf ein katholischer Richter an einem Scheidungsprozeß mitwirken? Wenn ich der Jugendweihe nicht zustimme, läßt sich mein Mann von mir scheiden und bekommt vom Staat die Kinder zugesprochen; darf ich die Kinder seinem Einfluß überlassen? Verlangt unsere technisierte Lebensform nicht moderne Formen des Gebetes? Werden alleinstehende berufstätige Frauen von der Kirche nicht zu wenig berücksichtigt? Ist die Predigt nicht oft wirklichkeitsfremd? Warum wendet sich die Kirche nicht ernsthafter gegen Sensationsmache in Presse, Film und Rundfunk?

Die Forumgespräche waren durchwegs gut besucht und entwickelten sich vor einer gespannt lauschenden Zuhörerschaft. Die Antworten wurden nicht nur begeistert beklatscht, sondern oft auch sofort notiert. Auf diese Weise wurde sowohl dem Fragebedürfnis ein Ventil geöffnet, als auch ein Beispiel für Diskussionen gegeben. Für viele der Teilnehmer ist das ja die tägliche Situation, daß sie Rede und Antwort stehen müssen. So wurde denn auch mit lebhafter Zustimmung die Frage aufgeworfen: Wäre es nicht gut, dem Kirchenvolk auch sonst Gelegenheit zu geben, auf solche Weise seine Meinung zu äußern, etwa durch Fragekästen nach Predigt und Vortrag? Tatsächlich, die Redner auf Kanzeln und an Vortragspulten sollten sich diese Möglichkeit, mit den Zuhörern in ein Gespräch der Partnerschaft zu kommen, nicht entgehen lassen.

Christusstunden

Ein Experiment waren ferner die Christusstunden. Mehr und mehr gewinnen unsere Katholikentage an Frömmigkeit. Ursprünglich mehr demonstrativen Charakters (wir Katholiken sind auch da!), reiften sie allmählich

zu einer Selbstdarstellung der Kirche, und dabei mehrten sich die Elemente der Frömmigkeit, besonders dank der Teilnehmer aus dem Osten. In aller Trübsal, Angst und Not sich rasch als Brüder und Schwestern erkennend, vereinten sich die Gläubigen immer inständiger zu Gebet und Andacht. Diesmal war es von vornherein so drängend spürbar, daß man von Anfang an von einer „Wallfahrt nach Berlin" sprach. Deshalb war es naheliegend, neben den Gottesdiensten im Großformat des Stadions auch dezentralisiert in den Berliner Kirchen zu Gebetsstunden einzuladen. Gemäß dem Thema „Unser Heil der Herr", sollte es in der neuen Form von Christusstunden geschehen.

Die Stunden waren jeweils unter ein bestimmtes Schriftwort gestellt (etwa: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben"). Nicht eine Predigt wurde gehalten, sondern Betrachtungspunkte wurden vorgelegt; dann herrschte das Schweigen der Meditation. Schließlich wurde in gemeinsamen Bitten die Sorge um den heutigen Menschen zusammengefaßt. Dabei zeigte sich, daß solche stillen Stunden einem Bedürfnis entsprechen, zumal an Tagen, wo sich Veranstaltungen und Menschenmassen derart zusammenballen. Trotz der Plötzenseekundgebung und der Jugendstunde in der Waldbühne waren die 21 Kirchen überfüllt. Der Sinn der Stunden wurde allerorts sofort verstanden. Das Schweigen zwischen Abend und Nacht war von wahrnehmbarer Ergriffenheit und Frömmigkeit erfüllt. Besonders scheinen die Stunden dort gelungen zu sein, wo der Betrachtungsstoff in kleine Abschnitte geteilt worden war und jeweils gleich nach dem einzelnen Abschnitt konkrete Betrachtungshinweise zur Stille überleiteten.

Auch hier ward auf eine vorbildliche Weise geleistet, was in unseren Pfarrgemeinden Schule machen sollte; denn eine Erneuerung unserer Andachten, vor allem eine Vertiefung, ist kaum denkbar ohne den Versuch, solche meditative Stille einzuführen. „Was den Zeiten not tut, ist das Unzeitgemäße" (Joseph Bernhart). Nun, nichts ist unzeitgemäßer und darum notwendiger als dieses: daß Menschen „in seinem Namen" beisammen sind und ihn nicht nur mit ihren Bitten bestürmen, sondern in Sammlung und Schweigen auf seine so leise Stimme hören. (Allerdings wird es zweckmäßig sein, sich dazu jeweils bibel- und zeitkundige Priester von auswärts zu holen.)

Zu viel? Zu lang? Zu hoch?

Der Sinn dieses Katholikentages macht es einsichtig, daß er vier Tage in Anspruch nahm. Die Teilnehmer aus dem Osten waren für jede Stunde herzlich dankbar — wie sie ja überhaupt die Westdeutschen beschämt haben. Zwar nicht jene, die gekommen waren (besonders die Jugend war in überraschend großer Zahl erschienen). Aber hätten nicht noch mehr Erwachsene aus dem Westen kommen können, kommen müssen? Ach, die Schuld der Gleichgültigen! Die Trägheit der Satten! — Doch wird man für andere Katholikentage erwägen müssen, ob man die Veranstaltungen nicht auf zwei Tage konzentrieren sollte.

Daß diesmal die Arbeitstagung vom Katholikentag räumlich und zeitlich getrennt war, war hinsichtlich der Arbeitstagung ein Vorzug; denn so konnte sich jene in Saarbrücken ruhig auf ihre Sachgebiete konzentrieren und war nicht schon überspült von der Nervosität eines beginnenden Katholikentages. Doch auch für Berlin war die Trennung kein Nachteil. Es war durchaus genügend Prominenz anwesend. Vor allem die vielen Bischöfe wurden vom Volk mit überströmender Begeisterung begrüßt und umdrängt als die Väter der Kirche.

Aber die Reden! Hat es sich noch immer nicht genug herumgesprochen: was nach 60 Minuten Redezeit gesagt wird, ist nicht nur vergeblich, sondern schädlich, besonders wenn eine drückend schwüle Atmosphäre den Raum erfüllt und kurze, unbequeme Nächte, anstrengende Gottesdienste, lange Anmarschwege oder Fahrten in überfüllten Verkehrsmitteln vorausgegangen sind. Und erst gar, wenn die Rede ein fremdwörterreiches, akademisches Niveau pflegt! Das Volk läßt so etwas über sich ergehen. Aber, bei allem guten Willen: es schaltet ab. Und darin hat es ja Übung. Schade! Schade!

Was von Katholikentag zu Katholikentag mit steigender Energie verlangt wurde, muß auch diesmal mit Nachdruck gesagt werden: Wir brauchen Reden, nicht Vorlesungen! Wir brauchen Redner, die das Volk verstehen und die das Volk versteht, nicht klingende Titel, nicht prunkende Würden! Es sei nicht verkannt, daß es da und dort gelungen war, packende, volksnahe, zeitverbundene Redner zu finden, die wirklich Lebenshilfe boten. Aber in Veranstaltungen, wo Zehntausende lauschen, dürften eben *nur* solche ans Mikrophon treten, und selbst diese sollten sich kurz fassen.

Staat und Kirche in den USA

ROBERT DRINAN SJ

In ihrer Jahresbotschaft vom November 1948 nahmen die Bischöfe der USA gegen die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes vom März des gleichen Jahres Stellung, wonach der außerplanmäßige Religionsunterricht in den staatlichen Schulgebäuden verboten ist. Die zehnte Wiederkehr des außergewöhnlichen Schrittes der amerikanischen Bischöfe gegen eine bis dahin ebenso außergewöhnliche Entscheidung des höchsten Gerichtshofes der USA bietet eine willkommene Gelegenheit zu einem Überblick über das Verhältnis von Staat und Kirche, wie es sich nach dem Gesetz und in der öffentlichen Meinung darstellt. Man versteht das Problem, das in Amerika mehr und mehr diskutiert wird, nur auf dem Hintergrund der traditionellen freundschaftlichen und harmonischen Beziehung zwischen Staat und Kirche.

Der erste Gesetzesantrag

Als die Vertreter der ursprünglichen dreizehn Kolonien, aus denen Amerika vor der Unabhängigkeitserklärung bestand, 1789 zusammenkamen, um eine Verfassung für den neuen Bundesstaat auszuarbeiten, stand im Entwurf nur ein Satz über die Religion. Es wurde lediglich bestimmt, daß von keinem gewählten oder ernannten Amtsträger der amerikanischen Nation je der Ausweis für seine Religionszugehörigkeit verlangt werden solle. Damals hatten viele der Kolonien ihr gesetzlich eingeführtes Bekenntnis, und man war der Meinung, daß sich die Bundesregierung nicht um die religiöse Frage kümmern solle.

Die dreizehn Kolonien oder Staaten ließen es jedoch nicht dabei bewenden; sie setzten vielmehr die Annahme von Grundrechten durch, deren erstes festsetzte, daß „der Kongreß kein Gesetz zur Errichtung einer Staatsreligion oder gegen die freie Ausübung der Religion erlassen solle". Es war die eindeutige Absicht jener Männer, die diese erste Novelle zur Bundesverfassung ausarbeiteten und unterschrieben, daß die Bundesregierung keiner der religiösen Gemeinschaften irgendeine Vorschrift machen könne. So legte man diese Novelle in den ersten 150 Jahren der USA auch aus. Die Bundesregierung hatte zu allen Religionsgemeinschaften ein freundschaftliches Verhältnis; sie kam für die Armeegeistlichen auf, gewährte den religiösen Anstalten Steuerermäßigung und befreite die Seminaristen, Ordensleute und Priester vom Militärdienst. Aber sowohl die Bundesregierung wie auch der Oberste Gerichtshof hüteten sich, irgendeine politische Entscheidung in Fragen der Erziehung oder in ähnlichen Angelegenheiten zu fällen.

Nach dem 2. Weltkrieg brachten jedoch drei Entscheidungen des höchsten amerikanischen Gerichtshofes die Bundesregierung in ein ganz neues Verhältnis zu den religiösen Bekenntnissen. Die erste Entscheidung befaßte sich mit der freien Omnibusfahrt für katholische Kinder, die katholische Schulen besuchen, die beiden anderen betrafen die von der Verfassung gesetzten Grenzen für die religiöse Erziehung im staatlichen Schulwesen Amerikas.

Es war 1946 in einer kleinen Stadt in New Jersey. Diese hatte keine eigene High School. So mußte man alle Schüler in die nächste größere Stadt schikken. Diejenigen, die die staatlichen Schulen besuchten, waren vom Schulgeld befreit und hatten freie Omnibusfahrt. Die katholischen Eltern baten, daß ihre Kinder ebenfalls umsonst zur katholischen Schule in die nächste Stadt befördert würden. Die Stadtverwaltung war damit einverstanden und schoß eine kleine Summe für die Freifahrt dieser Kinder zu. Ein Bürger der Stadt jedoch, namens Everson, protestierte gegen diese Unterstützung der katholischen Kinder, da seiner Meinung nach der Staat von der Verfassung her den katholischen Kindern keine wie immer geartete Hilfe geben sollte noch konnte. Mr. Everson brachte seinen Protest vor das Gericht, und er bekam ganz wider Erwarten Recht vor dem höchsten Gerichtshof des Staates, dem Obersten Gerichtshof in Washington. Bis dahin waren Busfahrten und Hilfen

ähnlicher Art für katholische Kinder an katholischen Schulen immer frei gewesen, und noch 1930 hatte eine Entscheidung des Obersten Gerichts es gestattet, daß in zwei Staaten katholische Kinder an katholischen Schulen auch die Schulbücher umsonst erhielten. Mit einer knappen Mehrheit von fünf zu vier Stimmen erlaubte der neunköpfige Gerichtshof zwar die Freifahrt der katholischen Kinder von New Jersey, aber er sprach einige Grundsätze aus, die in der amerikanischen Rechtssprechung neu waren und die, wie es scheint, die Beziehungen zwischen Staat und Kirche wesentlich verändern.

Der Oberste Gerichtshof stellte in seiner Entscheidung fest, daß die Trennung von Staat und Kirche streng eingehalten werden müsse und daß die Regierung weder einer einzelnen Religionsgemeinschaft im besonderen noch allen zusammen irgendeine Unterstützung angedeihen lassen dürfe, und zwar nicht einmal in dem Fall, daß alle gleich behandelt würden. Daß die Religionsgemeinschaften überhaupt nicht unterstützt werden dürften, ist neu in der amerikanischen Rechtssprechung; denn bis zum Jahr 1947 waren sowohl die Bundesregierung wie die Regierungen der einzelnen Staaten wohlwollende Partner der Religionsgemeinschaften. Zwar hatten die katholischen Schulen noch nie irgendeine Unterstützung von seiten der einzelnen Staaten erhalten, aber es gab auch keine höchstgerichtliche Entscheidung, wonach eine solche Unterstützung die Bundesverfassung verletze und gegen die oben erwähnte Novelle sei, die es der Bundesregierung verbiete, irgendein Gesetz in betreff einer Staatsreligion einzubringen.

Die Entscheidung im Fall Everson erregte allenthalben Widerspruch. Viele sahen sofort, daß nach den vom Obersten Gericht ausgesprochenen Grundsätzen die freien Omnibusfahrten, die der Gerichtshof mit der knappsten der möglichen Mehrheiten zugunsten der Kinder, nicht jedoch der konfessionellen Schulen erlaubt hatte, eigentlich gegen das Gesetz verstießen. Andere waren der Ansicht, daß der Oberste Gerichtshof mit seiner Entscheidung, es dürfe überhaupt keine Religionsgemeinschaft unterstützt werden, in Wirklichkeit die Säkularisierung zum gesetzlich eingeführten „Bekenntnis" gemacht habe. Andere wieder meinten, nun werde die katholische Kirche, nachdem sie einmal ein Zugeständnis in der Frage der freien Omnibusfahrten erlangt habe, noch größere Unterstützung für ihr immer größer werdendes Schulsystem fordern.

Diese letztgenannte Gruppe schloß sich wenige Monate nach der Entscheidung des Gerichtshofes zu einer Organisation zur Trennung von Kirche und Staat zusammen, POAU (Protestants and Other Americans United). Diese Gruppe, die über große finanzielle und publizistische Mittel verfügt, verbreitete überall im Land das Gerücht, die katholische Kirche wolle die Trennung von Kirche und Staat beseitigen, um daraus Vorteil für sich zu schlagen. Diese Organisation existiert noch heute und obwohl sie immer mehr und mehr an Ansehen verloren hat, weil sowohl führende Katholiken wie Nicht-Katholiken gegen sie Stellung nahmen, hat sie doch noch Einfluß in weiten Kreisen. Es ist schon so, wie Prof. Schlesinger von der Harvard-Universität

einmal sagte: das hartnäckigste Vorurteil, unter dem die Amerikaner leiden, ist ihre Einstellung gegenüber dem Katholizismus.

Der außerplanmäßige Religionsunterricht

Während noch der Streit um den Fall Everson tobte, entstand eine neue Auseinandersetzung über die Rechtmäßigkeit des Religionsunterrichts als Sonderfach in der sogenannten „released-time" oder „dismissed-time". Man versteht darunter eine Regelung, nach der etwa 3—4 Millionen Schüler der staatlichen Schulen in einer Stunde, in der sie normalen Unterricht hätten, statt dessen Religionsunterricht erhalten. Diese Regelung besteht etwa seit 1900 und ist protestantischen Ursprungs. Sie war gegen die Verweltlichung der staatlichen Schulen gerichtet, an denen kein Religionsunterricht gegeben wurde. Eltern und Lehrer arbeiteten bei dieser Regelung Hand in Hand. Gab es eine Schwierigkeit vor 1948, so hatten die Gerichte jeweils zugunsten dieser Regelung entschieden, so daß jene Schüler, deren Eltern damit einverstanden waren, ein oder zweimal in der Woche den Religionsunterricht besuchen konnten.

Kurze Zeit nach dem Fall Everson nahm der Oberste Gerichtshof auf eine Klage aus dem Staat Illinois auch zu dieser Regelung Stellung. Eine Mutter, sie hieß Vashti McCollum, weigerte sich, ihr volksschulpflichtiges Kind in diesen Religionsunterricht zu schicken. Das war ihr gutes Recht, und niemand konnte sie von Gesetz wegen zwingen, ihrem Kind eine religiöse Ausbildung zu geben. Aber Mrs. McCollum war damit nicht zufrieden. Sie stellte sich auf den Standpunkt, daß keine von Steuern unterhaltene Einrichtung für sektiererische Zwecke verwandt werden dürfe und daß deswegen an den staatlichen Schulen gemäß der Verfassung kein Religionsunterricht stattfinden dürfe. Der höchste Gerichtshof des Staates Illinois verwarf die Klage, jedoch der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten entschied am 8. März 1948 mit einer überraschenden Mehrheit von 8 zu 1 Stimmen, daß keine staatliche Schulbehörde irgendeine religiöse Unterweisung in den staatlichen Schulgebäuden erlauben dürfe.

Der Oberste Gerichtshof wandte auf den Fall McCollum nur jene Grundsätze an, die er 13 Monate vorher im Fall Everson aufgestellt hatte. Er hatte damals entschieden, die Regierung dürfe kein einziges Bekenntnis unterstützen und dementsprechend dürften die staatlichen Schulen keinen Religionsunterricht in ihren Gebäuden halten lassen, die ja von den staatlichen Steuergeldern unterhalten werden. Richter Reed, der als einziger anderer Meinung war, hob hervor, daß sich die Entscheidung gegen eine Gewohnheit von eineinhalb Jahrhunderten richte und daß sie die Ungläubigen vor den Gläubigen bevorzuge.

Proteste gegen die Entscheidung im Fall McCollum kamen sehr bald. Die religiös eingestellten Lehrer, die den außerplanmäßigen Religionsunterricht befürworteten, waren der Ansicht, der Gerichtshof sei zu weit gegangen, und

auch die Protestanten, bei weitem jedoch nicht alle, vertraten die Meinung, der Gerichtshof habe sich zur Philosophie der Säkularisierung bekannt. Die American Bar Association, die Organisation der amerikanischen Juristen, nahm gegen den Entscheid Stellung, und die amerikanischen Bischöfe erließen den erwähnten Protest, worin sie erklärten, die Entscheidung sei gegen jegliche Vernunft, gegen das Gesetz und gegen die Geschichte. Sie forderten alle amerikanischen Bürger, vor allem die Juristen auf, mit Geduld und Ausdauer auf die Aufhebung des Gerichtsspruches hinzuarbeiten.

Die Entscheidung im Fall McCollum hielt die Direktoren der staatlichen Schulen ab, sich weiterhin für irgendetwas einzusetzen, was mit dem außerplanmäßigen Unterricht zu tun hatte. Zwar hatte die Entscheidung nur festgestellt, daß lediglich der innerhalb des normalen Schulprogramms durchgeführte Religionsunterricht gegen das Gesetz der Trennung von Staat und Kirche sei, aber man war doch weithin der Meinung, daß damit jegliche religiöse Erziehung an den staatlichen Schulen für unerlaubt erklärt wurde. Nach 1948 nahm deswegen die Bewegung, die sich für den Religionsunterricht als Sonderfach einsetzte, etwas ab; nichtsdestoweniger sind die Bestrebungen, den Religionsunterricht als ordentliches Pflichtfach an den staatlichen Schulen einzuführen nach wie vor außerordentlich lebendig.

Die Entscheidung im Fall McCollum wie die im Fall Everson stellte den Grundsatz auf, die Regierung dürfe überhaupt keine Religionsgesellschaft unterstützen, auch wenn sie alle gleich behandle. Die Entscheidung wurde jedoch nicht sofort durchgeführt. So wurde auch die herkömmliche Zusammenarbeit von Regierung und Religionsgemeinschaften nicht aufgegeben. So sind z. B. in allen Staaten die kirchlichen Einrichtungen von der Grund- und Einkommensteuer befreit, und auf Grund des Gesetzes zur Ausbildung der Teilnehmer am Weltkrieg und Koreafeldzug erhalten auch die kirchlichen Universitäten Unterstützung für diese ehemaligen Soldaten. Ebenso haben auch auf Grund eines nach dem Krieg erlassenen Bundesgesetzes zur Errichtung neuer Krankenhäuser die 1200 katholischen eine wesentliche Hilfe zu ihrer Modernisierung erhalten.

Man hat die Beziehung von Staat und Kirche in den USA ganz richtig mit dem Ausdruck Symbiose bezeichnet, als das Zusammenleben von zwei unabhängigen, aber aufeinander bezogenen Wesen, deren Koexistenz für jeden von beiden von Vorteil ist. Die Entscheidung im Fall McCollum mit ihrer aus der Luft gegriffenen Erklärung, daß sich die Regierung der Religion gegenüber absolut neutral verhalten müsse, konnte die lange Tradition der Zusammenarbeit und Harmonie zwischen Staat und Kirche nicht zerstören. Es war daher nicht allzu überraschend, als 1952 diese Entscheidung durch eine neue Stellungnahme des Obersten Gerichtshofes, der dritten, die sich auf das Verhältnis von Staat und Kirche bezieht, etwas gemildert wurde.

Nach der Entscheidung im Fall McCollum bestanden viele Direktoren der staatlichen Schulen darauf, daß der Religionsunterricht als Sonderprogramm nicht mehr in den staatlichen Schulen stattfinden dürfe; kein von staatlichen

Steuergeldern unterhaltenes Gebäude sollte für den Religionsunterricht benutzt werden. Da erhob ein gewisser Zorach im Staat New York eine neue Klage: schon die geringste Zusammenarbeit zwischen den Schulbehörden und den Kirchen zur Regelung eines außerhalb der Schule stattfindenden Religionsunterrichts sei gegen die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes in Sachen McCollum. Er brachte seine Klage vor den Obersten Gerichtshof, und dieser umschrieb nun näher seine Entscheidung vom Jahre 1948. Danach verletzt die Mithilfe der Schulbehörden am Religionsunterricht für Schüler der staatlichen Schulen keineswegs die Verfassung. Die Entscheidung wurde mit einer Mehrheit von 6 zu 3 gefällt, wobei die Minderheit die Ansicht vertrat, daß jegliche Zusammenarbeit von Schulbehörden mit kirchlichen Stellen gegen den Geist der staatlichen Schulerziehung und deswegen ungesetzmäßig sei.

Bei dieser Auseinandersetzung legte Richter Douglas, der die Meinung der Mehrheit vertrat, einige Grundsätze nieder, die zwar nicht gänzlich befriedigen, die aber doch anerkennen, daß Amerika ein Staat sei, der auf dem Glauben an die Vorsehung Gottes aufgebaut sei. Richter Douglas schrieb: „Wir sind ein religiöses Volk, dessen Einrichtungen ein höchstes Wesen voraussetzen." Er fügte hinzu, der Staat folge der besten amerikanischen Tradition, wenn er zur Religion anhalte. Der Oberste Gerichtshof stellte allerdings ausdrücklich fest, daß seine Entscheidung im Fall McCollum nicht überholt sei. Das ist vermutlich auch heute noch der Fall, denn eine weitere Entscheidung ist nicht ergangen.

Die Haltung der Katholiken

Die katholischen Schulen erhalten in keinem Staat irgendeine Hilfe von seiten der Regierung. Mit um so größerer Aufmerksamkeit haben die Katholiken die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Staat und Kirche in den Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes verfolgt, da sie von ausschlaggebender Bedeutung für die Zukunft der katholischen Kirche in Amerika sein können. Die Entscheidungen im Fall Everson und MacCollum sind zusammen mit anderen Faktoren daran schuld, daß in all den Gesetzesvorschlägen, die eine Bundeshilfe für die staatlichen Schulen vorsahen, die katholischen Schulen einfach übergangen wurden. Weiterhin ist es keineswegs sicher, ob eine allgemeine Unterstützung des Bundes für die Schulen den katholischen Schulen wenigstens die sogenannte Rahmen-Unterstützung (freie Busfahrt, Gesundheitsfürsorge usw.) zuteil werden ließe.

In der Frage, ob die katholische Kirche Hilfe für ihre Schulen anstreben solle oder nicht, gibt es keinen sogenannten „katholischen Standpunkt". Klar ist nur die Tatsache, daß die erheblichen Unterhaltskosten, die die Kirche und die katholischen Eltern für die katholischen Schulen aufbringen müssen, heroische Opfer verlangen, wenn sie durchgehalten werden sollen. Heute besuchen rund 12% aller Kinder, über 4 Millionen, die katholischen Schulen

aller Gattungen, die ihr Entstehen und ihren Bestand allein der Hochherzigkeit der Katholiken verdanken. Diese Schulen sind von den Steuern befreit. Vor allem aber haben sie eine lebendige Dotation von etwa 150000 Ordensleuten, Männern und Frauen, die wegen ihres Armutsgelübdes kein Geld erhalten. Ein bekannter amerikanischer Geschichtler hat gesagt, das katholische amerikanische Schulsystem habe nicht seinesgleichen in der Geschichte der Kirche.

Die Verfassung verbürgt den Bestand der katholischen und der übrigen privaten und sonstigen konfessionellen Schulen. 1925 entschied der Oberste Gerichtshof einstimmig, daß kein Staat darauf bestehen könne, daß alle Kinder die staatlichen Schulen besuchten. Er erklärte, daß „das Kind nicht ein Geschöpf des Staates sei", sondern daß die Eltern ein ursprünglicheres Recht an der Erziehung ihres Kindes hätten und es nach ihren Wünschen erziehen könnten. Es ist bemerkenswert, daß Pius XI. in seiner Enzyklika *Divini illius Magistri* (1930, AAS 22 [1930] 61) wörtlich die Ausführungen des Obersten Gerichtshofs der USA zitiert, mit denen sich dieser auf die Seite des Elternrechts stellte.

Bei den Katholiken bestehen zwei Meinungen über die Möglichkeit und Ratsamkeit einer staatlichen Hilfe für die Schulen. Die erste geht dahin, daß eine staatliche Hilfe unannehmbar sei, während die zweite die heutigen Zustände für rechtswidrig ansieht.

Diejenigen, die das Fehlen der staatlichen Hilfe für die katholischen Schulen für einen geheimen Segen halten, sehen in der Hochherzigkeit der amerikanischen Katholiken, mit der sie, und zwar auf Grund der Beschlüsse des Konzils von Baltimore, in jeder Pfarrei für den Unterhalt ihrer Schulen eintreten, den Grund für das erstaunliche Wachstum der Kirche in Amerika. Sie weisen darauf hin, daß ein Viertel aller Jesuiten, ein Fünftel aller Dominikaner und die Hälfte aller Trappisten heute in den USA leben. Dies sei dem Opfergeist der amerikanischen Katholiken zu danken, die ihre Schulen aus eigenen Mitteln unterstützten, obwohl sie überdies auch Steuern für die Staatsschulen zahlen müßten, in die sie ihre Kinder nicht schicken können. Auch weisen sie auf die drohende staatliche Aufsicht hin, die mit der staatlichen Unterstützung gegeben sei.

Eine immer größere Zahl von Katholiken meint dagegen, daß die Katholiken ein Recht auf staatliche Hilfe hätten, ja daß sie sogar die Pflicht hätten, sie zu verlangen. Sie stützen sich dabei auf das Grundrecht der Eltern, das in der amerikanischen Verfassung anerkannt ist, jene Schulart für ihre Kinder zu wählen, die sie wünschen. Wenn es das Recht gibt, anerkannte Schulen zu errichten, dann scheint daraus das Recht auf eine entsprechende Hilfe zu folgen. Die Katholiken, die so argumentieren, sind weder organisiert noch sprechen sie es klar aus, sie bilden aber doch eine mächtige Gruppe.

Man kann in der Tat viele Argumente für eine staatliche Hilfe der konfessionellen Schulen ins Feld führen. Das erste: diese Schulen haben eine öffentliche Aufgabe in den Vereinigten Staaten. Jedes Jahr ersparen sie den

Steuerzahlern viele Millionen Dollars. Weiter, wenn der Staat den weltlichen Lehrkräften an katholischen Schulen kein Entgelt zahlt, kann man dann nicht mit Recht sagen, daß das Elternrecht nur ein Recht auf Opfer sei, und kommt eine solche Sachlage nicht einer Verweigerung der religiösen Freiheit gleich? Außerdem haben viele westliche Demokratien, die eine ähnliche pluralistische Kultur wie Amerika aufweisen, die konfessionellen Schulen tatkräftig unterstützt, so England, Schottland, Holland und Canada. Sollen die echten Gewissensbedenken einer starken Minderheit einem absoluten Prinzip geopfert werden wie dem der Trennung von Staat und Kirche? Richter Douglas schrieb in seiner Stellungnahme zum Fall Zorach, daß die erste Novelle zur Bundesverfassung keineswegs unter allen Umständen die Trennung von Staat und Kirche vorsehe.

So zwingend diese Argumente zugunsten einer Hilfe für die konfessionellen Schulen sprechen, so scheint außerhalb der Kirche keine Geneigtheit dafür zu bestehen. Die Gesetze vieler Staaten, wie sie im vergangenen Jahrhundert erlassen wurden, als die neuen katholischen Minderheiten mit ihren Pfarrschulen begannen, verbieten ausdrücklich irgendwelche Hilfe ganz gleich für welche Bekenntnisschulen. Dazu kommt, daß der Oberste Gerichtshof innerhalb eines Jahrzehnts dreimal entschieden hat, die Regierung dürfe keine Religionsgemeinschaft unterstützen. Das allein sind schon zwei ernste Hindernisse für eine staatliche Hilfeleistung an die Privatschulen. Die Schwierigkeit wird noch größer, weil die einzigen Privatschulen von irgendwelcher Bedeutung praktisch die katholischen sind. Die protestantischen und jüdischen Schulen sind im Vergleich mit ihnen unbedeutend. Wenn katholische Eltern oder katholische Publizisten für die staatliche Unterstützung der Privatschulen eintreten, dann setzen sie sich unweigerlich dem Vorwurf aus, sich für die eigene Sache und um persönlicher Vorteile willen einzusetzen.

Angesichts der schwierigen Lage, in die augenblicklich die ganze Angelegenheit der Privatschulen in den USA geraten ist, versuchen die Katholiken einfach weiterhin das Ideal des vergangenen Jahrhunderts zu verwirklichen: 'Jedes katholische Kind in eine katholische Schule'. Heute besuchen 60% aller katholischen Kinder eine katholische Volksschule, 30% eine Höhere Schule und ein Drittel katholische Universitäten und Colleges. Mehr als die Hälfte aller katholischen Kinder jedoch hat niemals ihre Ausbildung an irgendeiner katholischen Schule erhalten. Ob der Ausbau des katholischen Schulwesens mit der Geburtenzunahme bei den Katholiken Schritt halten kann, läßt sich schwer voraussagen. Im vergangenen Jahr wurden 29% aller in den USA geborenen Kinder katholisch getauft. Diese große Zahl (sie ist zum Teil dem Umstand zu verdanken, daß jede dritte katholische Ehe eine Mischehe ist) läßt die Ansicht aufkommen, daß die katholischen Schulen schon viel erreicht haben, wenn sie weiterhin wie bisher die Hälfte aller katholischen Kinder erziehen können. Die katholischen Volksschulen sind fast belagert von einem Heer von Zugängen aus den immer größer werdenden Familien der Nach-

kriegszeit. Es gibt heute 5,6 Millionen katholische Kinder unter fünf Jahren.

Obwohl es die katholischen Stellen schmerzlich empfinden, daß nur etwa die Hälfte der katholischen Kinder katholische Schulen besuchen kann, so läßt sich doch kein Druck auf die Regierung wegen finanzieller Beihilfe ausüben. Aber die katholischen Eltern fühlen mehr und mehr eine Bitterkeit aufsteigen, weil sie für die katholische Erziehung ihrer Kinder immer größere Opfer aufbringen müssen. Die finanzielle Belastung wird noch steigen, je mehr weltliche Lehrer an den Privatschulen angestellt werden müssen. Außerdem wird auch die wissenschaftliche Ausstattung der Höheren Schulen neue Forderungen an die Opferbereitschaft der Eltern stellen.

Gegen die Unterstützung der katholischen Schulen erheben sich aus vielen Lagern Stimmen. Eine der streitbarsten in dieser Hinsicht kommt von der Gruppe rein innerweltlich denkender Kreise, die die staatliche Schule als einigendes Band für die Nation betrachten. Ein Professor einer staatlichen Universität verstieg sich vor kurzem zu der Behauptung, jeder amerikanische Student müsse vier Jahre seiner akademischen Ausbildung an einer staatlichen Schule verbringen. Damit war natürlich indirekt gesagt, die katholischen Schulen seien nicht ganz das, was Amerika brauche. Die Empörung über eine solche Behauptung war groß.

Wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß in nächster Zukunft die katholischen Privatschulen irgendeine staatliche Hilfe erlangen, so kann doch mit Sicherheit gesagt werden, daß sie sich weiterhin gut entwickeln werden. Man ist mit den staatlichen Schulen nicht mehr zufrieden, weil sie nicht nur die sittliche und moralische Bildung, sondern auch die wissenschaftliche vernachlässigen. Früher galt es für unschicklich, die staatlichen Schulen zu kritisieren, heute spricht man allenthalben von den Grenzen der staatlich unterhaltenen Schulen.

Diese Unzufriedenheit wird den Katholiken helfen, manche Mißverständnisse über Wesen und Ziele der katholischen Schule aus dem Weg zu räumen. Aber auch wenn das Verständnis dafür in ganz Amerika wächst und auch wenn sich die Kirche eines Ansehens wie nie zuvor erfreut, so steht ihr doch eine gewaltige Anstrengung für den Unterhalt ihrer Schulen bevor. Die letzten zehn Jahre mit den drei Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes werden in die Geschichte des katholischen Schulwesens Amerikas als der große Wendepunkt eingehen. Man kann nur hoffen, daß dieses Jahrzehnt irgendwie in Gottes Vorsehung zum Segen für die katholischen Schulen Amerikas werde und nicht ihr Grabgeläute sei.

Recht als Maß der Macht

ARTHUR KAUFMANN

I

Wir Menschen um die Mitte des 20. Jahrhunderts werden in zunehmendem Maß von dem Bewußtsein erfüllt, daß wir in einer *Zeitenwende* leben. Wer ein geübtes Auge für die Symptome geistesgeschichtlicher Entwicklungen hat, kann die Anzeichen nicht übersehen, die das Ende der Neuzeit und das Heraufkommen eines neuen, noch namenlosen vierten Zeitalters ankündigen[2]. Historische Vergleiche zeigen die strukturelle Gleichartigkeit unserer heutigen geistigen Situation mit derjenigen früherer Zeitenwenden. Dasselbe Daseinsgefühl, das die Menschen zu Beginn von Altertum, Mittelalter und Neuzeit beherrscht hat, ist auch für uns charakteristisch: das Gefühl der Ungesichertheit und des Bedrohtseins und jene ganz eigenartige Verfassung, die Hegel — und dann vor allem Marx — als die Selbstentfremdung, das Außersich-sein des Menschen bezeichnet haben. Unsere zeitgenössische Philosophie, die eben diesem Erlebnis der Ungeborgenheit und Entfremdung ihren Ursprung verdankt, die Existenzphilosophie, ist auch nur dem Namen nach neu; der Sache nach ist sie die typische Philosophie sich im Umbruch befindlicher Zeiten. So ist auch erklärlich, warum man heute gerade für die Philosophen der Vorsokratik und für Augustinus und Pascal wieder ein neues, vertieftes Verständnis gewonnen hat.

In solcher Lage drängt sich die Frage nach dem Kommenden besonders nachdrücklich auf. Meist sind die Prognosen, die dem von Nietzsche inaugurierten „vierten Menschen“[3] gestellt werden, düster, ja niederschmetternd: er werde der Mensch des Zeitalters der Massen und einer vollkommen technisierten Welt sein, der Mensch, dessen ganzes Sinnen und Denken sich auf das Berechenbare, das Stofflich-Quantitative, das Vordergründig-Nützliche richtet, der Mensch ohne geistige und moralische Inhalte, kurz: der Mensch ohne eigentlich menschliche Kultur. Aber ist diese Darstellung zwingend, auch nur überzeugend? Bewegt sich das Denken hier nicht noch ganz in den Kategorien der Neuzeit, stellt man sich hier nicht die Entwicklung, die mit Descartes begann, als bis zum Äußersten fortgesetzt und gesteigert vor, statt daß man von der Voraussetzung einer wirklichen Wende ausgeht und der Möglichkeit eines neuen Welt- und Daseinsverständnisses Raum gibt? Gewiß wird die Zukunft im Zeichen des Massenmenschen stehen, und gewiß wäre es romantisch und sogar falsch, zu glauben, das Heil liege im Abwerfen

---

[1] Meditationen über das Buch von *René Marcic*, Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat; Recht als Maß der Macht; Gedanken über den demokratischen Rechts- und Sozialstaat. Wien 1957, Springer-Verlag, XV u. 548 S. —

[2] Siehe dazu *R. Guardini*, Das Ende der Neuzeit, Würzburg ^{5}1954.

[3] Vgl. auch *Alfred Weber*, Der dritte oder der vierte Mensch; Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München 1953.

der Technik und in der Rückkehr zum Zustand der vortechnischen Epochen. Aber weder die Masse noch die Technik bedeuten als solche eine ethische und kulturelle Zerfallserscheinung, sie sind vielmehr gegebene soziologische Tatbestände, die sich der Mensch im Guten wie im Bösen dienstbar machen kann. „Die gleiche Masse", sagt Romano Guardini[4], „welche die Gefahr der absoluten Beherrschbarkeit und Verwendbarkeit in sich trägt, hat auch die Chance zur vollen Mündigkeit der Person in sich." Entsprechendes gilt für die Technik. Wir Heutigen haben nur den Umgang mit ihr noch nicht gelernt, wir haben ihr noch nicht den rechten Platz in unserer Welt angewiesen, sie ist für uns noch immer wie ein neues Spielzeug, das ohne vernünftigen Plan auf seine sämtlichen Möglichkeiten ausprobiert werden muß[5]. Wenn aber einmal der Mensch Distanz zur Technik gewonnen und die Kunst gelernt hat, sie nur als Mittel zu sinnvollen Zielen zu benutzen, dann mag es wohl dahin kommen, daß sie ihm nicht nur ein gesteigertes materielles Behagen sichert, sondern ihn zugleich auch frei macht für seine eigentlich menschlichen Belange und Aufgaben, für seine geistigen Strebungen, bei denen ihn keine Maschine und kein Automat jemals wird einholen und ersetzen können. Für die Prognose des Kommenden ist nicht wichtig, welche Apparate noch erfunden werden — „es kommt darauf an, welche Art von Menschen in Zukunft leben werden"[6].

Die Gegenwartslage freilich gibt genug Anlaß zu ernster Besorgnis. Man kann zweifeln, ob es je eine größere Gefährdung aller Werte gegeben hat, als wir sie derzeit erleben. Indessen gilt auch das Wort Hölderlins: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch." Schon dadurch, daß man heute gezwungen ist, über die Technik nachzudenken und die Frage nach ihrem Wesen zu stellen, geschieht etwas, was das Nur-Technische transzendiert und zu seiner Überwindung beiträgt[7]. Gerade die gefährliche Bedrohung unseres gesamten geistigen Lebens und das Gefühl einer ungeheuren Preisgegebenheit und Verlorenheit nötigen viele wieder zur Besinnung und lassen sie nach neuen Ufern suchen. Die *Existenzphilosophie,* die den Menschen aufruft, dem Fluchtversuch in die Uneigentlichkeit des bloßen Dahinvegetierens standzuhalten und in der eigenen Person, in der äußersten Subjektivität und Isoliertheit Halt zu gewinnen, führt entweder, wie bei Sartre, in einen ausweglosen Subjektivismus und Nihilismus; oder aber sie weist über sich selbst hinaus in einen Bereich, in dem die Fesseln der existenziellen Einsamkeit gesprengt werden, um einen tragenden Bezug zu einer Realität außerhalb ihrer zu erlangen, in einen Bereich, wo das Subjektive als solches seinshaft wird und der Mensch so im Gesamtgefüge des Seins wieder seinen angemessenen Platz findet. In der Tat läßt sich feststellen, daß einerseits der nihilistische

---

[4] *Guardini,* a.a.O. 73.

[5] Vgl. *C. F. von Weizsäcker,* Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, Göttingen 1957, 10f.

[6] *K. Jaspers,* Philosophie, Bd. II, Berlin [3]1956, 372.

[7] Vgl. hierzu *M. Heidegger,* Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 13ff., bes. 43.

Existentialismus Pariser Herkunft ständig an Bedeutung verliert und daß anderseits die nichtnihilistischen Richtungen mehr und mehr zu Haltungen tendieren, die man als Getrostheit, Hoffnung, Seinsvertrauen bezeichnen kann. Am deutlichsten ist diese Tendenz wohl in der Existenzphilosophie von Gabriel Marcel entwickelt, der in der *Hoffnung* den aus der Krise entspringenden Akt tätiger Überwindung der Versuchung zur Verzweiflung erblickt und sie darum gleichsam die Frucht und den eigentlichen Sinn der Krise nennt[8] und der von der *Treue* sagt, daß sie als die beharrliche Teilnahme an der Wirklichkeit und als der ständige Weg zur Verwirklichung der wahre Ort des Seins ist[9]. Ganz ähnlich zeigt z. B. auch Otto Friedrich Bollnow, daß die besonders bei Heidegger in den Mittelpunkt gestellte existenzielle Sorge und die aus ihr resultierende Entschlossenheit[10] die *Hoffnung* als tragenden Grund zur Voraussetzung haben, ohne die sie ins Leere stoßen müßten[11]. So ist also die Existenzphilosophie „der Ausdruck einer vorübergehenden geschichtlichen Krisensituation", sie ist „gewissermaßen das Tor, durch das allein der Weg zu einer letzten Unbedingtheit der Philosophie hindurchführt"[12], das Tor zu einer neuen umfassenden Lehre vom Sein des Seienden, die sich aber ihres Weges durch die existenzielle Krise bewußt bleiben muß, um nicht wieder in einen lebensfremden extremen Objektivismus abzusinken. Die Existenzphilosophie mag noch die Philosophie von heute sein, die Philosophie von morgen aber ist die *Ontologie*.

II

In der *Rechtswissenschaft* stehen wir heute genau der gleichen Situation gegenüber, wie wir sie vorstehend skizziert haben. Darüber kann nur der verwundert sein, der noch daran glaubt, daß die Fachwissenschaften ein isoliertes Eigenleben führen könnten, und der darum in der Rechtsphilosophie so etwas wie eine Fachphilosophie der Juristen zu erblicken geneigt ist. In Wahrheit aber stehen die elementaren Probleme der Einzelwissenschaften in einer durchgreifenden funktionalen Abhängigkeit von den großen weltanschaulichen und philosophischen Strömungen und Spannungen[13]. Wenn heute allenthalben von der Gefahr einer immer weiter um sich greifenden Technisierung unseres Lebens die Rede ist, so gilt das nicht zuletzt auch für die Welt des Rechtes und des Staates. Unsere gesellschaftlichen und staatlichen

---

[8] *G. Marcel,* Homo viator; Philosophie der Hoffnung. Übersetzt von W. Rüttenauer, Düsseldorf 1949, 28ff.

[9] *G. Marcel,* Sein und Haben. Übersetzt von E. Behler, Paderborn 1954, bes. 43ff. und 102ff.

[10] Siehe *M. Heidegger,* Sein und Zeit, Tübingen [7]1953, 180ff., 267ff., 301ff.

[11] *O. F. Bollnow,* Die Tugend der Hoffnung; Eine Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, in: Universitas 1955, 153ff.; *derselbe,* Neue Geborgenheit; Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1955.

[12] *O. F. Bollnow,* Existenzphilosophie, Stuttgart [4]1955, 128. Vgl. auch *F. Heinemann,* Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart 1954, 187ff.; *derselbe,* Jenseits des Existentialismus, Stuttgart 1957.

[13] Vgl. *E. Rothacker,* Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Bonn 1948, 109.

Verhältnisse gleichen mehr einem großen Industrieunternehmen als einer großen Familie. Die Angelegenheiten der öffentlichen Hand werden in einer ganz unpersönlichen Weise rein mechanisch, ja vielfach im wahrsten Sinn des Wortes maschinell „erledigt". Die Vorstellung, daß das Recht einer Gemeinschaft etwas ist, was organisch mit ihr wachsen muß und was man daher nicht „machen" kann, ist seit Jahrzehnten mehr und mehr im Schwinden begriffen. Die Rechtsvorschriften werden heutzutage wie industrielle Verbrauchsgüter produziert und konsumiert, und zwar in einem so ungeheuren Ausmaß, daß kein Mensch mehr diesen Prozeß überschauen kann. Unser Recht ist infolge der Maßlosigkeit der modernen Gesetzgebung zum Verzweifeln unsicher geworden — ein Hohn auf die Lehre des Rechtspositivismus, nach der die dem Gesetzgeber eingeräumte Omnipotenz gerade um der Rechtssicherheit willen erforderlich sein soll. Und das Schlimme ist, daß es heute anscheinend nicht mehr möglich ist, dieser Entwicklung Einhalt zu gebieten. Unaufhörlich wird von allen Seiten nach dem Gesetzgeber gerufen, ständig soll er neue Vorschriften erlassen, niemand gibt sich mehr mit einer einmal getroffenen Regelung zufrieden; denn es herrscht das technische Denken, und alles Technische verlangt nach äußerster Perfektion. Auch hier zeigt sich: Wir haben nicht mehr — oder besser: noch nicht — die rechte Distanz zu den Dingen, wir meinen, wir müßten alles machen, was technisch (rechtstechnisch) möglich ist, und sehen nicht, daß wir auf diese Weise die Fundamente unserer Rechtskultur untergraben. Das mechanistische Rechtsdenken[14] ist eines der ernstesten Kapitel aus der Krankheitsgeschichte unserer Zeit. So stehen wir heute mitten in einer fast ausweglos erscheinenden Krise des Rechts und des Staates[15]. Wir leben, wenn es einmal so überspitzt formuliert werden darf, nicht in einer rechtsstaatlich ausgerichteten Demokratie, sondern in einer industriemäßig organisierten Technokratie.

Diese „Technokratie" ist es, die René Marcic in seinem oben angezeigten Buch als den *„Gesetzesstaat"* bezeichnet. „Der Gesetzesstaat entspringt einer Haltung des Menschen, die man Vermessenheit, Überheblichkeit, schrankenloses Selbstbewußtsein nennt"; „der Gesetzesstaat tut so, als ob am Anfang aller Zeiten das Gesetz stünde, aber nicht nur das, sondern: als ob am Anfang, in der Mitte und am Ende, allemal und allenthalben einzig und allein das Gesetz herrschte"; „der moderne Gesetzesstaat ist der Staat ohne Maß, der ‚anmaßende Staat'"[16]. An anderer Stelle wird er auch der Staat des Rationalismus und des liberalen Positivismus genannt, der Staat, „in dem nicht mehr das Recht der Politik die Grenze setzt, sondern die Politik das Recht in Schranken hält", der Staat also, in dem die Macht dem Recht grund-

[14] Ein besonders bezeichnendes Beispiel hierfür ist die von dem angesehenen schwedischen Rechtsgelehrten *Anders Vilhelm Lundstedt* vertretene Rechtstheorie „auf realpsychologischer Grundlage", als deren wichtigste Tatbestände „Rechtsmechanismus", „Gesellschaftsmaschinerie" und „Rechtsgetriebe" genannt werden. Vgl. Die Unwissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft, Bd. I, Berlin 1932, 231ff.

[15] Vgl. *H. Jahrreiß*, Größe und Not der Gesetzgebung, Bremen 1953; abgedruckt auch in: Mensch und Staat (Vorträge und Abhandlungen), Köln 1957, 19ff.

[16] *Marcic*, a.a.O. 232, 234, 233.

sätzlich vorgeordnet ist und der daher in seiner letzten Konsequenz zur Diktatur führt[17].

Diesem Schreckbild des „Gesetzesstaates" wird das Idealbild des *„Richterstaates"* gegenübergestellt. Damit meint Marcic eine Staatsform, bei der es nicht heißt, daß alle Staatsgewalt vom Volk (vom Parlament) ausgeht. Mit aller Schärfe prangert er Rousseaus Lehre von der „volonté générale" an, da sie keine unantastbaren Grenzen für die Macht des Staates und keine Grundrechte anerkenne und deshalb „das theoretische Gerüst zum totalitären Willkürstaat" darstelle[18]. Vielmehr meint er eine Staatsform, bei der Legislative und Exekutive ihre Macht mit dem Areopag teilen müssen, mit einem obersten Staatsgerichtshof, der auf dem Boden des Grundgesetzes und des „präpositiven Rechtes" darüber wacht, „daß die Staatsgewalt die ihr durch das Recht material und formal gezogenen Grenzen nicht überschreitet und daß die die Verfassung tragenden Rechtsgrundsätze verwirklicht werden"[19]. Das Wesentliche liegt somit darin, daß eine oberste, sachlich und persönlich unabhängige, nur dem Recht — wohlgemerkt: dem *Recht* und nicht einfach dem *Gesetz* — unterworfene Gerichtsbarkeit die rechtliche Kontrolle über das gesamte öffentliche Geschehen ausübt, damit durch diese Begrenzung der staatlichen Macht die Herrschaft des Rechts zur Geltung gelange und die Freiheit und die Würde des Menschen in optimaler Weise gesichert werden[20]. Marcic nennt eine mit solchen Vollmachten ausgestattete Staats- oder Verfassungsgerichtsbarkeit geradezu „das von Staats wegen institutionell organisierte Widerstandsrecht"[21]. Wenn man es auf eine kurze Formel bringen will: Der „Richterstaat" ist der Staat, in dem das *Recht als Maß der Macht* fungiert — er ist der wahre *Rechtsstaat*.

Sucht man nach einem geschichtlichen Vorbild für diesen „Richterstaat", so findet man ihn am deutlichsten in *England* verwirklicht. Montesquieu freilich hatte einst geglaubt, seine Lehre von der Trennung und Gleichordnung der drei Staatsgewalten: Exekutive, Legislative und Gerichtsbarkeit, die für die meisten geschriebenen Verfassungen des westlichen Kontinents maßgebend wurde, just den englischen Verhältnissen ablauschen zu können, wobei er sich in Sonderheit den englischen Richter als einen reinen Urteilsautomaten, als ein „seelenloses Wesen" mit ausschließlich gesetzesanwendender, niemals rechtsschöpferischer Tätigkeit vorstellte: „la bouche, qui prononce les paroles de la loi!"[22] Einer der großen, Weltgeschichte machenden Irrtümer! Denn in Wahrheit beruht der englische Rechtsstaat von alters her gerade nicht auf strenger Gewaltenteilung, sondern auf der Eigengesetz-

[17] Ebd. 193, 284, 364. Vgl. auch S. 258: Im Gesetzesstaat herrscht die „Ansicht, daß das Gesetz beliebig sein kann".
[18] Ebd. 279 ff.
[19] Ebd. 215, 267 ff., 347 ff., 350.
[20] Vgl. ebd. 113, 257, 296 ff., 343 f., 451 f.
[21] Ebd. 344.
[22] *Charles Baron de Montesquieu,* De l'ésprit des lois (Vom Geist der Gesetze), 1748. Vollst. Neuausgabe, übers. u. eingel. von E. Forsthoff, 2 Bde., Tübingen 1951. In Auswahl übers. u. erläutert von F. A. v. d. Heydte, Berlin 1950.

lichkeit des Rechts, dem sogenannten Rule of Law, wie man diese Vorherrschaft des Rechts vor der politischen Macht nennt[23]. Es kommt nicht von ungefähr, daß die staatsrechtliche Entwicklung in England eine so ganz andere Richtung genommen hat als die des europäischen Festlandes und daß die englische Rechtswissenschaft von dem ewigen Hin und Her zwischen Naturrechtslehre und Rechtspositivismus, das die Geschichte der kontinentalen Jurisprudenz wie nichts anderes kennzeichnet, praktisch verschont geblieben ist. Das englische Common Law ist nämlich nur zum geringsten Teil geschriebenes (gesetztes) Recht — selbst eine geschriebene Verfassung gibt es nicht —, es fließt nicht aus dem „Geist der Gesetze", sondern aus der „Natur der Sache", es ist nicht abstrakte Kodifikation, sondern Fall-Recht, konkretes Richter-Recht (Case-Law, Judge-made-Law) und darum einerseits anpassungsfähig an die gegebenen Verhältnisse wie anderseits spröde gegenüber willkürlichen Eingriffen. Dem ist allerdings die Souveränität des Parlaments entgegenzustellen, aber die „Statutes", die es erläßt, waren bisher noch stets auf bloße Korrekturen und Ergänzungen des ungeschriebenen Common Law beschränkt, und sie werden von den Gerichten auch ganz im Geist des Case-Law und der sogenannten Equity, der Billigkeitsrechtsprechung des Lordkanzlers, in die im Lauf der Zeit viele naturrechtliche Gedanken eingeströmt sind, ausgelegt und angewendet. So ergibt sich also de facto ein Vorrang der rechtsprechenden Gewalt, insbesondere des „House of Lords" als des obersten Gerichts, und eben diese ausgezeichnete Stellung des Richterstandes und seine unvergleichliche korporative Autonomie sind die Grundlage des Rule of Law, des englischen Rechtsstaates. Es entspricht ganz diesem englischen Vorbild, wenn Marcic von dem „Richterstaat" — gelegentlich nennt er ihn auch den „Rechtsprechungsstaat" — sagt, daß sich in ihm demokratische Elemente mit aristokratischen (House of Lords!) verbinden[24].

III

Wo aber stehen wir? Es ist oben schon einiges gesagt worden, was darauf hinweist, daß die bei uns gegebenen staatlichen und rechtlichen Verhältnisse wesentliche Züge des „Gesetzesstaates", in dem der legislativen Gewalt eine dominierende Stellung zukommt, aufweisen. Wir bezeichnen unser System ja auch gern als eine „parlamentarische Demokratie" — man könnte es auch eine „absolute Demokratie" nennen —, während sich demgegenüber der „Richterstaat" als eine „konstitutionelle", d. h. durch bestimmte Rechtsgarantien beschränkte Demokratie darstellt[25]. Aber es wäre gewiß eine Verzerrung, wollte man die Bundesrepublik geradezu als ein Musterbeispiel des

[23] Siehe hierzu *G. Radbruch*, Der Geist des englischen Rechts, Göttingen [3]1956, bes. 23ff. Vgl. auch *Marcic*, a.a.O. 89.

[24] *Marcic*, a.a.O. 267f.

[25] Die Bezeichnung „konstitutionelle Demokratie" wird von *Marcic* auch hin und wieder gebraucht; vgl. 332, 340, 351.

„Gesetzesstaates" hinstellen. Denn es kann ja nicht übersehen werden, daß bei uns der Macht des Parlaments zwei sehr gewichtige Grenzen gesetzt sind: 1. der Bundestag darf keine Gesetze erlassen, durch die ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetastet wird (Art. 19 Abs. 2 Grundges.), und einige elementare Prinzipien unserer staatlichen Ordnung können sogar noch nicht einmal im Weg der Verfassungsänderung mit qualifizierter Mehrheit außer Kraft gesetzt werden (Art. 79 Abs. 3 Grundges.); 2. alle Gesetze, die der Bundestag erläßt, stehen unter der Kontrolle des Bundesverfassungsgerichts, das sie auf ihre Vereinbarkeit mit dem Grundgesetz, mit den allgemeinen Regeln des Völkerrechts und mit den sogenannten überpositiven Rechtsgrundsätzen, also dem Naturrecht[26], überprüft. Das sind zweifellos sehr „richterstaatliche" Elemente in unserer Verfassung, und Marcic, der die Dinge von Österreich aus betrachtet, hebt auch immer wieder die starke Stellung des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe, das an Machtbefugnissen dem Verfassungsgerichtshof in Wien um etliches überlegen ist, rühmend hervor[27].

Indessen darf man dabei eines nicht außer acht lassen, ein Umstand, der Marcic entgangen ist: die Richter des Bundesverfassungsgerichts werden von den gesetzgebenden Körperschaften gewählt, nämlich teils vom Bundestag und teils vom Bundesrat, und das ist natürlich ein Faktum, durch das wieder reichlich Wasser ins Öl gegossen wird. Zwar wird niemand dem Bundesverfassungsgericht nachsagen können, daß es bei seiner oft weit in das Gebiet des Politischen hineinragenden Tätigkeit unter dem beherrschenden Einfluß irgendeiner Machtgruppe gestanden hat. Dagegen zeigte sich von der anderen Seite sehr deutlich, wie außerordentlich gefährlich für das Ansehen eines höchsten Staatsgerichtshofs es ist, wenn seine Mitglieder parteipolitischen Erwägungen ihr Amt verdanken. Denn wir haben doch erlebt, welche Rolle die Zusammensetzung der Senate — man sprach ja schon ganz unverhohlen (um nicht zu sagen: unverfroren) von einem „schwarzen" und einem „roten" Senat — für die Spekulationen der politischen Parteien und auch der Regierung spielt, und wir mußten sehen, daß Richterstellen viele Monate lang unbesetzt blieben, nur weil sich die Parteien ihre Kandidaten gegenseitig abschossen. Ein wahrer Areopag, wie er uns vorschwebt, müßte gerade auch hinsichtlich der personellen Fragen von den anderen Staatsgewalten völlig unabhängig sein. Aber es hat nicht den Anschein, daß die Legislative auf ihre Befugnis, die Verfassungsrichter zu wählen, verzichten wird. Dagegen ist nach der bestehenden Verfassung auch schwerlich etwas einzuwenden. Denn unser Grundgesetz bekennt sich noch ausdrücklich zu dem Grundsatz der

---

[26] In diesem Sinne hat das Bundesverfassungsgericht wiederholt ausgesprochen, daß sogar eine Verfassungsnorm rechtsunwirksam sein kann — eine für einen Rechtspositivisten ganz unmögliche Konsequenz. Vgl. dazu auch *O. Bachof*, Verfassungswidrige Verfassungsnormen?, Tübingen 1951. — Allgemein zur naturrechtlichen Rechtsprechung im Nachkriegsdeutschland: *Marcic*, a.a.O. 193ff., bes. 201ff. (mit zahlreichen Belegen und Literaturhinweisen).

[27] *Marcic*, a.a.O. 336ff., 352ff. Zur Stärkung der „dritten Gewalt" in der Bundesrepublik Deutschland siehe jetzt auch *G. Dürig* im Staatslexikon der Görres-Ges., Bd. II, Freiburg [6]1958, 844f.

„absoluten Demokratie", daß alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht (Art. 20 Abs. 2)[28], und wenn das mehr sein soll als eine bloße Floskel, wird man der Volksvertretung wohl oder übel den Primat im Verhältnis nicht nur zur Regierung, sondern auch zur Gerichtsbarkeit zugestehen müssen. Man sieht hieran aber auch, welche entscheidende Bedeutung den Wahlmodalitäten für die Machtverteilung in einem Staat zukommt. Ortega y Gasset hat einmal sehr feinsinnig bemerkt: „Das Heil der Demokratien, von welchem Typus und Rang sie immer seien, hängt von einer geringfügigen technischen Einzelheit ab: vom Wahlrecht. Alles andere ist sekundär"[29].

Noch ein weiterer Umstand kommt hinzu. Auch heute noch gilt das Dogma des klassischen Gesetzespositivismus, daß — abgesehen von dem ohnehin nicht mehr sehr bedeutsamen Gewohnheitsrecht — das *Gesetz* die einzige legitime Rechtsquelle sei. Oder wie Franz Wieacker es ausdrückt: es gilt das „Rechtserzeugungsmonopol des Gesetzesstaates"[30]. Darüber darf die vielbesprochene Renaissance des Naturrechtsgedankens, die mit dem Zusammenbruch der Diktatur einsetzte und die inzwischen schon wieder merklich abgeflaut ist, nicht hinwegtäuschen. Denn das „übergesetzliche Recht" oder das „Naturrecht", das hier beschworen wird, ist ja nur als ein Recht der Ausnahmefälle gedacht, als eine ultima ratio dann, wenn „der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht' der Gerechtigkeit zu weichen hat"[31]. Dagegen hat sich der Gedanke, daß letzten Endes alles wahre Recht seinem Inhalt nach aus außer- und übergesetzlichen — Marcic spricht von „präpositiven"[32] — Quellen fließt, daß die ursprünglichste Rechtsquelle die „Natur des Menschen" und die „Natur der Sache" ist, noch nicht durchgesetzt. Vor allem herrscht immer noch die positivistische Vorstellung, daß Rechtsprechung ihrem Wesen nach reine Gesetzesanwendung sei, sich also in der Form der logischen Subsumtion eines Lebenssachverhaltes unter das in der Gesetzesnorm gegebene „hypothetische Urteil" vollziehe. Das alles zeigt an, daß das Denken bei uns noch immer primär am Gesetz und nicht am Recht orientiert ist und daß daher unsere Verhältnisse mehr dem Typus des „Gesetzesstaates" als dem des „Rechtsstaates" entsprechen.

Allein: Wir sind auf dem Wege — *„unterwegs vom Gesetzesstaat zum Richterstaat"*. Das ist Marcics Grundthese, der Leitgedanke, um den letztlich alle seine Erörterungen kreisen[33]. Marcic heißt uns hoffen. Dabei verschließt er keineswegs die Augen vor der Tatsache, daß gar manches gegen

[28] In Art. 79 Abs. 3 Grundges. ist dieser Grundsatz sogar für unabänderlich erklärt, obwohl keine Rede davon sein kann, daß es sich dabei um ein naturrechtliches Prinzip handelt!

[29] *J. Ortega y Gasset*, Der Aufstand der Massen. Ausg. Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Hamburg 1956, 117.

[30] *F. Wieacker*, Gesetz und Richterkunst, Karlsruhe 1958, 15.

[31] So die berühmte Formel von *Gustav Radbruch;* vgl. Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946); neuerdings abgedruckt in: Rechtsphilosophie, Stuttgart [5]1956, 347ff. und in: Der Mensch im Recht (Vorträge und Aufsätze), Göttingen 1957, 111ff.

[32] Vgl. *Marcic*, a.a.O. 145ff.

[33] Siehe z. B. *Marcic*, a.a.O. Vf., 200, 241, 268, 340, 351, 417.

seine These zu sprechen scheint. Er weiß, „daß man sich heute in juristischen Fachkreisen über derartige Ansätze zu einer modernen streitbaren und konstitutionellen Demokratie ... nicht immer geradezu schmeichelhaft äußert“[34]. Im Grund wenden sich fast alle gegen eine solche Machtverschiebung zugunsten der dritten Gewalt, ja selbst die Richter — und gerade sie! — wehren sich gegen den Justizstaat und zeigen kaum Neigung, sich aus der Geborgenheit eines bloßen Vollzugsorgans des Gesetzgebers aufscheuchen zu lassen. Vor allem: der Jurist von heute hat „eigentlich zum Recht kein rechtes Verhältnis“. Er bewegt sich „stilgerecht und elegant“ in den „oberen Stockwerken“, in den „formalen und technischen Regionen“. „Die Kellerräume, die den Schatz bergen ..., sind ihm nicht geheuer.“ „Vom Sollen weiß er viel, über das Sein wird weniger nachgedacht“[35].

Wie aber kommt dann Marcic zu seiner optimistischen Prognose? Nun, er sagt es nicht ausdrücklich, doch dem aufmerksamen Leser entgeht es nicht: es ist die Beobachtung, daß man die Krise, in der wir stecken, heute mehr und mehr als solche zu begreifen beginnt. Die Krise in ihrem Kern erfahren, heißt aber Kräfte zu ihrer Überwindung gewinnen, heißt zur Hoffnung kommen. Das hat uns Gabriel Marcel gelehrt. In diesem Sinn möchten wir Marcics Buch eine *Rechtsphilosophie der Hoffnung* nennen. Marcics Hauptanliegen ist: dem Leser zu zeigen, daß wir in einer Zeit der Wende, des Umbruchs, der fundamentalen Daseinsverschiebungen leben[36], damit er sehend werde für das Neue und in jene „Stimmung“ komme, „die ihn für die Frage nach dem Wesen des Rechts und nach dem Wesen des Staates öffnet“[37]. Er will sichtbar machen, daß die Denkrichtungen, in denen man heute noch vorwiegend befangen ist — Subjektivismus, Idealismus, Rationalismus, Kritizismus, Positivismus ... — in Wahrheit die Denkrichtungen von gestern, der zu Ende gehenden Neuzeit, sind, während die Zukunft unter dem Zeichen der Hinwendung zum Realen, zum Konkret-Existenziellen, zum Seinshaften steht[38]. „Der Gegenwartsphilosophie ist es eigen, daß sie zur Suche nach dem Sein aufgebrochen ist und bewußt den Charakter des Unterwegs-seins hervorkehrt.“[39]

Solche Wegweisung tut heute not. Natürlich soll das nicht heißen, daß man Marcics Deutungen immer und in jeder Hinsicht zustimmen müßte. Dem Panegyrikus, den er auf den abendländischen Geist und den abendländischen Menschen singt, wird man bei nüchterner Betrachtung schwerlich applaudieren können. Marcic versieht einfach alle positiven Kriterien — Freiheit, Personalismus, Herrschaft des Rechts, Demokratie, Toleranz — mit dem Aufdruck „made in Europe“, wie er ebenso einseitig die konträren Prädikate

---

[34] Ebd. 332.
[35] Ebd. 216f.
[36] Ebd. Der ganze erste Hauptteil des Buches handelt davon. Siehe besonders 3ff., 48ff., 76 und auch 227, 417.
[37] Ebd. 452.
[38] Ebd. 57ff., 61ff.
[39] Ebd. 76.

samt und sonders dem Osten zuschreibt[40]. Alle Maßlosigkeit sieht er im Grund als „Europawidrigkeit" an, und der maßlose Staat, der Gesetzes- oder Machtstaat, ist ihm darum gleichbedeutend mit dem Staat des Orients[41]. Aber das ist eine Schwarz-Weiß-Malerei, von der sich ein wissenschaftliches Werk fernhalten sollte. Bedenkt man, wie viele dunkle Kapitel die Geschichte des Abendlandes enthält und wie reich der Osten an Beispielen höchster Kultur ist, so muß man die Behauptung, daß vom Fortbestand der „europäischen Eigenart" die Fortsetzung der Geschichte der Menschheit abhängig sei[42], schon als sehr abwegig bezeichnen. Auch das Naturrecht ist gar nicht so ausschließlich ein Geisteskind des Abendlandes, wie das oft angenommen wird. In China zum Beispiel hat die Tang-Dynastie schon vor 1200 Jahren im Strafrecht eine ganze Reihe rechtsstaatliche und naturrechtliche Grundsätze verwirklicht[43], die sich bei uns erst in neuerer Zeit durchgesetzt haben. Es ist nicht so, daß der Osten von uns nur zu lernen hätte, er kann uns auch vieles lehren.

Man sollte auch bedenken, wie gefährlich es ist, wenn man die Dinge so hinstellt, als seien uns Freiheit, Recht und Demokratie gleichsam von der Natur geschenkt. Wenn Marcic das „Phänomen Hitler" und den „nationalsozialistischen Machtstaat" „nicht mehr als eine Verirrung, als ein Abweichen vom westlichen Wesen ..., sondern als einen orientalischen Übergriff" glaubt deuten zu müssen[44], so gibt er damit — wenn auch unfreiwillig — nur denen recht, die uns glauben machen wollen, daß Diktatur und Rechtsverkehrung nichts anderes als ein nationales Unglück darstellten, gegen das man letzten Endes wehrlos sei. In Wahrheit aber war die Tyrannis, die vor 25 Jahren bei uns errichtet wurde, gar nicht so sehr „europafremd", sondern viel eher die konsequente Folge einer 200jährigen Entwicklung[45]. In Wahrheit bedeuten Tyrannei und Perversion des Rechts keinen unabwendbaren Unglücksfall, sie sind vielmehr — in Europa genau wie anderswo — ein Dauerproblem und eine Dauergefahr für die staatliche und rechtliche Ordnung, mit denen man sich ständig auseinandersetzen, gegen die man immerzu sich wappnen muß. Gerade Marcic zeigt sehr eindrucksvoll, daß das Widerstandsrecht eine legitime Institution des Rechtsstaates ist[46] (nur im „Gesetzesstaat" stellt es einen Fremdkörper dar), aber das wäre ja doch ganz unverständlich, wenn nicht eben auch im wohlbestellten Staat das Recht immerfort durch die Macht gefährdet wäre. Darum wird es, wenn der „Richterstaat" kommen soll, nicht sowohl institutioneller Garantien als vielmehr eines innerlich gewandelten Juristenstandes bedürfen, eines Juristenstandes,

---

[40] Ebd. 4, 8f., 15, 19, 87ff., 113f., 241, 374, 451.
[41] Ebd. 9, 145, 233.
[42] Ebd. 11.
[43] Siehe hierzu *Ono*, Über das Wesen der Strafe, 1956 (japanisch). — Ich bin hier Herrn Dr. Koichi Miyazawa (Tokio) für wertvolle Hinweise zu Dank verpflichtet.
[44] *Marcic*, a.a.O. 9.
[45] Siehe hierzu *Edmund Kaufmann*, Der Weg in die neue Zeit, Mainz ²1946, 9ff.
[46] *Marcic*, a.a.O. 184ff., 244, 296ff.

der sich nicht im Sinn Montesquieus bloß als ein „Sprachrohr des Gesetzgebers" versteht, sondern der seine vornehmste Aufgabe darin erblickt, daß er in ständiger Wachbereitschaft die Herrschaft des Rechts gegenüber dem Andrängen der Macht behauptet.

IV

Das Wichtigste wird also sein, daß wir umdenken lernen. Das „Gesetz-vor-Recht-Denken" muß dem *„Recht-vor-Gesetz-Denken"* weichen[47]. Mit einer Naturrechtslehre, die nur die Ausnahmefälle der allergröbsten Auswüchse gesetzlichen Unrechts erfaßt, es im übrigen aber dabei beläßt, daß der Gesetzgeber nach seinem Gutdünken über den Inhalt der Rechtsordnung disponieren darf, ist es nicht getan. Verfehlt ist aber auch, wenn man — wie es die idealistische Naturrechtsdoktrin bis zum heutigen Tag immer wieder tut — dem „positiven Recht" ein „überpositives Naturrecht" entgegenstellt, so daß man dann also zwei Rechtsordnungen hätte, von denen die eine real, die andere ideal gelten soll und von denen man daher nie recht weiß, welche die wahrhaft gültige ist[48].

Demgegenüber ist zu betonen: Gelten kann immer nur *ein* Recht, und wenn es gelten, wenn es für uns da sein, wenn es uns etwas angehen soll, muß es *real* existieren. Mit einem Recht, das bloß eine ideale Existenz hätte, könnten wir nichts anfangen; denn „was nur idealiter existiert, existiert eben damit — streng sachlich genommen — überhaupt noch nicht."[49] Nur Realentitäten existieren wirklich, nur sie haben eine eigenständige Existenzform (existieren nicht bloß in der Vorstellung), und diese ihre Eigenständigkeit kommt dadurch zustande, daß ihr Wesensgehalt in einem körperhaften Träger fundiert, diesem gleichsam aufgeladen ist. Erst in seiner Leibhaftigkeit wird das Wesen anwesend. Die Realität der wirklichen Dinge hat also eine dipolare Struktur, sie besteht in der Bezogenheit von Essenz und Existenz, von Wesen und Dasein. Das Wesen ist nur als Existenz, und die Existenz ist nur als Wesen[50]. Das gilt auch für das Recht. Reales Recht ist die Anwesenheit von Rechtswesenheit — die Positivität von Naturrechtlichkeit. Überpositiv (oder präpositiv) ist das Rechtswesen, das aber als solches noch nicht wirklich ist; das wirkliche Recht ist notwendig positiv. Dabei darf man den Begriff „positiv" aber nicht, wie Marcic das noch tut[51], im positivistischen

---

[47] Vgl. *H. Jahrreiß*, Mensch und Staat, Köln 1957, 115ff., 123ff.

[48] Den letzten großen Versuch, ein vom positiven Recht unabhängiges Naturrechtssystem zu errichten, hat *J. Messner* unternommen: Das Naturrecht, Innsbruck [3]1958. — Auch *Marcic* ist nicht ganz von der Vorstellung eines doppelten Rechts, eines „positiven" und eines „präpositiven", frei, weshalb er gelegentlich auch von den „beiden Rechtsordnungen" spricht; vgl. 147, 153, 184, 244.

[49] *Hedwig Conrad-Martius*, Realontologie; Jahrb. f. Philosophie u. phänomenol. Forschung, 6. Bd., Halle 1923, 163.

[50] Hierzu *Hedwig Conrad-Martius*, a.a.O. 159ff.; *dieselbe*, Das Sein, München 1957, 43ff., 91ff.; *H. Krings*, Fragen und Aufgaben der Ontologie, Tübingen 1954, 17ff., 45ff., 72ff., 120ff.; *H. Meyer*, Systematische Philosophie, Bd. 2, Paderborn 1958, 100ff.

[51] *Marcic*, a.a.O. 154.

Sinne von „gesetzlich", „gesetzesförmig" verstehen; Positivität im ontologischen Sinn heißt vielmehr Anwesenheit, Leibhaftigkeit, Dasein des Rechts — anders ausgedrückt: Positivität des Rechts bedeutet ein solches Maß der Aktualisierung und Konkretisierung seines Wesens, daß wir es feststellen, handhaben, anwenden können[52]. Es gibt positives Recht, das nicht der setzenden Tätigkeit eines Subjekts entstammt: das Gewohnheitsrecht, dessen Positivität im usus continuus besteht[53], und die konkreten Naturrechtssätze, die positiv kraft ihrer Evidenz sind — und es gibt Gesetzesnormen, die wegen ihrer großen Abstraktheit und der Unbestimmtheit ihrer Grenzen im ontologischen Sinn nicht positiv genannt werden können, wobei namentlich an die Generalklauseln von „Treu und Glauben" und den „guten Sitten" zu denken ist. Gerade das Beispiel der Generalklauseln zeigt eindringlich, daß der positivistische Begriff der Positivität wissenschaftlich unbrauchbar ist. Denn Positivität soll, darüber sind sich alle einig, Rechtssicherheit verbürgen — aber niemand wird behaupten wollen, daß die Generalklauseln, wiewohl sie gesetzte Norm sind, auch sichere Norm seien; zu sicherem Recht wurden sie vielmehr erst mit ihrer Konkretisierung durch die Rechtsprechung. Und auch folgendes ist zu bedenken: wäre Positivität (als Bürge für Rechtssicherheit) gleichbedeutend mit „vom Gesetzgeber normiert", so müßte das Recht um so sicherer sein, je mehr Gesetze erlassen werden. Aber gerade das Gegenteil ist, wie wir heute erleben, der Fall[54]. Das Wort: pessimae rei publicae, plurimae leges! gilt auch in seiner Umkehrung.

Wir haben gesagt: die Realität des Rechts hat eine dipolare Struktur, sie besteht in dem dialektischen Verhältnis von Rechtswesenheit und Rechtsexistenz. Das bedeutet nach der einen Seite, daß Wesen und Existenz des Rechts *nicht identisch* sind. Diese Feststellung richtet sich sowohl gegen den Rechtspositivismus als auch gegen die rationalistische Naturrechtslehre, die beide die Struktur des Rechts monistisch bestimmen, jener, indem er die Essenz in der Existenz, diese, indem sie die Existenz in der Essenz des Rechts aufgehen läßt. Insbesondere ist damit auch die Auffassung des Idealismus, wonach das Recht eine Existenz nach Art der platonischen Ideen haben soll, abgewehrt; demgegenüber ist vor allem zu betonen, daß das Recht real immer nur als Recht einer Person existieren kann. Nach der anderen Seite bedeutet unser Realitätsbegriff aber auch, daß Positivität und Wesen des Rechts *nicht voneinander ablösbar* sind. Beide verhalten sich wie Leib und Seele, die zwar ontologisch nicht identisch (und deshalb unterscheidbar), aber doch konkret eines sind. Mit dieser Feststellung sind jene Versuche abgewiesen, die neben dem real geltenden positiven Recht noch ein ideal geltendes überpositives

---

[52] Zu diesen Fragen näher: *A. Kaufmann,* Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957, 26ff.

[53] Dagegen muß *Marcic* beim Gewohnheitsrecht in Schwierigkeiten geraten: es ist für ihn weder positives Recht noch Naturrecht, sondern „jener Punkt im Wesen des Rechts, wo die Grenzen vollends verwittern, beide Ordnungen ineinander fließen ..." (153).

[54] Darauf weist auch *Marcic,* 244f. und 441, hin.

(Wesens-) Recht begründen wollen. Es war der Fehler der neuzeitlichen Naturrechtslehre, daß sie die beiden Pole des *einen* Rechts[55], Naturrechtlichkeit und Positivität, gleichsam mit dem Skalpell voneinander getrennt und verselbständigt hat. Solange man an diesem Denken festhält, wird die Überwindung des Positivismus nicht gelingen. Ein reines „Wesensrecht", das keine reale Geltung besitzt, wird in der Wirklichkeit des Rechtslebens dem „positiven Recht" stets hoffnungslos unterlegen sein. Deshalb ist es so wichtig, daß wir „das Verhältnis des Naturrechts zum positiven Recht als ein Verhältnis nicht des *Gegen-* oder auch nur des Nebeneinander erkennen, sondern als ein Verhältnis des *In*einanderstehens, ähnlich dem Verhältnis von Seele und Leib im Menschen: Wie der ganze Mensch nur durch Seele *und* Leib bestimmt wird und der Mensch ohne Leib ebenso wenig Mensch ist wie der Mensch ohne Seele, so ist auch das *ganze* Recht Naturrecht und positives Recht zugleich"[56].

Da Wesen und Existenz des Rechts nicht identisch sind, also nicht notwendig ineinsfallen, ist es möglich, daß die richtigen Rechtsgehalte nicht im vollen Umfang, unter Umständen sogar überhaupt nicht zur Realisation gelangen. Eine als Recht ausgegebene positive Norm, ein Gesetz, kann *Un*-Recht, *Nicht*-Recht, sein. Dabei mag in Einzelfällen mitunter zweifelhaft sein, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen dem Bereich des gültigen Rechts und dem Bereich jener Gesetzesnormen, denen der Rechtscharakter abzusprechen ist. Aber diese Schwierigkeiten liegen in der polaren Natur des Rechts, in der unaufhebbaren ontologischen Differenz von Wesen und Existenz des Rechts begründet. Sie müssen daher in Kauf genommen werden. Die Auffassung, daß man mangels eines völlig sicheren Maßstabes für die Feststellung unsittlicher Gesetze anerkennen müsse, daß „auch die verwerflichste Rechtsordnung noch einen verpflichtenden Wert" habe[57], bedeutet, bei Licht besehen, die völlige Bankrotterklärung des Rechtspositivismus. Nachdem wir Zeugen eines Systems geworden sind, das sich auf Konzentrationslager und millionenfachen staatlich und gesetzlich angeordneten Mord gründete, können wir uns eine Theorie, wonach selbst eine solche Tyrannis noch verbindliche Ordnung sein soll, einfach nicht mehr erlauben.

Recht und Gesetz sind also nicht dasselbe. Sie sind aber nicht nur gelegentlich voneinander verschieden, sondern wesensmäßig. Das Gesetz ist eine allgemeine Norm für eine Vielheit *möglicher* Fälle, das Recht dagegen entscheidet eine *wirkliche* Situation im Hier und Jetzt. Schon Thomas v. Aquin hat in diesem Sinn zwischen *abstraktem Gesetz* (wozu er namentlich auch die allgemeinen Prinzipien der lex naturalis rechnet) und *konkretem Recht* (Na-

---

[55] Der Vorschlag *Marcics*, an Stelle des leider mehrdeutig gewordenen Begriffs „Naturrecht" einfach den Begriff „Recht" zu verwenden, hat vieles für sich (vgl. 125 f., 153 f.).

[56] *F. A. Frhr. v. d. Heydte*, Vom Wesen des Naturrechts, in: Arch. f. Rechts- u. Sozialphilos., 43. Bd. (1957), 220; siehe auch 224.

[57] So *H. U. Evers*, Der Richter und das unsittliche Gesetz, Berlin 1956, 141. Gegen ihn mit Recht *Marcic*, a. a. O. 244.

turrecht) unterschieden[58]. Das Gesetz entstammt dem *setzenden Willen* eines Subjekts (νόμῳ δίκαιον), das Recht indessen fließt aus der *natürlichen Ordnung* der Dinge (φύσει δίκαιον). Marcic knüpft betont an diese aristotelisch-thomistische Tradition an und weiß sie recht geschickt mit neueren ontologischen Denkversuchen zu verbinden. Allerdings orientiert er sich dabei allzu einseitig an Heidegger — Nicolai Hartmann und Max Scheler werden kaum mit einem Seitenblick gestreift —, und gewisse Vorbehalte scheinen auch insofern am Platz, als er Heideggers Seinslehre in eine manchmal nicht mehr ganz glaubwürdige Nähe zur christlichen und speziell zur katholischen Philosophie bringt[59]. Aber diese Einwände liegen mehr an der Peripherie. Im ganzen sind die Gedanken, die Marcic im zweiten Hauptteil seines Buches entwickelt, ein durchaus ernstzunehmender Beitrag zu einer ontologischen Begründung des Rechts — wohl dem aktuellsten Anliegen der heutigen Rechtsphilosophie. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Nur die zwei wichtigsten Grundgedanken seien hervorgehoben. Der erste lautet: „Der Grund des Rechts ist die *Ordnung des Seienden im ganzen.*" „Das Recht ist seiner Herkunft und seinem Wesen nach *Sein* und nicht Sollen." Es ist also, „wenn es in die Fülle seines Wesens sich entfaltet, *konkret;* die Abstraktion ist eine Wesensminderung im Recht". Oder so ausgedrückt: dem Recht eignet im Verhältnis zum Gesetz die größere „Seinsdichte"[60].

Der zweite Leitgedanke besagt: Das Recht (Naturrecht) ist in seiner Konkretheit zeit- und situationsbedingt, es ist *geschichtlich,* während das abstrakte Gesetz als solches keinen Bezug zur wirklichen Zeit hat, da es seiner Idee nach auf unbestimmte Zeit, also zeitlos, gelten will[61]. Man darf unter Geschichtlichkeit aber nicht Relativität oder gar historische Zufälligkeit verstehen; Geschichtlichkeit meint vielmehr das Geschicktsein des Wesens in das Heute und Hier, meint Konkretisierung und Besonderung der überzeitlichen Gehalte in die Zeit und die Geschichte hinein. Diese notwendige und wesenhafte Geschichtlichkeit des Rechts ist das eigentliche derzeit noch unbewältigte Problem der Rechtsontologie. Marcic unterscheidet zutreffend zwischen der Geschichtlichkeit des Seins, der Geschichtlichkeit der Offenbarung des Seins und der Geschichtlichkeit der menschlichen Erkenntnis, und er betont sehr mit Recht, daß nur die beiden letzteren Formen in Betracht kommen können, da die Annahme einer Geschichtlichkeit auch des Grundes, also des Seins selbst, zu einem heillosen Relativismus führen

[58] Dazu *A. F. Utz,* Kommentar zum 18. Bd. der von der Albertus-Magnus-Akademie herausgeg. deutsch-lat. Ausgabe der Summa theologica, Salzburg 1953, 401ff., 432ff. Auch *A. Kaufmann,* a.a.O. 11ff.

[59] Z. B. 43: „Heideggers Denken steht in keinerlei Gegensatz zum Vaticanum ..."; 143: „Thomas und Heidegger sagen dasselbe."

[60] *Marcic,* a.a.O. 123ff., 244. — Die weitere These *Marcics,* daß das Recht der Sittenordnung ontologisch vorgelagert sei, weil das Recht seinsnäher, Ethik und Moral dagegen sollensnäher seien (125, 159, 162), dürfte schwerlich haltbar sein; denn ersichtlich wird hier der Begriff des Seins nicht im ontologischen Sinne, sondern gleichbedeutend mit empirischer Wirklichkeit gebraucht.

[61] Ebd. bes. 168ff.; ferner auch 68, 125, 131f., 199.

müßte[62]. Aber damit ist der Knoten noch nicht entwirrt, vielmehr stellt sich nun erst das entscheidende Problem, worin denn der Grund für diese Geschichtlichkeit des Sich-zeigens und des Erkennens der Wahrheit zu finden ist. Diese Frage wird ohne Rücksicht auf die Natur des Menschen nicht zu lösen sein. Denn allein im Bereich des Menschlichen gibt es überhaupt Geschichtlichkeit, und daher wird auch die Frage nach der Geschichtlichkeit des Rechts nur in Analogie zu der des Menschen beantwortet werden können[63].

V

Mit dieser Hinwendung zum konkreten, seinshaften und geschichtlichen Recht[64] geschieht der entscheidende Schritt zur Überwindung des positivistischen „Gesetzesstaates". Denn von hier aus wird einsichtig, daß das Recht sich wesenhaft nicht in der Gesetzgebung, sondern — schon die Sprache bringt es zum Ausdruck — in der *Rechtsprechung* verwirklicht[65]. Und Rechtsprechung ist mehr als bloße Gesetzesanwendung. Nie läßt sich eine Rechtsentscheidung aus dem abstrakten Rechtssatz des Gesetzes einfach ablesen. Vielmehr ist dieser im Grund nur „der Versuch eines Lösungsvorschlages für die sachlich richtige und menschlich gerechte Beurteilung eines konkreten Rechtssachverhalts, verbindlich dann, wenn er auch jetzt und hier die Sache trifft"; ob er aber „die Sache" trifft, läßt sich stets nur im Hinblick auf das „im konkreten Sachverhalt aus der ‚Natur der Sache' geforderte Sollen" bestimmen[66]. Das darf man freilich nicht so verstehen, als ob das Gesetz nur eine unverbindliche Empfehlung an den Richter wäre, die dieser nach Belieben beiseite schieben könnte[67]. Davon kann keine Rede sein. Der Richter ist unter allen Umständen an das (gültige) Gesetz gebunden. Aber das Gesetz ist in keinem Fall schon die allein ausreichende Quelle für die konkrete richterliche Entscheidung, vielmehr entspringt diese immer auch und sogar primär der „Natur der Sache" — oder wie Marcic sagt: der „sachbestimmten Mitte der konkreten Situation"[68]. Mit jedem Akt der Rechtsprechung geschieht daher ein Mehr gegenüber der Leistung des Gesetz-

---

[62] Für die Behauptung, daß auch Heidegger die Überzeitlichkeit des Seins lehre, bleibt *Marcic* den Beweis schuldig (169, 174). „Sein und Zeit" jedenfalls „verrät nirgends, daß es Heidegger auf ein Haltbares, Dauerndes und Bleibendes ankommen könnte, es sei denn in Gestalt des unbedingten Feststandes der Gewißheit des Todes und also der Nichtigkeit" *(K. Löwith,* Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Frankfurt 1953, 33; vgl. auch *H. Kuhn,* Begegnung mit dem Nichts, Tübingen 1950, 48).

[63] Vgl. dazu *A. Kaufmann,* a.a.O., und die dort Genannten. Außerdem *J. Fuchs,* Lex naturae, Düsseldorf 1955, 104ff.; *A. Auer,* Der Mensch hat Recht; Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute, Graz, Wien, Köln 1956, 172ff. und *G. del Vecchio,* Mutabilità ed eternità del diritto, in: Jus (Milano) V, 1954, 1ff.

[64] Siehe dazu auch *K. Engisch,* Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit, Heidelberg 1953.

[65] *Marcic* betont das wiederholt: 89, 126, 192, 235, 451. Ebenso auch *E. Forsthoff,* Recht und Sprache, Halle 1940, 2.

[66] *W. Maihofer,* Die Natur der Sache, im: Arch. f. Rechts- u. Sozialphilos. 44 (1958) 172.

[67] So aber *G. Cohn,* Existenzialismus und Rechtswissenschaft, Basel 1955, bes. 155f.

[68] *Marcic,* a.a.O. 312.

gebers, geschieht „ein Stück punktueller Rechtsfortbildung“[69], ein Stück Verwirklichung des Naturrechts. Das Gericht ist der Ort, an dem das Naturrecht in seiner konkreten Fülle existent wird.

Der bekannte Innsbrucker Rechtsgelehrte Theodor Rittler hat einmal gesagt: „Die Berufung des Naturrechts als geltendes Recht würde dazu führen, daß der staatliche Gesetzgeber hinter dem Richter zurücktreten müßte, daß dieser die stärkere Position gewänne... Glaubt man, daß die Gerechtigkeit... bei den vielen Richtern im Staate in besserer Hut ist als bei dem einen Gesetzgeber?“[70] Doch dieser Einwand sieht die Dinge schief. Gewiß wird niemand die Richter für unfehlbar erklären wollen, wiewohl auch gesagt werden muß, daß sich die Justiz während der Zeit der Diktatur im Vergleich zu den anderen staatlichen Institutionen relativ am besten behauptet hat — und das nicht zufällig; denn „bei einer Instanz, die gerichtförmig zusammengesetzt ist und gerichtförmig wirkt, wird der Kreis der unberechenbaren Ausnahmefälle auf das mögliche Mindestmaß eingeengt“[71]. Aber das ist nicht das Ausschlaggebende. Entscheidend ist vielmehr, daß im Rechtsstaat der Gerichtsbarkeit eine Aufgabe obliegt, die der Gesetzgeber gar nicht erfüllen kann: die Kontrolle und Begrenzung der Macht durch die nur in der Form des Richterspruchs zu konkretisierende und zu aktualisierende Herrschaft des Rechts[72]. Diese Idee des „Rule of Law“, um noch einmal an das englische Vorbild zu erinnern, ist gemeint, wenn vom „Richterstaat“ die Rede ist. Es geht dabei nicht um einen Vorrang des Richters vor dem Gesetzgeber, sondern einzig um den *Vorrang des Rechts vor dem Gesetz.*

Fünfzig Jahre Jesuiten in Japan

JOSEPH ROGGENDORF SJ

Am 18. Oktober 1908 trafen drei Jesuiten, die Patres James Rocliffe, Charles Boucher und Joseph Dahlmann auf dem deutschen Dampfer Prinzeß Alice in Yokohama ein. Aber der Salut von Hunderten von Kanonen vom Hafen her galt nicht ihnen, sondern amerikanischen Kriegschiffen, die zur selben Zeit zu einem Freundschaftsbesuch in Japan einliefen. Es sollte ein stilles und bescheidenes Missionswerk beginnen, dessen Ergebnisse auch heute noch keinen dröhnenden Kanonengruß verdienen. Ob die Patres an Erfolge dachten, die der heroischen Leistung der ersten Jesuitenmission zu vergleichen wären? Bei der Abschiedsaudienz hatte Papst Pius X. von einer „Rückkehr“ der Jesuiten nach Japan gesprochen, in dem der heilige Franz Xaver 1549

[69] *F. Wieacker*, a.a.O. 7. Vgl. auch *J. Esser*, Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts, Tübingen 1956, 23 u. 242ff.

[70] Zitiert nach *Th. Würtenberger*, Festschr. f. Th. Rittler, Aalen 1957, 140.

[71] *Marcic*, a.a.O. 190.

[72] Vgl. *Marcic*, a.a.O. 89.

die erste blühende Mission gegründet hatte. „Ego volo ut Societas Jesu in Japoniam redeat et magnum collegium aperiat, magnam universitatem." Der Papst machte damit die Gründung einer katholischen Hochschule zum Hauptanliegen der Entsendung. Inzwischen sind die Arbeiten der Patres um ein Vielfaches angewachsen, aber die Sophia-Universität ist der Mittelpunkt der Sorgen geblieben. Viel ist geschehen, und doch bleibt die Befürchtung, ob den großen Erwartungen vor einem halben Jahrhundert entsprochen worden ist. Das Jubiläum legt eine Reflexion über die Probleme der Missionierung in einem Kulturland nahe.

Die Geschichte der ersten vier Jahrzehnte der Jesuitenmission in Japan liest sich wie eine Kette von Widerwärtigkeiten, die den großen Auftrag verhindern zu wollen schienen. Es stellte sich heraus, daß das japanische Schulsystem, nach modernen französischen und deutschen Vorbildern aufgezogen, keine staatlich anerkannten Privathochschulen vorsah. Erst allmählich wurde einigen Akademien, die sich über die Jahrzehnte eine sichere finanzielle Grundlage und akademischen Ruf gesichert hatten, darunter auch protestantischen Anstalten, Gleichberechtigung mit den staatlichen Hochschulen zuerkannt. „Sie sind fünfzig Jahre zu spät gekommen", mußte sich der 1910 zum Obern ernannte P. Hermann Hoffmann, oft sagen lassen. Es dauerte fünf Jahre, bis im Zentrum der Hauptstadt ein angemessener Platz gefunden, ein bescheidener Bau aufgeführt, die Genehmigung für eine Akademie erhalten und die ersten zwanzig Studenten geworben waren. Bei diesen Bemühungen hatte sich herausgestellt, daß man in führenden Kreisen vom Katholizismus als der Religion von „kulturell zurückgebliebenen europäischen Ländern" nicht viel hielt und daß auch in den Köpfen höchster Beamten ernste Bedenken über den „staatsfeindlichen Jesuitismus" bestanden. Die überlieferten Vorurteile aus der Verfolgungszeit und die rein protestantisch orientierten Informationsquellen über den Westen hatten ihr Werk getan; ein übriges besorgte die damals in Tokio erscheinende deutsche Zeitung „Japanpost", welche die Kontroverse um das Jesuitengesetz vom Standpunkt der Waterkante zu beleuchten pflegte.

Ein Jahr nach der Gründung der Schule brach der erste Weltkrieg aus. Er unterbrach für Jahre jede Verbindungsmöglichkeit mit der deutschen Ordensverwaltung, der die Mission unterstand, und auch in der Folgezeit war eine regelrechte finanzielle Unterstützung aus der Heimat nur in den sieben, acht Jahren zwischen Inflationsende und Verschärfung der Devisengesetze möglich. So gelang es erst um die dreißiger Jahre, einen Teil der Bedingungen an Gebäuden, Personal, Einrichtung und wirtschaftlicher Sicherung zu erfüllen, die zur Erlangung des Universitätspatents notwendig waren. Mit der offiziellen Anerkennung der ersten beiden Fakultäten, Literatur (Philosophie, westliche Literatur) und Volkswirtschaft, sowie einer angeschlossenen Fachhochschule (Handel, Journalismus) war endlich ein erster Schritt zur „magna universitas" hin getan. Zugleich aber begannen die Verdächtigungen und Behelligungen von seiten des allmächtig gewordenen Militärs und im Namen

des von ihm geförderten absoluten Kaiserkultes. Zu eigentlichen Rechtsbrüchen nach nationalsozialistischen Mustern oder zu Mißtrauensäußerungen der Bevölkerung ist es nie gekommen, aber für Jahre gehörte ungewöhnlicher Mut dazu, sich an einer vom Militär denunzierten Hochschule zu immatrikulieren. Die Anmeldungsziffern blieben entmutigend, bis dann der Pazifische Krieg ausbrach und der Augenblick kam, da der letzte Student eingezogen und schließlich die Universität im Bombenangriff schwer beschädigt wurde.

Der Tiefpunkt der ersten Entwicklungsperiode bedeutete aber auch den Beginn eines neuen Aufschwungs. Daß in der Stunde der verzweifelten Not der Nation und unter dem Schutz einer freiheitlichen Gesetzgebung ein großangelegter Neuaufbau beginnen konnte, ist mehr als einem andern Umstand dem großzügigen Einsatz des Jesuitengenerals, P. Johannes Janssens zu verdanken. Die Mission wurde 1947 dem Generalat direkt unterstellt; es wurden neue Hilfsmittel erschlossen und Mitglieder aus allen Provinzen der Gesellschaft entsandt. In den vergangenen zehn Jahren hat die Universität ihre Fakultäten von zwei auf fünf vermehren können, ihren Professorenstab von 78 (darunter 17 Jesuiten) auf 194 (darunter 45 Jesuiten) und ihre Studentenzahl von rund 500 auf über 3000 gesteigert. Sie hat mehrere Institute aufgebaut und veröffentlicht vier wissenschaftliche Zeitschriften und zwei wissenschaftliche Buchreihen. Ihr Grundbesitz und ihre Gebäude sind um das Fünffache angewachsen. Zur selben Zeit konnte, dem Wunsch des japanischen Episkopats entsprechend, die Leitung des interdiözesanen Priesterseminars übernommen werden, das der Kleruserziehung aller japanischen Bistümer mit Ausnahme der Distrikte auf der Insel Kyushu dient. Das Seminar hat im Augenblick 174 Alumnen und ist zur Verleihung sowohl der kirchlichen wie auch, durch Anschluß an die Sophia Universität, der japanischen staatlichen Grade ermächtigt.

1948 ist die Mission zur unabhängigen Vizeprovinz ernannt worden; sie zählt fast 400 Mitglieder, von denen sich freilich fast die Hälfte noch in der Ausbildung befindet. Seit 1922 arbeiten die Patres im Vikariat Hiroshima, von dem Teile inzwischen an eine andere Missionsgenossenschaft abgegeben worden sind, so daß mit verstärkten Arbeitskräften nach langen Jahren der Entbehrungen und Enttäuschungen endlich tröstliche Früchte gezeitigt werden. In der Stadt Hiroshima sind seit dem Kriege, neben der imposanten Friedensgedächtniskirche, an deren Aufbau sich namentlich deutsche Katholiken selbstlos beteiligt haben, eine Musikakademie und ein Gymnasium, beide von den Patres geleitet, entstanden. Weitere Jesuitengymnasien sind 1937 in Kobe und 1947 in Yokosuka bei Yokohama gegründet worden. Seit 1938 besteht ein Noviziat, durch das schon achzig junge Japaner gegangen sind. Seit dem Krieg sind auch die andern Ausbildungsstätten für den Ordensnachwuchs ausgebaut worden. 67 Philosophen und Theologen befinden sich in der Ausbildung, während 30 weitere junge Ordensmitglieder ihren zweijährigen japanischen Sprachkurs durchmachen.

In unermüdlicher Arbeit ist Großes aufgebaut worden. Aber wenn der Blick auf die erste Jesuitenmission des sechzehnten Jahrhunderts zurückschweift, so erhebt sich doch die Frage, ob der Einsatz in irgendeinem Verhältnis zur Leistung steht. Heute sind die Jesuiten nur ein Kontingent, wenn auch das stärkste, unter 1579 Priestern. Die Zahl der Katholiken hat in einem Land von 90 Millionen soeben 254000 erreicht und steht damit noch immer zurück hinter der blühenden Christenheit, die von den damaligen Glaubensboten in viel kürzerer Zeit und mit viel geringerem Einsatz (wahrscheinlich hat es im 16. und 17. Jahrhundert nie mehr als etwa ein Dutzend Jesuiten zugleich im Land gegeben) aufgebaut worden war, und zwar in einem Volk, das damals kaum 20 Millionen gezählt hat.

Es liegt nahe, bei einem solchen Vergleich von Versagen zu reden, das falscher Missionstrategie zuzuschreiben und durch neue Methoden kultureller Akkomodation zu ersetzen sei. In Wahrheit haben sich die Dinge selbst so gewandelt, daß automatisch sichere Methoden nichts mehr ausrichten können. Nicht nur das Abendland des heiligen Franz Xaver, sondern auch das Japan des sechzehnten Jahrhunderts sind anders geworden. Die japanischen Bräuche und Gedankengänge, die der große Organisator der alten Mission P. Valignano zum Auffinden einer gültigen Missionsmethode noch ernsthaft studierte, sind verschwunden oder haben sich zu ästhetisch-spielerischem Zeitvertreib verflüchtigt. Japan ist in die technologische Weltzivilisation eingetreten, und seine Seelsorgsprobleme sind die der säkularisierten Großstädte und Industriebezirke der westlichen Welt. Zwar trifft der Missionar hier selten auf die antiklerikalen und militant atheistischen Zwangskomplexe nachchristlicher Europäer. Dafür kann er aber auch nicht an christliche Erinnerungen anknüpfen, und wo er auf religiöses Bedürfnis stößt, muß er mit Begriffen rechnen, die von dem geschichtlichen Ursprung, dem theologischen Inhalt oder der logischen Konsequenz des Glaubens absehen. Das „Fremde", das den Durchschnittsjapaner an der Kirche abstößt, ist nicht das europäische Kleid des Christentums. Zwar mag in vielen Bauern- und Fischerdörfern mit ihrem noch vage religiös unterbauten Kommunalleben das Christliche als ethnisch fremd empfunden werden, obwohl sich auch in den fast restlos elektrifizierten Dörfern moderne Lebensformen immer gründlicher durchsetzen. Die Mehrheit der Japaner findet am Europäischen keinen Anstoß; sie zieht im Gegenteil das europäische Gewand jedem andern vor. „Was dem Japaner am traditionellen Christentum fremd erscheint, ist ihm darum vielmehr das Uneuropäische" an der Kirche, der altmodisch und jedenfalls nicht europäisch-dynamisch erscheinende Anspruch, für eine einmalige geschichtliche Offenbarung zu sprechen. Der Aufruf zur Glaubensentscheidung beunruhigt sie. Er wird als unvereinbar empfunden mit einer eklektizistischen Geisteshaltung, die in Japan vor allem seit der Tokugawa-Aufklärung zum Allgemeinbesitz geworden ist, die sich aber, wie es dem gebildeten Japaner erscheinen muß, auch in Europa weitgehend durchgesetzt hat.

„Die Vertreter der verschiedenen Religionen stelle ich mir als Teehändler

vor. Schließlich kann man auch ohne Tee auskommen; jedenfalls muß der einzelne herausfinden, welche Marke ihm zusagt. Auf die Anpreisungen der Händler ist auf keinen Fall Verlaß", so sagte Y. Fukuzawa, der große Schulmann der Meiji-Periode und Gründer der Universität Keio, die dieser Tage ihr hundertjähriges Bestehen feiert. Er drückte damit eine Überzeugung aus, die sowohl dem konfuzianischen Agnostizismus der Feudalzeit, durch deren Schulung er selbst gegangen war, entsprach wie auch den Lehren Lockes oder Mills, die er eifrig studiert hatte.

Die „Akkomodation", die in Japan vom Missionar gefordert wird, verlangt darum ein großes Maß an Behutsamkeit, Takt, Geduld, Wissen und selbstloser Einsatzbereitschaft. Das gilt vor allem von den wichtigen Arbeitsgebieten, die den Jesuiten im Lauf der vergangenen Jahrzehnte zugefallen sind, den Arbeiten des Lehrers, Konferenzredners, Redakteurs, Schriftstellers, Großstadtseelsorgers, Leiters oder Beraters nationaler Verbände oder Ausschüsse. Der Schaffung von Sympathie und Verständnis für den Sinn der christlichen Botschaft in einer pluralistischem Chaos verfallenden Welt gilt auch die wesentliche Arbeit in den Schulen.

Die katholischen Schulen stellen in einem Staat, der neben seinem modern ausgerüsteten eigenen Schulsystem zwar auf zahlreiche Privatschulen angewiesen ist, zu ihrem Unterhalt aber nichts beiträgt, dafür aber auf zwar gerechtem aber scharfem Überwachungsrecht besteht, ein großes organisatorisches und finanzielles Problem dar. Um so tröstlicher sind die Ergebnisse. Inmitten der atomisierten Welt des modernen Japan, den zusammenbrechenden Gesellschaftsformen und dem versinkenden ethischen Wertbewußtsein sind die katholischen Schulgemeinschaften der ideale Ort, junge Japaner zu einer existentiellen Begegnung mit dem Religiösen zu führen. Das gilt vor allem von den Gymnasien, die denn auch die trostvollsten Bekehrungen, meist ganzer Familien, erzielen. Auch die Sophia-Universität bringt es in der Regel bis zu 20% Konversionen unter ihren Studenten.

Ob die Universität inzwischen zur magna universitas geworden ist, wie es der heilige Papst Pius wünschte, oder nicht, sie ist jedenfalls der Erfüllung dieses Wunsches nähergekommen als es irgendeiner noch vor zwölf Jahren für möglich gehalten hätte. Sie hebt sich ab von den Hunderten von Hochschulen, die nach dem Krieg im Gefolge der amerikanisch inspirierten Erziehungsreform entstanden sind, „colleges" amerikanischen Typs mit meist einer Fakultät und keiner Berechtigung zum Doktorieren. Sie läßt sich selbstverständlich nicht mit den wohldotierten Staatsuniversitäten messen, die das Monopol des Zugangs zum Staatsdienst besitzen. Sie ist auch noch einigen der älteren Privatuniversitäten unterlegen, zwar nicht an erzieherischer und akademischer Leistung, aber an Kapital und Stiftungsgeldern, ausgebauten Fakultäten, und vor allem an einflußreichen Altherrengenerationen. Sie muß nun Wege finden, ihren Stab auszubauen, ihre Forschungsarbeit sicherzustellen und die medizinischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten anzugliedern, die sie zur Volluniversität machen würden. Dieser

Ausbau und die Schaffung eines größeren Netzes von Gymnasien ist der wichtigste Beitrag, den die Gesellschaft Jesu für die Kirche in Japan leisten kann.

Auf gewaltige Bekehrungswellen wäre nur dann zu hoffen, wenn man bereit wäre, mit Propaganda und Erpressung die Masseninstinkte anzusprechen, wie das die politischen Bewegungen der Rechten und Linken oder die Sektierer der Gesundbeterreligionen im Augenblick versuchen. Das ist nicht der christliche Weg. Einem widerstandslos der dehumanisierenden Technik ausgesetzten Volk — und das ist das Japan der Gegenwart im Gegensatz zum Japan der beginnenden Neuzeit — ist nur zu helfen durch die Gewinnung einzelner Führergestalten, durch die Schaffung christlicher Zellen in allen Lebensgebieten und vor allem den Aufbau warmer katholischer Familien. Das ist die Aufgabe, an der sich die Jesuiten ein halbes Jahrhundert hindurch beteiligt haben.

Am Erfolg der Jesuitenarbeit in Japan, so bescheiden er sein mag, hat kein Volk so viel Anteil genommen und so viel beigetragen wie das deutsche. Zwar ist die gegenwärtige Vizeprovinz aus etwa 25 Nationen der Welt zusammengesetzt. Aber es waren in der Mehrzahl deutsche Jesuiten, die die ersten mühevollen Jahre durchgestanden und auch die Aufbauarbeit nach dem Krieg geleistet haben. Von der Kollekte, die die deutschen Bischöfe vor dem ersten Weltkrieg für die Universität veranstalteten, bis zu den großzügigen Spenden des Erzbistums Köln in den letzten Jahren ist das Wohlwollen unverändert geblieben. So ist die Gegenwart von Kardinal Frings bei der Eröffnung der juristischen Fakultät, deren Gründung seine Hilfe erst möglich gemacht hatte, von vielen japanischen Katholiken als symbolisch für die Verbundenheit der deutschen Heimat mit ihren Patres empfunden worden.

Selbstwertstreben und Entwicklung zur Persönlichkeit

LEONHARD GILEN SJ

In seinen Jugenderinnerungen erzählt Wilhelm von Kügelgen ein Erlebnis, das die Bedeutung des Selbstwertstrebens für die Entwicklung zur Persönlichkeit in einem negativen Sinn deutlich macht[1]. Kügelgen hatte im Hahnschen Institut in Dresden seine erste lateinische Hausarbeit abgegeben. Die Arbeit war gegen alle Erwartung des Lehrers die beste der Klasse. Als er dann auf eine entsprechende Frage erklärte, daß der Vater ihm bei der Abfassung nicht geholfen habe, wurde er vom Lehrer in drastischer Weise vor der Klasse als Lügner gebrandmarkt. Aus Rachegefühlen heraus wollte der

[1] *Wilhelm v. Kügelgen*, Jugenderinnerungen eines alten Mannes, III. Teil, Kap. 1.

tief verletzte Junge in Zukunft „der liederlichste Schüler" der ganzen Klasse werden. Das Bewußtsein des eigenen Wertes und auch das Selbstwertstreben beruhte bei ihm weitgehend auf dem Urteil, das andere über ihn fällten: der Lehrer als Autoritätsperson und die Schülergemeinschaft des Instituts.

Mehr als einmal schaffen so auch Väter und Mütter Erziehungsschwierigkeiten, die nur mühsam zu beheben sind. Sie ahnen oft gar nicht, wie tief sie das Selbstwertgefühl eines Kindes oder Jugendlichen verletzen und welche Hemmungen sie einem normalen und gesunden Selbstbewußtsein entgegenstellen. Erschütternde Beispiele dieser Art kann man bei Kindern beobachten, deren Eltern sich auseinandergelebt haben und sich vielleicht haßerfüllt gegenüberstehen. Das arme Kind, dem jetzt die Fehltritte der Mutter oder auch ein Verbrechen des Vaters immer wieder in allen Einzelheiten geschildert werden! Kein Wunder, wenn ein solcher Junge, der sich selbst weitgehend mit dem „völlig heruntergekommenen" Vater identifiziert, zum Schrecken der Mutter dazu übergeht, sich selbst andauernd zu erniedrigen: mehr verdient der Vater nach den Schilderungen der Mutter nicht; mehr ist der Sohn wohl auch nicht wert, der von einem solchen Vater stammt und Teil dieses Vaters ist, ein Stück vom Vater. Möglicherweise haben bei dieser Entwicklung auch introjizierte Schuldgefühle und Selbstbestrafungstendenzen mitgesprochen. Der Junge war sofort wieder in Ordnung, als er in der Erziehungsberatung erlebte, daß er den Vater trotz allem auch von einer anderen Seite her durchaus respektieren konnte; und daß er eigentlich die Aufgabe habe, die guten Kräfte, die der Vater ihm mitgegeben hatte, in sich zu entfalten und so auch den Vater zu ehren[2].

Das Selbstwertstreben muß, wie dieses Beispiel zeigt, in seiner psychologischen Eigenart aus seiner Nähe zu den Selbstgefühlen und zu dem charakterologisch aufgefaßten Selbstbewußtsein verstanden werden: ein Gefühl oder Gespür für den eigenen Wert, eine Einsicht in diesen Wert ist die unbedingte Voraussetzung für das Selbstwertstreben. Dabei kann dieser Wert schon dunkel oder auch ausgeprägt vorhanden sein. Vielleicht muß er aber auch erst errungen werden: er wird gemessen an einem Ideal oder einem Leitbild der Wünsche, der Hoffnungen, der Träume, des Wollens und der Entschlüsse; an einem Ichideal, das in seinem Entstehen, seiner Entwicklung, seiner Umbildung und seinem eventuellen Verfall an sehr komplexe Bedingungen des individuellen Seelenlebens und des objektiven Geistes gebunden ist.

Selbstgefühl und Selbstbewußtsein

Die Umgangssprache macht vielfach keinen Unterschied zwischen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, daß beides sich nicht völlig deckt. Von Selbstbewußtsein sprechen wir in einem erkenntnistheoretischen, einem allgemeinpsychologischen und einem charak-

[2] *Lilly Zarncke*, Das schwierige Kind, Freiburg ²1953, 65f.

terologischen Sinn, während der Ausdruck „Selbstgefühl" in erkenntnistheoretischen Untersuchungen keinen Platz hat.

Beim Selbstbewußtsein im *allgemein-psychologischen* Sinn wird das Selbst sich Gegenstand des Erlebens und erfaßt sich als den Träger dieses Erlebens, der in den Erlebnissen nicht aufgeht, sondern ihnen mit den Qualitäten der Transzendenz und der Konstanz gegenübersteht. Das Selbst transzendiert diese Erlebnisse, die in ihrer großen Mannigfaltigkeit kommen und gehen: Gedanken, Stimmungen, Pläne, Erinnerungen usw. Das Ich wird durch diesen stetigen Wandel zwar innerlich weiter geformt und feiner differenziert; es ist aber nicht identisch mit diesem Entwicklungsprozeß. Es wird deshalb auch nicht wesentlich in seinem eigentlichen Seinsbestand in diesen ständigen Wechsel des Werdens und des Vergehens hineingezogen. Das Ich, wie es in diesem psychologisch genommenen Selbstbewußtsein erscheint, erweist sich als relativ konstant gegenüber seinen Erlebnissen[3].

Auf der Grundlage dieser erlebten Transzendenz und Konstanz des eigenen Ichs erstehen dann auch sehr leicht die eigentlich so zu nennenden *Selbstgefühle:* der Mensch wird von sich selbst, von dem, was er erlebt hat und erwartet, von seinen Hoffnungen und seinen Ängsten in bestimmter Weise angemutet: heute anders als gestern oder vor drei und zehn Jahren. Er wird seiner selbst unmittelbar inne, seiner Werte und seiner Möglichkeiten, auch seiner Unwerte und seiner Grenzen. Er fühlt sich wohl bei sich selbst (bis zum vollendeten Narzißmus und Solipsismus); er ist zufrieden mit sich und bei sich selbst oder auch höchst unzufrieden mit sich und seinen Leistungen; er hat Vertrauen zu sich, seiner Begabung und seinem Können, oder er wird von peinlichem Mißtrauen und Zweifel an sich geplagt. Er kommt sich persönlich ungemütlich und gar unheimlich vor — oder umgekehrt und bemerkt zugleich, daß er diese Zustände vor fünf Jahren und in anderen Phasen seiner Entwicklung ganz anders erlebt hat. Dieser Werte und Unwerte, dieser Möglichkeiten und dieser Grenzen, dieser Unterschiede des Ichs von seinen Gefühlen und Stimmungen wird sich der Mensch aber nicht wie in einer geschlossenen Kugel bewußt, die keine Verbindung nach außen hat. Er erfährt, daß er in vieler Beziehung und unlösbar an die Umwelt gebunden und mit ihr verflochten ist.

Dieses so aufgefaßte Selbstbewußtsein ist auch die Grundlage des Selbstbewußtseins im *charakterologischen* Sinn. Wir meinen mit diesem Ausdruck eine Weise der Selbstbejahung, die dem einen wie dem andern je und je verschieden und in individueller Färbung eigen ist. Diese vielfach variierende Weise der Selbstbejahung erwächst schon aus den charakteristisch unterschiedenen Phänomenen der Selbstgefühle und bedingt zugleich neue Formen der Gefühle und der Erlebnisse des eigenen Wertes oder Unwertes. Wir kennen Menschen mit einem starken und einem schwachen Selbstbewußtsein. Wir sprechen auch wohl von einem positiven und einem negativen

[3] Vgl. den Artikel von *Albert Wellek,* Selbstbewußtsein, Schw. Lex. Päd. 2, 643—646.

Selbstbewußtsein, das in einer Analyse nicht restlos von positivem und negativem Selbstgefühl zu trennen ist. Positive Selbstgefühle sind z. B. das Gefühl der eigenen Kraft und Überlegenheit, das Eigenmachtgefühl (Lersch), das gehobene Selbstwertgefühl, das Triumphgefühl, das Gefühl der Leistungsfähigkeit: man spürt, daß man den Situationen des Lebens und den Aufgaben des Berufes gewachsen ist. Dem Pol der negativen Selbstgefühle sind die Minderwertigkeitsgefühle zuzuschreiben, ferner das Gefühl der eigenen Schwäche und Unterlegenheit, des Nichtkönnens und der Begrenztheit, wenn dabei zugleich der eigene Wert als gemindert erscheint.

Das Selbstbewußtsein im charakterologischen Sinn ist wohl nicht identisch mit einer nach Individuen verschiedenen Weise der Selbst*bejahung*. Es schließt aber eine Art der *bewußten* Selbstbejahung notwendig ein, — im Unterschied zu der mehr unbewußten Bejahung des eigenen Ichs und auch des eigenen Selbst nach seiner Leiblichkeit und seiner Geistigkeit, nach seinen soziologischen Beziehungen usw. Die Selbstgefühle als solche gehören den sogenannten niederen Schichten oder Bereichen der Persönlichkeit, dem endothymen Grund an. Das Selbstbewußtsein dagegen ist dem personalen Oberbau zuzurechnen, wenn es in seinem schichtenmäßigen Unterschied zum Selbstgefühl gekennzeichnet werden soll. Dabei muß man sich aber vor Augen halten, daß die Grenzen hier vielfach verschwimmen und das Selbstgefühl und Selbstbewußtsein im charakterologischen Sinn, jedenfalls für das Erleben, nur schwer zu trennen sind.

Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl

Philipp Lersch hat das Verdienst, in seiner phänomenologischen Analyse des Selbstgefühls auf den charakterologisch und auch diagnostisch bedeutungsvollen Unterschied zwischen Eigenmacht- und Selbstwertgefühlen hingewiesen zu haben[4]. Es gibt eine Reihe von Menschen, die mit einer Art spontaner Selbstverständlichkeit den Forderungen und den Möglichkeiten, auch den Bedrohungen und Kämpfen des Lebens gegenübertreten. Sie führen den „Kampf ums Dasein" mit großer Ruhe und Selbstsicherheit und verlieren kaum je oder auch nie das Gefühl, daß sie auch ungewöhnliche und schwierige Situationen meistern werden. Sie zeigen Entschlossenheit und Wagemut, sie stellen ihre nicht geringen Anforderungen an den Erfolg des Lebenskampfes. Es sind, unter dieser besonderen Rücksicht, Menschen eines „hohen Anspruchniveaus". — Andere sind in ihrem Fühlen und Handeln, in ihren Werturteilen und Entscheidungen, auch in ihrer inneren seelischen Struktur durch ein schwaches Eigenmachtgefühl gekennzeichnet. Sie haben wenig Selbstvertrauen, nehmen nur ungern Verantwortung und Risiko auf sich. Sie fliehen vor der rauhen Wirklichkeit in eine Welt der Phantasie oder ziehen sich in ein Gehege der Grübeleien zurück.

[4] *Philipp Lersch*, Aufbau der Person, München [7]1956, 279—294.

In den Eigenmachtgefühlen sind vielfach auch schon Selbstwertgefühle enthalten, besonders dann, wenn die Macht in der Selbstbehauptung und der Selbstdurchsetzung als ein Wert überhaupt — etwa auch im Gefolge der jeweils herrschenden öffentlichen Meinung — oder von dem betreffenden Menschen persönlich als ein sehr hoher Wert angesehen wird. In psychologischer Betrachtungsweise kommt es schon bei dem Eigenmachtgefühl als solchem nicht so sehr auf die objektiven Verhältnisse an, sondern darauf, wie der Mensch selbst subjektiv meint, dem Lebenskampf gewachsen bzw. nicht gewachsen zu sein. Ähnlich ist es auch bei dem Selbstwertgefühl, das im Eigenmachtgefühl verankert ist. Hier ist eine weitgehende Scheidung möglich, nicht nur in der phänomenologischen Analyse, sondern auch im subjektiven Erleben. So kann etwa ein brutaler Mensch, der sich über alle Bindungen des Taktes, der Sittlichkeit und Humanität, erst recht der Religion hemmungslos hinwegsetzt, ein stark ausgeprägtes Eigenmachtgefühl haben und doch auch zeitweise, in einer Art innerer Ambivalenz, von dem Empfinden seiner sittlichen und menschlichen Minderwertigkeit geplagt werden. Umgekehrt ist es nicht selten, daß eine in den inneren Werten der Sittlichkeit, der Wissenschaft, der Kunst hochstehende Persönlichkeit den Härten und den Forderungen des Lebenskampfes nur wenig gewachsen ist. Auch hier kann dem Bewußtsein der eigenen Werthaftigkeit auf dem Gebiet des Ethischen und Ästhetischen, dem Selbstgefühl also, ein schwaches oder auch negatives Eigenmachtgefühl gegenüberstehen. Selbstwertgefühl und Eigenmachtgefühl sind zwei seelische Sachverhalte, die sich nicht zu decken brauchen und die deshalb auch für die Zwecke einer psychologischen Analyse voneinander abgehoben werden können.

Im Selbstwertgefühl erlebt der Mensch sich selbst nicht eigentlich als ein Zentrum der Macht und des Einflusses, sondern als Träger eines *Wertes* und einer *Würde*. Dieser Wert und diese Würde brauchen nicht nur vor dem eigenen Gewissen zu bestehen, sie können vielmehr auch in dem Bewußtsein der Geltung liegen, die der Mensch bei anderen hat. So haben wir mit Lersch verschiedene Schwerpunkte zu unterscheiden, nach denen der Mensch seinen Selbstwert beurteilt. Dieser Schwerpunkt kann nach außen verlagert sein, in das Urteil, das andere über uns fällen, wie es sich in Lob, Anerkennung, Achtung, Verehrung usw. zeigt, mit denen andere uns begegnen. Aus solchen und ähnlichen Phänomenen erwächst das Bewußtsein der *Geltung* bei anderen. Auf ein gewisses Mindestmaß von Geltung kann der Mensch, auch aus soziologischen Gründen, nur schwer verzichten.

Wenn der Schwerpunkt des Werturteils im Innern des Menschen selbst ruht, wenn dem Spruch des Gewissens und des in ihm gegenwärtigen unbestechlichen ewigen Richters auch rein spontan das entscheidende Gewicht zufällt, dann sprechen wir im Unterschied zum Geltungsbewußtsein von *Eigenwertgefühlen*. Diese Eigenwertgefühle werden auch in frühen Gewissenserlebnissen bereits bewußt. Dafür seien aus eigenem Material zwei Belege angeführt. Ein Junge (E 199 — 17; 6 Jahre) schreibt zu einigen Fragen

über das Gewissen, die ihm vorgelegt worden waren: „4. Ich war ungefähr 10 Jahre alt, als ich bei einer großen Lüge ertappt wurde und ich nachher lange weinte." Es ist hier nicht ganz eindeutig, weshalb er lange weinte; ob die „große Lüge" ihn so geschmerzt hat und damit das Eigenwertgefühl unmittelbar betroffen war, oder ob das Ertapptwerden der eigentliche Grund seiner Trauer war; in diesem Fall wäre mehr das Geltungsbewußtsein gegenüber Eltern oder Erziehern im Spiel. Klarer ist eine andere Erinnerung, die der Junge berichtet: „5. Als ich ungefähr 5 Jahre alt war, klopfte mir das Gewissen sehr nach einer bösen Tat, und ich kam mir wie der schlechteste Mensch vor." Bei diesem Erlebnis ist der innere Wert des Fünfjährigen vor ihm selbst, vor seinem Gewissen, herabgemindert. Es handelt sich um ein eigentliches aktuelles Unwerterlebnis, bei dem das Urteil der Umgebung jedenfalls ganz in den Hintergrund tritt, wenn es überhaupt an dem Phänomen beteiligt war. Aus dem Bericht eines gleichfalls siebzehnjährigen Mädchens (A 167 — 17;2) ergibt sich, daß in den Gewissensphänomenen hohes Eigenwertgefühl und negatives Geltungsbewußtsein auch gleichzeitig erlebt werden können: „1. Wenn ich ein gutes Gewissen habe, bin ich froher als sonst. — Es fällt mir sehr schwer, wenn die Gelegenheit lockt, zu widerstehen. Schon oft habe ich es im Schulunterricht erfahren, bei Klassenarbeiten, wenn der Spicker lockte und ich war standhaft, dann war ich einfach froh über mich selbst, ich kann es einfach nicht anders erklären, auch dann, wenn das Resultat eine 4 (heute: 5) war. Ich finde es aber äußerst seltsam, daß ich das gute Gewissen nur dann tatsächlich verspüre, wenn es einen wirklichen Kampf gekostet hat. Die Freude flaut schnell wieder ab."[5] Hier fehlt das Bewußtsein der Geltung, der Anerkennung, des Lobes vollkommen. An seine Stelle ist, im Gefolge des Mißlingens der Arbeit, ein Tadel getreten. Trotzdem erlebt das Mädchen ein starkes und beglückendes Selbstwertgefühl: sein Schwerpunkt liegt im Innern des Menschen, in seinem Gewissen.

Selbstwertgefühl und Selbstwertstreben

In den Selbstgefühlen wird der Mensch von sich selbst angemutet: von seiner Kraft oder seiner Schwäche, seiner Freude oder seinem Kummer, seiner Hoffnung oder seiner Verzweiflung, seinem Können und seinem Versagen. Diese Gefühle und die daran anschließenden Stimmungen überkommen ihn mehr oder weniger ohne sein Zutun. Daneben gibt es eine Fülle anderer Phänomene des Seelenlebens, die wir als Antriebserlebnisse bezeichnen[6]. Bei ihnen kommt uns die Dynamik des Seelenlebens unmittelbar zum Bewußtsein. So fühlen wir uns angetrieben, einem Notleidenden zu helfen, bei einem Unrecht zuzuschlagen, Hunger und Durst zu stillen, eine Müdigkeit auszuschlafen. Das Geschlechtsleben ist durchzogen von solchen Antrie-

[5] *Leonhard Gilen,* Das Gewissen bei Jugendlichen, Göttingen 1956, Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe, 92, 94.

[6] Vgl. dazu die ausführlichen Analysen bei *Lersch,* a. a. O. 93—180.

ben verschiedenster Art; der Wille zur Macht setzt solche spontanen Antriebe voraus und schließt sie ein. In den Antrieben, in den Strebungen greift der Mensch (und auch schon das Tier) aus der Gegenwart heraus in die Zukunft hinein. Der Mensch erlebt dabei das Fortdrängen aus einer gegenwärtigen Mangellage und wirklicher oder doch subjektiv verspürter Entbehrung auf zukünftige Erleichterung, Bereicherung und Erfüllung.

Die Grundsituation, aus der Antriebserlebnisse erstehen, ist also eine Bedürfnislage der menschlichen Persönlichkeit, die nach ihrer Struktur, ihren Angelegtheiten, ihren Interessen und ihren Möglichkeiten auf verschiedene Bereiche des Seins hin offen und auch ausgerichtet ist. Der Begriff des Bedürfnisses ist sicher ein Grundbegriff für die Psychologie der unwillkürlichen und auch der willentlichen Strebungen im Menschen[7]. Für die Analyse der Antriebserlebnisse sind drei Momente herauszustellen: Die Bedürfnislage als Ausgangspunkt; der Ausgriff in die Zukunft (in einem vielleicht noch vagen und unbestimmten Fragen und Suchen); das Ziel, um das es in diesen Erlebnissen geht. Dieses Ziel ist immer ein Wert, wenigstens nach subjektivem Vermeinen: Triebe und Strebungen sind Wertgerichtetheiten.

Das Ziel des Selbstwertstrebens

Allgemein gesprochen strebt der Mensch dahin, selbst wertvoll zu sein oder wertvoll zu werden. Für unsere Analyse muß zunächst ausgemacht werden, welches *Selbst* oder *Ich* hier wertvoll ist oder wertvoll werden soll. Geht es dabei um das Ich in seiner Totalität oder nur um einen bestimmten Ausschnitt aus diesem Ich, der dazu vielleicht noch verabsolutiert wird? Mit dieser Einschränkung des Ichs wäre eine Verzerrung der Perspektiven und die Gefahr gegeben, daß auch die Strebensenergien in einer Weise verlagert werden, die dem Gedanken eines ganzheitlichen und strukturellen Aufbaues im Seelenleben nicht gerecht wird. Es ist weiterhin von Bedeutung, was in diesem Zusammenhang *wertvoll* heißt. Wann erlebt der Mensch sich als wertvoll? Welches sind die Werte, die hier in Betracht kommen? Welche Wertmaßstäbe müssen angelegt werden? Ohne hier auf eine philosophische Theorie der Werte einzugehen, die dann in das Gebiet der Psychologie und der Charakterologie zu erweitern wäre, kann man konkret sagen: Wertvoll ist der Mensch, der bestimmte Qualitäten an sich trägt oder sich solche Qualitäten zuschreibt. Für die Zwecke unserer Untersuchung kann dabei die Frage ausgeklammert werden, ob diese Qualitäten wirklich oder nur vermeintlich vorhanden sind. Als wertvoll erlebt sich der Mensch, der das ihm vorschwebende Ideal erreicht hat oder ihm doch einigermaßen nahegekom-

[7] Der Versuch Szymanskis, das Bedürfnis zum zentralen Begriff der Psychologie überhaupt zu machen, hat sich nicht durchgesetzt: *J. S. Szymanski*, Psychologie vom Standpunkt der Abhängigkeit des Erkennens von den Lebensbedürfnissen, Leipzig 1930. — Vgl. auch *W. Stern*, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Haag 1935, 527 bis 545.

men ist. Diese Ideale — die sich weitgehend mit dem Ichideal decken — sind nach Persönlichkeiten, Entwicklungsstufen und Lebensphasen, auch des einzelnen Menschen, außerordentlich verschieden. Sie sind entscheidend bestimmt von der innerlich anerkannten Wertskala und besonders von dem Werterleben, das jedem Menschen eigentümlich ist. Die Werte, die für das Wertstreben subjektiv in Betracht kommen, sind infolgedessen recht verschiedener Art und oft auch in einer persönlich bedingten Weise eingeschränkt, die dem Außenstehenden manchmal schwer verständlich und selbst rätselhaft erscheint. Sie gehören sehr verschiedenen Stufen oder Schichten des Seins an: es gibt neben der subjektiven auch eine objektive Rangordnung der Werte, die besonders Max Scheler und Nicolai Hartmann in ihrer Ethik herausgearbeitet haben.

Für die Psychologie und die Charakterologie im besonderen ist die Einteilung der Werte bemerkenswert, die Lersch in seiner Lehre von den Antriebserlebnissen und Strebungen gibt: Lebenswerte, Bedeutungswerte und Sinnwerte. In den *Lebenswerten* kommt dem Menschen die Lebendigkeit, die Kraft, die Schönheit, das Interessante, der Genuß des Daseins zum Bewußtsein; der Tätigkeitsdrang, das Genußstreben, der Erlebnishunger (auch der Sexualhunger) gehen auf Lebenswerte. *Bedeutungswerte* erwachsen erst aus der Situation, in der sich der Mensch gegenüber seiner Umwelt befindet; zu ihnen gehören die sozialen Werte der Ehre, der Achtung, der Anerkennung, der Geltung. Strebungen, die sich auf solche Werte richten, sind z. B. der Wille zur Macht und zur Geltung, auch Selbstsucht und Selbstlosigkeit: sie beziehen sich auf die Stellung, die der Mensch in seiner soziologischen Umgebung einnimmt. *Sinnwerte* sind geistige Werte, die den Menschen „über-sich-hinaus" heben in den Bereich der Gebilde des objektiven Geistes: der Gemeinschaften und Gesellschaften, der Religion und des Rechtes, der Sittlichkeit und der Wissenschaft usw. Diesen Werten entsprechen die religiösen und sittlichen Strebungen, die Strebungen des Einsatzes, der Hingabe und des Dienens.

Es mag fraglich sein, ob diese Einteilung der Werte auch von einer kritisch prüfenden Philosophie der Werte ohne Umgruppierungen übernommen werden kann; so ist z. B. die Ehre ontologisch gesehen ein geistiger Sachverhalt, der zwischen dem Bereich des subjektiven und objektiven Geistes steht: nur ein Geistwesen kann Ehre schenken und Ehre empfangen. Sicher aber hat diese Einteilung neue Wege zu einer Phänomenologie der Strebungen eröffnet: sie zeigt auch neue Möglichkeiten für eine vertiefte Analyse des Selbstwertstrebens und seiner mannigfachen Erscheinungsformen.

Der Ausgriff in die vorweggenommene Zukunft

In seinem Selbstwertstreben zielt der Mensch, vielleicht nur dunkel ahnend, auf das Ideal, die Idee, die er von sich selbst, von der Aufgabe seines Lebens und seines Berufes hat. Dieses Ideal ist, besonders in Kindheit und

Jugend, an konkreten Vorbildern des Vaters, der Mutter, des Lehrers, des Jugendführers usw. orientiert. Etwa in der hier nur grob umrissenen Form: „Der Onkel Max ist ein feiner Kerl; er ist Apotheker, so einer will ich auch werden." Der Junge identifiziert sich in seiner Phantasie und in seinen Gedanken mit dem Onkel. Man kann wohl ganz allgemein sagen: Der Ausgriff des Selbstwertstrebens in die vorweggenommene Zukunft enthält stets eine Identifikation mit dem Ideal, das dem Menschen vorschwebt: mit dem Ich- und dem Persönlichkeitsideal, das er sich gebildet hat oder in dessen Bildung und Differenzierung er steht. Es geht also hier um den persönlichen Wertentwurf des Menschen[8]. Es gehört zu den tragischen Möglichkeiten des Menschseins, daß dieser Selbstentwurf sich nicht mit den wesentlichen Linien eines richtig gebildeten Gewissens zu decken braucht. Er kann sich auch als Schein zwischen den Menschen und sein Gewissen lagern, so daß der Mensch auch an seinen Idealen zugrunde gehen kann[9].

Das Verständnis für diesen Zusammenhang zwischen Idealbildung und Selbstwertstreben scheint uns von entscheidender Bedeutung für die Psychologie des Jugendalters und der Reifezeit zu sein. Dabei sei an die drei wesentlichen Kennzeichen dieses seelischen Umbruches erinnert, die Spranger herausgearbeitet hat[10]: *Entdeckung des eigenen Ichs* (mit den verschiedenartigsten positiven und negativen Selbstgefühlen); das *allmähliche Entstehen eines Lebensplanes* (der Jugendliche ertastet die Stellung, die er selbst im Ganzen der Familie, der anderen Gemeinschaften, der Menschheit einnehmen und ausfüllen soll); das *Hineinwachsen in die einzelnen Lebensgebiete* (Erotik und Sexus, in die Gesellschaft, in den Bereich des Sittlichen und der Religion, der Politik und des Staatslebens, auch in Wissen und Weltanschauung). Die Idealbildung nicht nur des Kindes und des Jugendlichen, sondern auch des Erwachsenen und selbst des alternden Menschen beruht weitgehend auf einer Identifikation mit dem als Ideal erscheinenden Menschen oder auch mit einer als personifiziert erlebten Idee. Jede Identifikation muß als ein Werdeprozeß aufgefaßt werden, zu dem der Mensch von innen her, bewußt und unbewußt, getrieben wird. Sie enthält ausgesprochen dynamische Momente, sie strebt nach dem Einswerden mit einem andern in einem geistigen Sinn, der dem Eros in Platons Symposion nahe verwandt ist. Die Identifikation ist eine grundlegende Komponente im Aufbau der geistigen Persönlichkeit, eine Tatsache, auf die vor allem manche tiefenpsychologischen Forscher hingewiesen haben[11]. Von weittragender Bedeutung für die gesamte seelische Entwicklung des Menschen sind die Identifikationen, die er in der Kindheit vollzogen hat. Die Selbstgefühle des Menschen, seine Werthaltungen, sein Wertstreben im allgemeinen und auch das Selbstwertstreben sind

---

8 Vgl. *Johannes M. Hollenbach*, Der Mensch als Entwurf, Frankfurt 1957, Josef Knecht.

9 Vgl. *Helmut Kuhn*, Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens, Tübingen 1954, 133f.

10 *Eduard Spranger*, Psychologie des Jugendalters, Heidelberg ^{21}1949, 34ff.

11 So E. H. Erikson in seinem Aufsatz über das Problem der Identität in: *A. Mitscherlich* (Hrsg.), Entfaltung der Psychoanalyse, Stuttgart 1956, 114—176.

in hohem Maß von diesen Identifikationen der Kindheit abhängig. Es gibt negative Identifikationen mit den Eltern, den Erziehern, den sozialen Mächten in Staat, Gesellschaft und Kirche, dann nämlich, wenn aus irgendwelchen Gründen die positive Identifikation dem Kind, dem Jugendlichen oder auch dem Erwachsenen nicht möglich ist. Viele Ressentiments bei Erwachsenen, Erziehungsschwierigkeiten und asoziales Verhalten bei Kindern und Jugendlichen sind auf die negative Eltern-Identifikation zurückzuführen[12].

Die Bedürfnislage, aus der das Selbstwertstreben erwächst

Diese Bedürfnislage ist schon nach den Lebensphasen anders beim Kleinkind, beim Schulkind, beim Reifenden und Jugendlichen, beim Erwachsenen, beim alternden Menschen. Daher finden wir in diesen verschiedenen Perioden des Lebens auch andere und zum Teil charakteristische Entfaltungen und Färbungen des Selbstwertstrebens. Wir können auch hier einen wohl nie ganz ruhenden Prozeß der Entwicklung beobachten, des Weiterschreitens und eventuell auch der Rückbildung und der Verkümmerung bis ins Neurotische und Pathologische hinein. Das Kind, besonders das Kleinkind, steht in einer Situation weitgehender und anfangs vollständiger Hilfsbedürftigkeit. Es ist in diesem Stadium restlos auf andere angewiesen. Es braucht die Bestätigung seiner eigenen Existenz, seiner Sicherheit und des schwach keimenden Selbstgefühls durch die Eltern, vor allem durch die Mutter: durch ihre Sympathie, ihre Liebe, ihre Sorge. Das Selbstwertstreben, soweit von ihm überhaupt schon die Rede sein kann, ist in seinen Anfängen gänzlich unbewußt. Um das dritte Lebensjahr herum, wenn das eigene Ich vom Kinde als unterschieden von der Umwelt entdeckt wird, kann auch das Selbstwertstreben undeutlich bewußt werden; auch frühkindliche Gewissenserlebnisse, deren Vorkommen nicht zu bezweifeln ist, scheinen auf diesen Sachverhalt hinzudeuten. Dieses Selbstwertstreben erschöpft sich aber anfangs wohl im Geltungsstreben. Das Bedürfnis, dem es entstammt, ist das Bedürfnis nach Anerkennung, nach Bestätigung und Geltung. Von einem Bedürfnis nach eigenem innerem Wert kann kaum die Rede sein.

Auch der Jugendliche und der Erwachsene, jeder gesunde Mensch, hat ein Stück Geltungsbedürfnis in sich, das keineswegs mit Ehrgeiz identisch ist. Es kann allerdings zu Ehrgeiz und wahrer Geltungssucht entarten, die das gesamte Seelenleben durchwuchern und eine bedenkliche Hemmung für die Entfaltung zu einer echten Persönlichkeit darstellen. Ganz anders ist die Bedürfnislage, aus der das Eigenwertstreben erwächst. Wir finden diese Bedürfnislage bei Menschen, die sich selbst über die Grenzen ihrer Ichhaftigkeit, des Ehrgeizes, der Sinnlichkeit, der Bequemlichkeit ausweiten möchten auf das Ideal etwa einer zuverlässigen und aufrechten Persönlichkeit, eines

[12] Vgl. den kurzen, aber gut orientierenden Artikel von Julia Schwarzmann im Schw. Lex. Päd. 1, 699f.

tüchtigen und gewandten Arbeiters, eines sittenreinen und edlen Christen, eines Menschen, dem es ernst ist mit der Vollkommenheit in der Nachfolge Jesu Christi. In all diesen Fällen liegt eine besonders geartete Bedürfnissituation vor, auf deren Analyse wir hier nicht eingehen können. Es ist aber kein Zweifel, daß gerade die Analyse solcher Bedürfnissituationen in den innersten Kern der Persönlichkeit hineinführt. Oft ist es geradezu ergreifend, wenn man sieht, wie Menschen in ständiger und mehr als einmal wirklich heroischer Arbeit an sich selbst schaffen, sich selbst formen und bilden. Diese Menschen sind, charakterologisch gesehen, von einem echten und ungewöhnlich starken Eigenwertstreben durchdrungen und getragen. Dieser Eigenwert ist aber dann nicht völlig autonom, er wird auch nicht als solcher erlebt. Vielmehr wird er, auch für das persönliche Erleben, gemessen an den höchsten und absoluten Werten, wie Ethik, Religion und besonders das Christentum sie an die Hand geben.

Selbstwertstreben und Persönlichkeit

Der Begriff der Persönlichkeit wird sehr verschieden aufgefaßt. Wir brauchen ihn manchmal synonym zu dem ontologisch oder auch psychologisch gemeinten Wort „Person", so etwa in dem Buchtitel: Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes[13]. Es kann hier unentschieden bleiben, in welchem Sinn das Selbstwertstreben sich auf die ontologisch verstandene Person beziehen kann, die mit der Existenz der Geistnatur des Menschen gegeben ist. Von einem Selbstwertstreben des dreijährigen Kindes kann in diesem Zusammenhang jedoch sicher noch nicht gesprochen werden. In einem engeren Sinn meint das Wort Persönlichkeit einen Menschen von besonders ausgeprägter und deshalb auch auffallender Eigenart. Ganz allgemein ist zu sagen, daß der Wert der Persönlichkeit außerordentlich komplex und in dieser seiner vielschichtigen Synthese von Mensch zu Mensch verschieden ist, worauf besonders Nicolai Hartmann hingewiesen hat[14]: „Die Sollensforderung der Persönlichkeit wendet sich nur an eine einzige Person: nur sie soll ‚so' sein." *Wie* aber soll diese einzige Person sein? Woran erkennt sie dieses eigentümliche Sollen, das ihr aufgeben ist und keinem anderen Menschen? Welches ist der Maßstab, an dem dieses personale Sollen zu ermessen ist, das naturgemäß nicht in Gegensatz zu allgemein gültigen ethischen Werten steht, sondern sich als eine Wertsynthese mit stets neuen Wertcharakteren darstellt, zu der der einzelne Mensch und nur er ganz allein aufgerufen ist?

Es ist nicht leicht, auf diese Fragen eine einleuchtende und greifbare Antwort zu geben. Doch scheint von der Antwort auf diese Fragen die richtige Einsicht in die Bedeutung des Selbstwertstrebens für die Entwicklung zur Persönlichkeit abzuhängen. Wie also soll die Person sein oder werden, wenn

[13] Von E. Köhler, Leipzig 1926.
[14] Ethik, Berlin ²1935, 463—495.

sie dem in dieser Art nur für sie geltenden Persönlichkeitswert entsprechen will? Wir können kurz sagen: Sie soll in sich nach Möglichkeit und in größter Annäherung ihre eigene Idee erfüllen; etwas konkreter ist der Sachverhalt, besonders im Bereich des christlichen Glaubens zu formulieren: Der Mensch soll den „Gedanken Gottes" realisieren[15], den der Schöpfer mit ihm hatte, als er ihm das Dasein schenkte. Im besten Fall soll der Mensch also eine Realisierung des Gedankens, der Idee oder auch des Ideals sein, das Gott dem Schöpfer für ihn persönlich und nur auf ihn persönlich bezogen vorschwebt.

Damit ist auch die Frage nach dem Maßstab beantwortet, an dem dieses personale Sollen des Menschen orientiert werden muß. Wenn es dem Menschen gelingt, sich innerlich mit dieser Idee — sagen wir einschränkend: in ihren Grundzügen — zu identifizieren und dieses Ideal innerhalb der Grenzen, die jedem Menschen gezogen sind und die ihm oft schmerzlich bewußt werden, zu realisieren, dann hat er „sich selbst gefunden". Dann kann er, strebend und sich mühend, in Erfolgen und in Rückschlägen zu einer wirklichen Persönlichkeit werden, die ihre individuelle Bestimmung erreicht, so groß oder so bescheiden im übrigen das Maß seelischer Energien und geistiger Möglichkeiten sein mag, das ihm verliehen wurde: er wird der Idee gerecht, die nach den Gedanken und der Terminologie scholastischer Ideenlehre der „größte Künstler" mit ihm hatte.

Sein und Wert der Persönlichkeit werden dem Menschen also nicht als ein zuhandenes Geschenk in die Wiege gelegt. Er soll sich vielmehr nach und nach selbst von innen her zu einer Persönlichkeit entwickeln; zu jener Persönlichkeit, die der Idee seines individuellen Seins und seiner individuellen Möglichkeiten entspricht. In den Bereich dieser Möglichkeiten ist auch die Umwelt einzubeziehen, in der der Mensch lebt, ebenso wie die Erziehung und die Bildung, die er genießt oder sich nach und nach aneignet. Alle diese Faktoren können bedeutsame Hilfen geben oder auch Hemmungen für die Entwicklung zur Persönlichkeit darstellen, die schwer oder gar nicht zu überwinden sind.

Die innere vitale und geistige Dynamik für die Entwicklung zur Persönlichkeit kommt dem Menschen aber von seinem Selbstwertstreben, und in diesem Bereich stellen Persönlichkeit und Selbst die höchsten Werte dar, die dem Menschen aufgegeben sind. Das Selbstwertstreben setzt allerdings, wie sich aus der vorstehenden Analyse ergeben hat, notwendigerweise Selbstwert*gefühle* voraus: Der Mensch muß von dem möglichen Wert seiner eigenen Persönlichkeit und von der im eigentlichen Sinn existentiellen Aufgabe zunächst einmal gefühlsmäßig angemutet, angesprochen und ergriffen werden, diese idealen Werte in seinem eigenen Leben zu gestalten und zu verwirklichen.

---

[15] Eine Formulierung, deren „theologische Einkleidung" N. Hartmann übrigens lieber fallen lassen möchte, a.a.O. 465.

ZEITBERICHT

Das Christentum auf Formosa — Mission in Uranda — Beschauliche Frauenklöster — Verkehrsmoral — Konfessionalismus bei den Wahlen Ein israelitischer „Vatikan" — Alte Heilpflanze neu entdeckt — Ein Institut zur Vorbereitung von Missionaren — Albanische Christengemeinden auf Sizilien

Das Christentum auf Formosa

Es waren die Portugiesen, die der Insel den Namen „Formosa" gaben, „die Schöne". Die Eingeborenen nennen sie „Taiwan", „terrassenförmige Insel". Sie ist so groß wie Belgien und Luxemburg zusammen; aber zwei Drittel des Landes sind Gebirge und unbewohnbar, so daß die heute 10 Millionen zählenden Einwohner auf etwa 12000 qkm zusammengedrängt sind. Die Bevölkerung wächst jährlich um 300000. Die Ureinwohner, Malaien, leben nur noch in den Bergen und an der unwegsamen Ostküste, während die eingewanderten Chinesen das Hauptkontingent der Bewohner stellen. Einige 100000 Japaner wurden bei Kriegsende nach Japan ausgewiesen.

Christliche Missionare, Spanier, kamen zum ersten Male im 17. Jahrhundert auf die Insel, sie wurden aber schon bald von den kalvinistischen Holländern vertrieben. So kann man den Beginn systematischer Mission erst auf das Jahr 1759 datieren, wo die spanischen Dominikaner in Kaosiung eine Missionsstation errichteten. Aber die Bekehrungen schritten nur langsam voran. 1948 zählte man erst 13000 Katholiken gegenüber 40000 Protestanten. Heute sind es 120000 Katholiken und 70000 Katechumenen.

Den Grund für diesen außergewöhnlichen Anstieg dürfte man im Zuwachs an Priestern sehen. 1948 waren es im ganzen 15, 1957 nicht weniger als 505, die fast alle, aus China vertrieben, innerhalb weniger Jahre ins Land kamen. 150 von ihnen sind Chinesen. Auch die Zahl der Schwestern ist beträchtlich gestiegen, von 10 auf 250. 1954 wurde von amerikanischen und chinesischen Schwestern ein Karmel in Sinchu gegründet. 1952 wurde eine eigene Hierarchie errichtet und mit 5 Diözesen einem chinesischen Erzbischof unterstellt. Die Mission kann in aller Freiheit arbeiten. Sie kann lediglich keine Volksschulen errichten, da diese ausschließlich vom Staat geführt werden. 95% der Kinder besuchen diese Schulen. Dagegen wäre es möglich, mittlere und höhere Schulen zu eröffnen. Aber es gibt nur zwei katholische Schulen dieser Art. Man erwartet sich offenbar mehr Erfolg von der Seelsorge an den Jungen dieser Schule, vor allem an den Studenten der Universität. Hier wurden bereits schöne Erfolge erzielt.

Schwierigkeiten für die Missionsarbeit erstehen vor allem aus der Sprache, da die seit dem 16. Jahrhundert aus den Provinzen Kwantung und Fukien eingewanderten Chinesen zwei verschiedene Dialekte sprechen. Wieder eine andere Sprache haben die etwa drei Millionen Flüchtlinge. Und außerdem spricht jeder der zehn Stämme der Ureinwohner eine eigene Sprache, die keiner der übrigen versteht. Diese Ureinwohner, bis vor noch nicht allzu langer Zeit Kopfjäger, melden sich heute dörferweise bei den Missionaren, so daß in einigen Jahren sicher drei Viertel von ihnen katholisch sein werden.

Schwieriger ist die Mission unter den schon länger in Formosa lebenden Chinesen, die noch stark am Buddhismus hängen. Bei der konservativen Haltung der Chinesen geht hier die Mission langsamer voran als bei den Flüchtlingen. Gelingt

es jedoch, eine oder mehrere Familien für den Glauben zu gewinnen, so kann der Missionar beruhigt sein. Die starken Familienbande halten die Glieder auch im Glauben zusammen. Alles in allem: die Kirche darf mit Recht hoffen, daß der Glaube auf Formosa verbreitet werde. *(Month, September 1958.)*

Mission in Uranda

Ruanda-Urundi ist das Missionsgebiet, das die größte Zahl der Bekehrungen aufweist. Nach dem ersten Weltkrieg gab es im Land etwa 25000 Katholiken. Heute, eine Generation später, sind $1^1/_2$ Millionen, d. h. 36% der Bevölkerung katholisch geworden. Vor 1914 kamen zuerst deutsche Missionare ins Land, 1937 wurde der erste Eingeborene zum Priester, 1957 der erste Eingeborenenbischof geweiht. Ruanda zählt heute 136 Priester, 106 Brüder und 365 Schwestern aus der Negerbevölkerung. Eine halbe Million Katechumenen warten auf die Taufe. Die Zahl der Katholiken wächst im Verhältnis doppelt so schnell wie die Zahl der Priester. Im vergangenen Jahr kamen auf jeden Priester 3266 Katholiken, 1017 Taufbewerber und 4748 Nichtchristen. 549975 Knaben und Mädchen besuchen katholische Schulen. Diese Erfolge sind auch der großzügigen Unterstützung der belgischen Regierung zuzuschreiben. *(Ecclesia, Madrid 2. 8. 1958.)*

Beschauliche Frauenklöster

Neben etwa 730000 Schwestern, die sich der leiblichen und geistlichen Caritas widmen, zählt man heute etwa 80000 Ordensfrauen, die in strenger Klausur das Leben des Gebetes pflegen. In Westeuropa leben davon mehr als 63000 in 2500 Klöstern. Spanien steht mit 902 Häusern und 21000 Religiosen an erster Stelle, dann folgt Italien mit 516 Konventen und 13300 Nonnen; Deutschland steht mit 89 Häusern und 2151 Insassen an sechster Stelle, Norwegen an letzter mit einem Kloster und 15 Klosterfrauen. Amerika zählt 555 Häuser und 12614 Schwestern. Die entsprechenden Zahlen für Asien sind 79 und 1706, für Afrika 34 und 535, für Australien 12 und 257. Der größte Orden ist der Karmel mit 813 Niederlassungen und 15355 Mitgliedern, es folgen die Klarissen mit 657 Häusern und 14014 Schwestern. Insgesamt beläuft sich die Zahl der weiblichen beschaulichen Orden auf 24. Man wird die Welt des Gotteslobes, der Fürbitten, der Entsagung und der Buße, die in diesen Zahlen verborgen liegt, nicht übersehen dürfen. *(Ecclesia, Madrid 2. 8. 1958.)*

Verkehrsmoral

1940 zum ersten Mal und seither Jahr für Jahr veröffentlichen die australischen Bischöfe zum „Sozialen Sonntag" ein Hirtenwort, worin sie zu wichtigen sozialen Fragen des Landes Stellung nehmen. Dieses Jahr ließen sie am 7. September einen Hirtenbrief über die Verkehrsmoral verlesen.

Um unseren Lesern ein anschauliches Bild des Hintergrundes zu geben, vor dem die Bischöfe sprechen, seien kurz einige Zahlen angegeben: Der Kraftwagenbestand Australiens betrug 1956 rund 2547000, davon rund 1500000 PKW. Das bedeutet, daß auf 1000 Australier 156 Personenwagen treffen. Die Zahl erhöht sich, wenn man etwa 1 Million Eingeborene und andere für Kraftwagen nicht in Frage kommenden Personen abrechnet. Aber auch so steht Australien an 5. Stelle in der Welt, nach USA (322), Hawai (278), Kanada (202), Neuseeland (198). Es folgen Schweden (115), Frankreich (88), Luxemburg (78), Großbritannien (76), Schweiz (69),

Belgien (60), Dänemark (56). Erst an 13. Stelle folgen Irland und die Bundesrepublik mit (48), während in der Sowjetzone nur 6 Wagen auf 1000 Bewohner laufen.

Da das Leben des Landes auf einige bewohnbare Gebiete zusammengedrängt ist, nimmt der Verkehr immer größere Ausmaße an. Ja die Bischöfe stehen nicht an, in seiner moralischen Bewältigung eines der großen sozialen Probleme der Gegenwart zu sehen.

Zweifellos dringen die Bischöfe zum Kern der Sache vor, wenn sie bestreiten, daß die Verkehrsvorschriften nur Pönalgesetze seien, für deren Übertretung man zwar eine Strafe auf sich nehmen müsse, die aber nicht im Gewissen verpflichteten. Wo immer der Gehorsam gegenüber dem bürgerlichen Gesetz vom Naturgesetz oder vom positiven göttlichen Gesetz in den zehn Geboten oder von der Gerechtigkeit und Liebe gefordert werde, sei man im Gewissen verpflichtet, diesem Gesetz sich zu fügen. Wo immer irgendeine dieser Grundlagen des sittlichen Lebens in einem Gesetz zu finden sei, habe dieses eine im Gewissen bindende Verpflichtung, gleichgültig ob der Gesetzgeber eine solche Verpflichtung auferlegen wollte oder nicht.

Die Straßenverkehrsordnung enthält nun nach Ansicht der Bischöfe solche Elemente. So fordert zunächst das Naturgesetz, daß man alle vernünftigen Mittel zum Schutz des eigenen und des fremden Lebens einsetzen müsse. Sonst gebe es kein geordnetes Leben in der Gemeinschaft. Die Verkehrsordnung hat ja keinen andern Sinn, als das Leben des Fahrers und seiner Mitmenschen zu schützen. Sie ruht ganz auf dem Naturgesetz auf und hat deshalb eine im Gewissen bindende Verpflichtung. Nichts anderes fordern überdies die zehn Gebote, das positive göttliche Gesetz. Man dürfe seinem Mitmenschen und dessen Eigentum keinen Schaden zufügen. Überdies seien die Anmaßung, die Selbstsucht und die brutale Unhöflichkeit, die sich mehr und mehr auf den Straßen ausbreiteten, ganz offenkundig gegen das Gebot der christlichen Liebe.

Von diesen Grundsätzen aus beurteilen dann die Bischöfe den Grad moralischer Schuld bei Verkehrsdelikten. Zunächst ganz allgemein: wenn man die nötige Sorgfalt außer acht läßt; wenn man voraussehen kann, daß die Fahrweise zum Unglück führt; wenn man riskanter fährt, als notwendig ist.

Dann gehen sie ins ganz Konkrete und nennen einige Fälle, in denen ihrer Ansicht nach von moralischer Schuld des Fahrers gesprochen werden muß, und zwar sogar in dem Fall, wo glücklicherweise kein Unfall geschehen ist, z. B. wenn ein Kraftfahrer bei Rotlicht eine gefährliche Kreuzung queren will (Anm. der Schriftleitung: Vielleicht dürfte dieser Fall in Deutschland nicht gerade häufig vorkommen, wenigstens nicht von seiten des Kraftfahrers. Wohl aber kann man in allen Städten Fußgänger beobachten, die ohne jede Rücksicht auf das rote Licht die Straße zu queren suchen. Was die Bischöfe von den Kraftfahrern sagen, gilt im Grundsatz natürlich auch von den übrigen Verkehrsteilnehmern). Auch wer mit einem verkehrsuntüchtigen Fahrzeug die Sicherheit der Mitmenschen gefährdet, lädt nach Ansicht der Bischöfe Schuld auf sich, ganz zu schweigen von solchen, die sich in angetrunkenem Zustand ans Steuer setzen.

Die Zeitschrift *America*, der wir diese Notiz entnehmen (6. September 1958) bemerkt dazu, es sei merkwürdig, daß die Bischöfe in einer Zeit, wo man eher erwartete, sie würden zur Atombombe oder zum Kommunismus Stellung nehmen, zu einer solchen Frage das Wort ergriffen. Wer jedoch die beängstigend steigende Zahl der Unfälle verfolgt und sich Gedanken über ihre Verhütung macht, wird ein solches Wort durchaus am Platz finden. Jeder, der sich Christ nennt, hat es in der Hand, aus der Verpflichtung seines Gewissens seinen Teil dazu beizutragen, daß dem Wahnsinn und der Gewissenlosigkeit auf unseren Straßen ein Ende bereitet wird.

Konfessionalismus bei den Wahlen

Immer häufiger begegnen uns vor und nach Wahlen zu den deutschen Parlamenten Urteile, die dem Klerikalismus oder dem Konfessionalismus den entscheidenden Anteil an dem Ergebnis zuschreiben. Als Beispiel sei etwa der Satz aus *Eckart* 27 (1958) 246 angeführt: „In einem Staat, in welchem ein wesentlicher – nämlich der katholische – Teil der Bevölkerung überwiegend nicht nach politischen, sondern nach konfessionellen Gesichtspunkten seine Stimme abgibt, hat jede Linkspartei einen schwierigen Stand." Das Buch von Thomas Ellwein „Klerikalismus in der deutschen Politik", München 1955, war ebenfalls eine einzige Anklage gegen die angeblichen Übergriffe kirchlicher Kreise, Priester und Laien, auf politisches Gebiet. Der Verfasser hat allerdings in dem Nachwort zu dem „Kritikspiegel", München 1956, in dem der Verlag, klug dosiert, eine Reihe von Stellungnahmen veröffentlicht, seine Leidenschaft etwas gezügelt, ohne jedoch Wesentliches zurückzunehmen.

Solche Äußerungen zeigen, wie der Gedanke, daß wichtige Pflichten auch das religiöse Gewissen berühren, mehr und mehr abhanden kommt. Glaube und Glaubensleben werden auf die reine Individualsphäre begrenzt, und der Anspruch der Kirche auf die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft wird als religionsfremdes Machtstreben abgelehnt. Dennoch wird die Kirche nicht aufhören, ihr Recht zu verteidigen und ihre Gläubigen wie ihre Gegner über die wahre Ordnung der Dinge aufzuklären. „Man muß sich vor dem Mißverständnis hüten, welches entstehen kann, wenn Momente kommen, in denen Wir, der Episkopat, der Klerus, das katholische Laientum, Politik zu treiben scheinen, während wir in Wahrheit nichts anderes als Religion üben. Denn wir üben nur Religion, wir verteidigen nur die Religion, wo immer man für die Freiheit der Kirche, für die Heiligkeit der Schule, für die Heiligkeit der Familie, für die Heiligung der gottgeweihten Tage kämpft. In all diesen Fällen – und in andern ähnlichen – wird nicht Politik gemacht, aber die Politik hat die Religion, hat den Altar berührt" (Pius XI. zitiert in Kritikspiegel S. 14).

Die Erfüllung dieser Hirtenpflicht der Kirche in allen ihren Gliedern wird um so dringender, je unübersehbarer einerseits die Aufgaben werden, die dem Menschen in der heutigen Welt gestellt werden, und je mehr der Massengeist zunimmt. Davon ist auch der Christ nicht ausgenommen. Der gewiß zuständige H. J. Schoeps ist der Meinung, daß heute 90% der Wähler ohne Kompetenz seien und daß deswegen der Rest hoffnungslos majorisiert werden könne (Konservative Erneuerung, Stuttgart 1958, Klett, DM 6,80, S. 134). Diese Entwicklung, die die Demokratie gefährdet, muß jeden alamieren, der noch etwas von Verantwortung für seinen Mitmenschen und die staatliche Gemeinschaft spürt. Nun ist es leider so, daß die Möglichkeit eines konservativen Sozialismus, die im 19. Jahrhundert eine Zeitlang bestand (s. Schoeps a.a.O. S. 74f.) sich nicht verwirklichte. Seitdem haben sich die sozialistischen Parteien, so sehr sie sich um die Hebung der Arbeiterschaft verdient machten, für die Zurückdrängung der religiösen Belange aus dem öffentlichen Leben eingesetzt. Auch heute, in unserer „nivellierten Mittelstandsgesellschaft" (Schoeps a.a.O. S. 78, 118ff.) ist dies nicht anders geworden. So erklärt es sich, daß sich bei den Wahlen auch solche Katholiken und Christen, die an Ort und Stelle sozialistischen oder dem Sozialismus nahestehenden Vereinigungen angehören und in deren engeren Aufgabenkreis nichts oder nur wenig von religionsfeindlichen Bestrebungen spüren, bei den größeren Entscheidungen, zu denen eine Wahl zu einem Parlament gehört – man schätzt ihre Zahl auf 25% – nicht für die Gesamtpartei erklären. Es entsteht dann der Eindruck einer Stimmabgabe aus „konfessionellen Gesichtspunkten".

Wenn auch dieser Entwicklung des Massengeistes kaum wesentlich gesteuert

werden kann, kommt doch alles darauf an, die Eigenständigkeit der Persönlichkeit zu fördern und die einzelnen wieder verantwortungsbereit zu machen. Gerade aus diesem Grund verdient auch die Erhaltung und Stärkung der katholischen und evangelischen Schule alle Förderung. Denn es gibt keine Macht, die gerade das Einzelgewissen so aufruft wie die christliche Religion. Wir haben es auch bei den Wahlentscheidungen durchaus mit solchen Äußerungen der persönlichen Verantwortung zu tun. Das Gewissen für die Gestaltung des Lebens in den individuellen und in allen Gebieten des gemeinschaftlichen Lebens wird aber um so mehr gebildet, als der jugendliche Mensch in einer Umgebung aufwächst, in der er außer der Einführung in die neutralen, allen Gliedern des Volkes gemeinsamen Wissenszweige die Formung seines Wesens durch eine Umgebung und durch Persönlichkeiten erhält, die aus den letzten Gründen leben (Kritikspiegel S. 21).

Die Versuche, durch biologisch-organisatorische Maßnahmen, wie sie der Nationalsozialismus anstellte, oder durch die marxistische Ideologie wie in Rußland die Freiheit der Persönlichkeit zu sichern, haben sie nur geknechtet. Die wahre Demokratie, d. h. die Herrschaft des Volkes, kann nur gerettet werden, wenn es gelingt, die Zahl der verantwortungsfreudigen Bürger zu mehren. Neben allen übrigen Bestrebungen, die dazu dienen (vgl. Schoeps S. 118–152), wird die religiöse Kräftigung des Einzelgewissens dazu dienen müssen. Wenn die Ergebnisse der Wahlen zweifellos auch andere, materialistische Gründe hatten und haben werden, so darf man also doch nicht von einer Konfessionalisierung oder von Klerikalismus sprechen. Vielmehr zeichnet sich hier doch auch die erfreuliche Tatsache ab, daß das Christentum seinen Einfluß auf die Menschen nicht verloren hat, einen Einfluß, der sich sowohl auf die Autorität wie auf die Freiheit gründet, die beide notwendige Kräfte in der Kirche wie in jeder gesunden Gemeinschaft sind.

Ein israelitischer „Vatikan"

Zur Feier des zehnjährigen Bestandes Israels wurde in Jerusalem ein religiöses Zentralhaus eröffnet, 30 Meter hoch mit 7 Stockwerken, das in einem beherrschenden Punkt der Stadt erbaut wurde. Zu zwei Dritteln wurde es von dem englischen Juden Isaac Wolfson gestiftet. Es beherbergt die Büros der führenden Rabbiner Herzog und Nissim, die die beiden Hauptzweige der jüdischen Religion verkörpern, das höchste geistliche Gericht, Archive, eine Bibliothek von über 30000 Bänden, Studienräume, Informationszentrum usw. Viele Juden nennen das Haus den „israelitischen Vatikan". *(Ecclesia, Madrid 21. 6. 1958.)*

Alte Heilpflanze neu entdeckt

Das Wissen um Heilpflanzen ist uralt. Wie wir aus Papyri, Darstellungen in Grabkammern und uralten Drogensammlungen wissen, besaßen bereits die altägyptischen Priesterärzte eine Pflanzenheilkunde von erstaunlicher Vollkommenheit. In Mitteleuropa verwandte schon der Mensch der Pfahlbauzeit Pflanzen für Arzneizwecke. Im Mittelalter waren die Klöster Hauptträger der Heilkunst. Der Gartenplan des Klosters St. Gallen um das Jahr 900 weist 16 Beete für Heilpflanzen auf. Paracelsus († 1541) mischte sich unter fahrendes Volk, Zigeuner, Bader, Schäfer und Kräuterweiber, lernte bei ihnen altes Volksgut kennen und konnte von erstaunlichen Heilerfolgen durch Anwendung von Kräutern berichten. Immer wieder sind in der Fachmedizin die alten Volksmittel vergessen worden, um später von Laien oder auch von Fachleuten neu entdeckt zu werden. Die heutige Wissenschaft der Pflanzenheilkunde untersucht die Wirkstoffe chemisch. Von ihr wissen wir, daß der Ackerschachtelhalm Kieselsäure, der Alant Insulin, der Faulbaum Abführstoffe, der Eibisch Pflanzenschleim, Senf und Kümmel ätherische Öle,

Blutwurz Gerbstoffe, Tausendgüldenkraut Bitterstoffe, Taubnessel Saponine enthält. Die „Pharmakognosie" gruppiert die Wirkstoffe und analysiert sie.

Zu alten Heilpflanzen, deren Heilwert wir neu heute entdecken, gehört unser Kohl oder Weißkraut (Brassica oleracea L). Von den Römern lange als Heilmittel gebraucht, war er fast vergessen, bis ihn im vorigen Jahrhundert ein französischer Arzt neu entdeckte. Doch vermochte sich diese Neuentdeckung damals nicht allgemein durchzusetzen. So ist es möglich geworden, daß man eben daran ist, ihn in seiner Heilkraft für die Gegenwart noch einmal zu entdecken.

Dr. Blanc von der Faculté de Paris war Arzt am Hospice de Romans (Drôme), als er im Jahre 1851 sein erstes und entscheidendes Erlebnis mit dem Kohl hatte. Ein Beingeschwür, dessen Eiterherd uneröffnet unter der Haut lag, reinigte sich durch Auflegen von Kohlblättern erstaunlich rasch. Dreißig Jahre hindurch machte er vielfältige Versuche bei den verschiedensten Krankheiten, versuchte sich auch Rechenschaft über die Art und Weise der Heilwirkung zu geben, bis er 1881 seine Erfahrungen und Gedanken in einem Buch niederlegte („Les propriétés médicales du chou"). Seine Erfahrungen hatten ihn veranlaßt, auch die Kulturgeschichte des Kohls als Heilpflanze zu studieren. Bereits im klassischen Altertum war der Kohl fast Universalheilmittel. Während sechs Jahrhunderten haben die Römer den Kohl in vielfältiger Weise zu Heilzwecken verwandt. So vor allem für die Wundbehandlung der Legionäre. Cato hielt den Kohl für besonders wirksam gegen die Pest.

Der Schweizer Fachmann für Heilkräuter Camille Droz hat in einer kleinen im Selbstverlag erschienenen Schrift („Von den wunderbaren Heilwirkungen des Kohlblattes", Geneveys-sur-Coffrane NE) Blancs Entdeckung der Vergessenheit entrissen und Auszüge aus Blancs Buch mit eigenen Erfahrungen verbunden. Ob von hier aus eine Verbindung zu der neuesten Entdeckung der Heilwirkung des Kohles besteht, ist nicht ersichtlich. Jedenfalls wurde die Heilwirkung von frischem Kohlsaft von dem Amerikaner Cheney 1949 beim experimentellen Magengeschwür geprüft. Bisher haben italienische und schweizerische Überprüfungen die Heilwirkung bestätigt. Die Kohlblätter enthalten in reicher Menge Substanzen, die – wie man sagt – die Funktion von Ulkusschutzstoffen oder Antiulkusfaktoren ausüben und die vorläufig unter den Begriff „Vitamin U" zusammengefaßt werden. Doch sind diese Substanzen bisher weder isoliert noch chemisch definiert worden. Selbst ihre Vitaminnatur ist keineswegs sichergestellt. Man weiß nur, daß sie hitzelabil sind. Darum muß der Kohlsaft, der für eine Ulkuskur gebraucht wird – täglich ein Liter – immer frisch hergestellt werden. Bereits ist die pharmazeutische Industrie daran, ein fertiges Trockenpräparat herzustellen. Ein solches wird in Italien unter dem Namen „Cabagin" auf den Markt gebracht. (Angaben nach: E. Strehler, Beiträge zur Kenntnis der „Ulkusschutzfaktoren" [sog. Vitamin U] I. Mitteilung, in: Hippokrates 1958, S. 424–428).

Ohne jedoch die Herstellung solcher Fertigpräparate abwarten zu müssen, sollte man allgemein von der krankheitsvorbeugenden und – heilenden Kraft des Kohles Kenntnis nehmen und ihn sowohl innerlich wie äußerlich dafür verwenden.

Ein Institut zur Vorbereitung von Missionaren

Seit Kriegsende ist die spanisch sprechende Bevölkerung der Erzdiözese New York von 50000 auf über 600000 gewachsen. Die meisten kommen von der Insel Puerto Rico, die zu den USA gehört. Um für sie die nötigen Seelsorger bereitzustellen, wurden von der Katholischen Universität in Ponce auf Puerto Rico Vorbereitungskurse für amerikanische Priester, Brüder und Schwestern eingerichtet. Sie sollen die Teilnehmer geistlich und fachlich auf ihre Missionsarbeit vorbereiten. Denn es ist Missionsarbeit. Zwar brauchen diese Missionare ihr Land nicht zu verlassen. Doch ist das nicht wesentlich. Missionar ist nach dem Leiter der Kurse, Monsignore

Ivan D. Illich, Vice-Rektor der Universität, wer das Evangelium in einem Milieu predigt, dem er selbst durch Geburt nicht angehört, und daß man dazu das eigene Milieu aufgeben muß. Deswegen wird in den Kursen nachdrücklich die besondere geistliche Armut des künftigen Missionars betont. Er darf sich, soweit dies mit dem katholischen Glauben vereinbar ist, nicht auf die Ansichten, Gewohnheiten und Vorurteile der Schicht, der er selbst zugehört, versteifen und sie gar den ihm anvertrauten Menschen aufdrängen wollen. Er muß vielmehr bereit sein, ihre Kulturwelt mit allem, was dazu gehört, anzunehmen und einer der ihren zu werden. Es bedeutet dies ein großes Opfer; aber nur wer es zu bringen willig ist, hat den Missionsberuf. In den Kursen werden die Teilnehmer dann in die Sprache, die Sitten, die soziologische Schichtung, die Geschichte von Puerto Rico eingeführt, und auf deren besondere Werte hingewiesen. Die Priester arbeiten außerdem jedes Wochenende in einer Pfarrei. Im dritten Monat nimmt die Pfarrarbeit den ersten Platz ein. Es wurde festgestellt, daß die besten Ergebnisse bei jungen Priestern erzielt wurden, die bereits etwa drei Jahre Erfahrung in der Seelsorge gemacht haben. *(Report on the Summer Workshop 1958 of the Institute of Missionary Formation, Catholic University of Puerto Rico, by Mgre. Ivan D. Illich.)*

Albanische Christengemeinden auf Sizilien

Es dürfte kaum bekannt sein, daß in der Provinz Palermo auf Sizilien eine geschlossene Gruppe von etwa 30000 albanisch sprechenden Katholiken existiert, die in 11 Pfarreien von gut 20 Priestern betreut wird und nicht dem lateinischen, sondern dem byzantinisch-griechischen Ritus angehört. Ihre Ursprünge gehen bis ins Jahr 1448 zurück, als viele katholische Albanier vor den heranrückenden Türken ihre Heimat verließen und, nach wechselvoller Wanderung auf griechischem Gebiet, schließlich in Sizilien seßhaft wurden.

Sie haben durch die Jahrhunderte hindurch ihre Sprache, ihre Lebensgewohnheiten und ihre Religion nahezu unverändert bewahrt. Sie schufen sogar mitten in einer fremdsprachigen Umgebung eine beachtliche Literatur, die sich auch in Albanien selbst Schätzung und Ansehen zu erringen vermochte. Die Errichtung eines Lehrstuhls für albanische Sprache und Literatur an der staatlichen Universität Palermo ist ein Zeichen für die kulturelle Kraft und Selbständigkeit dieser Gruppe.

Es ist klar, daß die sizilianischen Albanier mit besonderer Hartnäckigkeit an ihrer heimatlichen Religion festhielten, um derentwillen sie ja allein Haus und Hof verlassen hatten. Sie feiern noch heute ihren Gottesdienst in jener glanzvollen Festlichkeit des byzantinisch-griechischen Ritus, die sie aus dem Albanien des 15. Jahrhunderts mitbrachten und bis in die unscheinbarsten Züge hinein unverändert bewahrten. Darum läßt sich in dieser vom Gang der Geschichte fast unberührten Enklave manche Frage nach der ursprünglichen Gestalt und der rechten Interpretation des byzantinischen Ritus klären.

Das Bedeutungsvolle dieses aus der Vergangenheit in unsere Tage hineinragenden Gemäldes altchristlicher Liturgie ist jedoch der reiche Schatz typisch byzantinischer liturgischer Gesänge, die mit einer staunenswerten Genauigkeit von Generation zu Generation überliefert wurden, ohne je schriftlich festgehalten worden zu sein. Erst jetzt ist eine vollständige Edition dieser Melodien in Vorbereitung, die den gesamten erhaltenen Bestand sammeln, sichten und veröffentlichen soll. Sie wird unter anderem wertvolle Aufschlüsse über die Chromatik einiger Tonarten der heutigen byzantinischen Musik geben können, die, so vermutet man, auf arabischen Einfluß zurückzuführen sind.

Am 26. Oktober 1937 errichtete Papst Pius XI. für diese byzantinisch-griechische Gruppe eine eigene Diözese, Piana degli Albanesi, die unmittelbar der Päpstlichen Kongregation für die Ostkirche unterstellt ist. Diese feste Organisation, die nichts

weniger bedeutet als die kirchliche Anerkennung und Bestätigung der hier überkommenen kultischen Eigenformen, gibt den sizilianischen Albaniern jene innere Geschlossenheit, die allein Erhaltung und Pflege der alten Tradition gewähren kann.

Das Bistum Piana erfüllt inmitten der Gläubigen, die nur ihren angestammten lateinischen Ritus kennen, eine wichtige Mission. Es gibt Zeugnis von der Weite und Vielgestaltigkeit der Kirche, die innerhalb des einen Glaubens Raum für viele hat und niemals der Gefahr falscher Uniformität erliegen darf. Sie zeigt, daß eine Wiedervereinigung der getrennten orientalischen Christen mit der römischen Kirche nicht auch Verwerfung altgewohnter Riten und Gebräuche bedeutet, die, wie man an diesem Beispiel sieht, auch in der katholischen Kirche ihr Recht haben.

Um diese Wiedervereinigung zu fördern und wenigstens einen Schritt weit sich dem noch fernen Ziel zu nähern, veranstaltet die Diözese Piana in regelmäßigen Abständen Studienwochen für Klerus und Laien des lateinischen Ritus. Diese Wochen sollen nicht nur Gelegenheit geben, den byzantinischen Ritus zu studieren und sich mit den Problemen einer Wiedervereinigung zu befassen. Sie sollen vor allem jene Vorurteile ausräumen, die sich in jahrhundertelanger ausschließlicher Gewöhnung an den lateinischen Ritus festsetzten: Ein verheißungsvoller Weg, um einem größeren Verständnis für die Probleme der Ostkirche und damit der Wiedervereinigung den Boden zu bereiten.

Inmitten der zauberhaften byzantinischen Mosaike der im 12. Jahrhundert erbauten Kirche S. Maria dell'Ammiraglio in Palermo, meist Mortarana genannt, wird noch heute wie auch in der Bischofsstadt Piana regelmäßig Gottesdienst im byzantinisch-griechischen Ritus gefeiert. Der mystische Glanz der Zeremonien und die eindringlichen Melodien der Gesänge lassen den Raum erst wieder lebendig werden, der ja zu einer Zeit gebaut wurde, als noch in vielen Städten Siziliens orientalische Mönche ihre Liturgie feierten, jene Liturgie, die einmal gemeinsamer Besitz der Christenheit in Ost und West gewesen ist.

UMSCHAU

Zeitgeschichte im Roman[1]

„Der Kardinal" von Henry Morton Robinson, so wollte man wissen, war ein in Auftrag gegebenes Buch, das den Lebensgang eines aus armer Familie stammenden jungen Priesters, Bischofs und Kardinals erzählen sollte, um dem Leser, sei er Katholik oder Nichtkatholik, die Wirklichkeit d. h. das innere Leben und die äußere Organisation und Regierung der Kirche vor Augen zu führen. Es hat eine große Verbreitung gefunden und wohl auch eine ebenso große innere Wirkung ausgeübt. Trotz seiner unterrichtenden Absicht hatte es auch seine dichterischen Schönheiten, wenigstens in einzelnen Abschnitten.

An dieses Buch erinnert der Roman von J. M. Bauer, dessen Stoff das Leben des jüngst verstorbenen Münchener Kardinals Michael von Faulhaber ist. Er wird hier der Mittelpunkt eines Raumes, der München, die München-Freisinger Erzdiözese, Bayern, Deutschland umfaßt und der auch auf die ganze Kirche und die Welt ausstrahlt, und seiner Zeit, der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Aber Bauer will kein Geschichtsschreiber, sondern ein Dichter sein. Für ihn sind die Menschen und Geschehnisse die Gefäße der geistigen Welt, die, in Raum und Zeit gebettet,

[1] *Josef Martin Bauer*, Kranich mit dem Stein. Roman. (741 Seiten) München 1958, Ehrenwirth. Leinen DM 24,80.

zeitlose und überräumliche, allgemein gültige Wahrheit ist. Darum ersetzt er (fast) alle Namen. Er erzählt die Lebensgeschichte Martin Petuels, des Kindes armer Leute, das in Hellgarten die Klosterschule besucht, schließlich in Weinberg und dann in der Hauptstadt Bischof, Erzbischof und Kardinal wird. Erfunden wie die Namen sind auch manche Personen und Ereignisse. Vieles entstammt ganz der Phantasie des Dichters; das meiste jedoch ist der Geschichte entnommen. Es hat aber seinen Wert nicht, weil diese Menschen so gelebt haben, diese Ereignisse geschehen sind, sondern weil alles Träger einer geistigen Wirklichkeit ist, wie sie in einem Abschnitt unserer Zeitlichkeit sichtbar wurde und wie sie der Mensch in seinem Erdendasein erleben und sich daran entscheiden kann und muß. Man darf den Dichter nicht tadeln, der sich das Recht und die Freiheit nimmt, bestimmten Vorgängen einen höheren Symbolwert zu geben. Man wird aber prüfen müssen, ob es ihm geglückt ist, aus den geschichtlichen Gegebenheiten den Geist so herauszulösen, daß er in seiner allgemeingültigen Reinheit erstrahlt.

Wer das Buch zu lesen unternimmt, ist sich im Unklaren, was der Dichter will. Zuerst denkt man an ein psychoanalytisches Werk: ein gehemmtes Kind, voller Angst, das aber sehr bewußt sein zähes Wollen und seine geistige Kraft spürt, will sich in der Welt hocharbeiten, auf der Schule, als Theologe im Germanicum, als Kaplan, Religionslehrer, Professor und weiter von Stufe zu Stufe, immer im Kampf mit seiner inneren Unsicherheit, die es durch äußere Würde und Ausgeglichenheit zu tarnen sucht. Dann erkennt man, daß die Psychoanalyse nur Mittel ist. Will der Dichter einen Entwicklungsroman schreiben? Als der König – es ist der von Bayern – Petuel auf den Bischofsitz seiner Hauptstadt beruft, wird es klar, daß sich unter diesem Namen kein anderer als Michael von Faulhaber verbirgt. Nun weitet sich der Raum: der erste Weltkrieg, die Revolution, die Zwischenkriegszeit, der Nationalsozialismus, der zweite Weltkrieg, die Katastrophe, die Anfänge des Wiederaufbaus ziehen an uns vorüber. Auch jetzt noch bleibt dem Leser ein Zweifel: Handelt es sich um einen eigentlichen biographischen Roman? Dagegen spricht die Tatsache, daß Bauer nicht die wirklichen Namen nennt und daß er Nebenpersonen und Ereignisse erfindet. Das mag ein Biograph tun, der das Leben eines längst Verstorbenen farbiger zu gestalten sucht. Wer aber in der Zeitnähe, fast noch unter den Mitlebenden schreibt, wird höchstens aus vielem Gleichartigem einiges auswählen und ihm größere Dichte und damit eine Bedeutsamkeit verleihen, die es in Wirklichkeit nicht hatte. Da Bauer die Namen erfindet und frei mit den Personen und selbst den Geschehnissen spielt, dürfte es nicht seine Absicht gewesen sein, ein geschichtstreues Lebensbild zu geben.

Dann wieder blitzt dem Leser der Gedanke auf, es komme Bauer darauf an, menschliche Werte in ihrer Bedeutung darzustellen, um einen Beitrag für die geistige Ordnung der Welt zu leisten. In einer Zeit, die alles einebnet, erscheint die Autorität, die moralische Würde und Hoheit ausstrahlt, die sich verantwortlich weiß, die unbekümmert um die wachsenden Stimmungen der Masse der Wahrheit und dem Recht dient und die Armen und Schwachen in Schutz nimmt, als Rettung vor dem Chaos, das die Leidenschaften und Feigheiten der Allzuvielen herbeiführen. Da darüber hinaus die Strenge und Härte dieser Autorität durch echte Väterlichkeit ergänzt und überwunden werden muß, zumal wenn es sich um geistliche Herrschaft handelt, die die Güte und Barmherzigkeit Gottes vertreten soll, ergibt sich ein seelisches Bemühen, das den Träger der Autorität zu menschlicher Vollkommenheit führt. Gerechtigkeit und Liebe, Strenge und Güte vereinigen sich. Die allgemeingültigen Werte verkörpern sich zwar in einer Person, aber die Dichtung erhält doch einen objektiven Charakter, der in seinem inneren Gehalt vorbildhaft wird.

Gertrud von Le Forts Dichtungen etwa gehören in diese Kunstrichtung, die wir klassisch nennen können, weil das Individuelle und Interessante, Zeit- und Raumgebundene in solchen Werken zurücktreten. Die Personen selbst werden hier zu Symbolen, wie es in den Dramen Shakespeares, Schillers oder Goethes der Fall ist.

Wenn auch viele Abschnitte des Buches diese Sinndeutung nahelegen oder ihr wenigstens nicht widersprechen, scheint, aufs Ganze gesehen, doch eine andere Absicht den Dichter beseelt zu haben: Er wollte ein Bild der ganzen Zeit zeichnen, nicht um die tatsächlichen Begebenheiten und Gegebenheiten zu einem einheitlichen Stück zu verweben, sondern um ein Stück Menschentum sichtbar zu machen. Wenn wir dies annehmen, gewinnt auch die Vorbemerkung ihr ganzes Gewicht, in der er „das Wissen um die Atmosphäre und die Umstände in ihrer geschichtlichen Existenz" als belanglos bezeichnet und sich dazu bekennt, „vor dem unveränderlichen geschichtlichen Hintergrund alles Geschehen und die Fülle der Personen der Gesetzlichkeit des Romanes" unterworfen zu haben. Dieses Geschehen wird in einer solchen Breite vorgeführt, daß es unmöglich ist, anzunehmen, Bauer habe nur die Idee des Kardinals entwickeln wollen. Wenn er auch immer wie ein fester Bezugspunkt erscheint, haben doch die Tatsachen, ob sie sich in seinem unmittelbarem Wirkungskreis oder im Ausland abspielen, ihre eigenständige Bedeutung. Sie werden auch in einer gewissen Vollständigkeit erzählt. Für gewöhnlich verändert der Dichter den Namen und wohl auch einzelne Umstände: sie sind ja nicht wichtig wegen ihrer geschichtlichen Individualität, sondern wegen ihrer symbolischen Aussagekraft. Freilich stört es dann, wenn hin und wieder ein Vorkommnis ohne diese dichterische Verwandlung mitgeteilt wird. Es scheint, als ob sich dann der Stoff durchgesetzt habe und nicht in die Dichtung eingegangen sei. Die dichterische Erhöhung kommt zustande, ohne daß zu starke Farben aufgetragen worden wären, durch die der Verfasser dem Geschehen einen nicht in der Sache liegenden Nachdruck verliehe. Allerdings darf man wohl sagen, daß ihm dies, am Anfang vor allem, nicht immer ganz gelingt. So scheint uns die Erregung von Pater Leonhard, der eine Unordnung in seinem Studiensaal bemerkt, unnatürlich gesteigert zu sein (15ff.). Auch Sprache und Stil verraten, wo sich Bauer bemüht, allmählich in die dichterische Welt sich einzufühlen. Die Sätze wirken dann, als ob er sich mühsam durch die äußere Hülle hindurchbohre, um zum Kern der Aussage zu gelangen. Er erbittet in der Vorbemerkung das Wohlwollen des Lesers, wenn die erzählten Geschehnisse sich mit den tatsächlichen Gegebenheiten decken sollten. Es wird ihm sicher bereitwillig von jedem geschenkt werden; dagegen vermißt man etwa, wenn er nichts von jenem bekannten Telegramm des Kardinals an den Machthaber nach Abschluß des Konkordats erwähnt. Da es so viel Aufsehen erregte und oberflächliche Polemik es gegen ihn und die Kirche auswertete, anderseits aber die Verflechtung der Umstände gerade bei dieser Gelegenheit sichtbar wird, hätte dieser Vorgang dazu dienen können, Martin von Petuel in seinen Gewissenskonflikten und seinem Bemühen um die ganze Gerechtigkeit zu zeigen.

Alle diese Einwände sind unwesentlich. Sie werden auch nicht erwähnt, um das Dichtwerk herabzusetzen. In ihnen wird die Schwierigkeit deutlich, die sich ergibt, wenn so naheliegende Zeiten den Stoff für eine allgemeingültige, symbolschwere Dichtung liefern sollen. Gewichtiger dagegen erscheint uns die Unsicherheit und das Tasten zwischen psychoanalytischer Charakterzeichnung, Entwicklungsroman, Biographie und Zeitgemälde. Wenn jedoch schließlich das Ganze sich rundet, und die Erschütterung, die von den Schicksalen der Einzelnen, eines ganzen Volkes, ja der Welt und der Kirche ausgeht, den Leser durch Furcht und Mitleid reinigt, befreit und heilt, dann mag

der Leser aus dieser Wirkung an sich erfahren, daß Josef Martin Bauer kein mittelmäßiges Buch geschrieben hat.

Hubert Becher SJ

Expo 58

Es waren nahezu 300000 Menschen, nur wenige Tausende fehlten, die an einem der letzten Augusttage die Weltausstellung in Brüssel besuchten. Mag sein, daß der bevorstehende Schulbeginn und damit das Ende der Ferienzeit in Belgien und das schöne, allerdings etwas drückende Wetter die Zahl hatten ansteigen lassen. Immerhin haben seit Eröffnung der Ausstellung im Mai bis heute über 30 Millionen Menschen die Expo 58 besucht. Eine riesige Zahl!

Aus naheliegenden Gründen stellten die Westeuropäer davon den größten Anteil. Aber man sah und hörte doch überraschend viele Nichteuropäer auf dieser Weltausstellung, die auf eine einzigartige Weise zeigt, wie sehr die Welt eine geworden ist. Gewiß, da hat Thailand z. B. einen Tempel hingestellt, wie er nur dort zu finden ist, und Tunis zeigt ein maurisches Haus. Aber so etwas bedeutet in dieser Weltausstellung nicht viel mehr als regionale Verschiedenheit. Die Ausstellung ist durch die moderne Technik bestimmt, die in Japan und im Irak nicht anders aussieht wie in den USA oder in Deutschland. Und noch ist nicht abzusehen, in welchem Maß diese Ausstellung das Lebensgefühl der Welt noch mehr vereinheitlichen wird. Wir vermeiden absichtlich das Wort uniformieren. Da sehen die Flamen und die Spanier, die Japaner und die Neger vom Kongo und alle die anderen Menschen dieser Welt jenes mit den modernsten elektrischen Geräten ausgestattete Haus, und es läßt sich nicht verkennen, daß die heutigen Mittel der Technik, des Verkehrs und des Handels es viel leichter als früher ermöglichen, ein solches Haus mitten im Kongo genau so zu bauen wie in Japan oder in Rußland.

Diese Welt ist eins geworden, aber dies ist nicht ohne Europa geschehen. Ja, Europa ist der einigende Faktor dieser Welt. Denn diese moderne Technik ist ausschließlich der geistigen Kraft Europas zu verdanken. Hier ist die Geburtstätte der modernen Naturwissenschaften, und diese wären nicht geboren ohne die Philosophie und Theologie Europas: die Landschaft von Löwen, Brüssel, Gent, Brügge, Antwerpen, das alte Burgund, die Niederlande: das ist Europa, gleichsam verdichtet in dieser flämischen Landschaft. Da werden Namen lebendig: Karl der Kühne und Maria von Burgund, deren Sarkophage drüben in der Liebfrauenkirche zu Brügge stehen, Karl V., der in Gent geboren ist, die van Eycks und Memling, auch wenn dieser aus dem mainfränkischen Raum stammt. Nur einige können genannt werden, aber es wäre eine Prozession von Namen, nicht minder großartig als die „Prozession der Türme" von Gent. Europa hat dieser Welt die Einheit gegeben. Und es ist gut, sich dessen in einer dunklen Stunde europäischer Geschichte zu erinnern.

Noch ist dieses Europa nicht tot. Wir meinen das Gegenteil zu erkennen, nicht nur weil alle die verschiedenen Erdteile von ihm leben. Es hat auch auf dieser Ausstellung die Führung übernommen. Gewiß nicht materiell. Denn wer könnte schon mit dem russischen Warenhaus Schritt halten, von dem man allerdings den Eindruck gewinnt, als wollten die Sowjets zeigen, was man bei ihnen „auch" alles haben kann. Aber das ist nun doch alles ohne Eleganz der Form angeboten, die einzigartig durch die Architektur des französischen Pavillons dargestellt wird. In ihm sind Technik und Schönheit eins geworden. Leider kann das Innere des Pavillons mit seiner Architektur nicht Schritt halten. Ganz anders der englische, dessen zeltartiger Aufbau allerdings viel schwerfälliger wirkt als der kühne Entwurf Le Corbusiers für Philips. Bemerkenswert der in mystisch grünes Licht gehüllte Eingang des britischen Zelts, wo man unter ehrwürdigen Fahnen und an den Kroninsignien vorbei auf das er-

leuchtete Bild der Queen zuschreitet. Hier merkt man erst, wie geschichtslos wir Deutsche geworden sind, die so etwas nicht mehr kennen und vielleicht auch gar nicht mehr davon angesprochen werden. Aber der britische Pavillon zeigt doch, daß er die Ausstellung eines Weltreichs birgt, das immer noch lebt und das anders als der französische auf viele Dinge verzichten kann. Hierin ähnlich dem deutschen. Dieser ist keineswegs so schlecht, wie es nach den Äußerungen der deutschen Presse scheinen mochte. Im Gegenteil, er gehört zu den besten, auch wenn er vielleicht etwas abstrakt ist. Er hat zweifellos Deutschland viele Freunde gewonnen, die insgeheim Angst haben mochten, vom deutschen Wirtschaftswunder erschlagen zu werden. Dies ist nicht geschehen, und man nimmt es dankbar und anerkennend zur Kenntnis, wie flämische Freunde versicherten. Architektonisch gehört er sicher zu den schlichtesten und schönsten der Ausstellung.

Es wären noch viele andere europäische Länder zu nennen. Diese Vielfalt ist ein Zeichen der Lebendigkeit dieses Kontinents. Und so darf man mit Recht hoffen, daß er wieder zu jener Einheit erstehen wird, die er ursprünglich war und der er all seine Kraft verdankt.

Europa lebt, nicht mehr so unbefangen und naiv, wie es im amerikanischen Pavillon sichtbar wird, wo immer noch das schlichte Erbe der ersten Einwanderer lebendig ist. Immerhin der Pavillon ist mit viel Geschmack gebaut und ausgestattet, darin nicht unähnlich dem deutschen.

Europa lebt! Und ein Zeichen davon ist auch das Atomium, das die Ausstellung beherrscht. Über 100 m hoch, die Nachbildung eines Moleküls, besteigbar auf Rolltreppen und in die Spitze hinauf mit einem Aufzug, wo ein Café Aussicht über die Ausstellung bietet. Das ist nun die Expo 58! 1889 baute man für die Weltausstellung von damals den Eiffelturm. Mag er auch um 200 m höher sein und wie ein Finger an den Himmel rühren, er bleibt am Rand der Welt. Aber dieses Atomium ist selbst ein Teil der Welt, ins Riesenhafte vergrößert, Teil einer sehr hintergründigen Welt. Das wird einem so recht des Nachts bewußt, wenn die Elektronen zu kreisen beginnen und das Atomium trotz des millionenfachen Lichts der illuminierten Paläste gespenstisch im Dunkel der Nacht steht, als schwebe es mitten im leeren, nackten Raum. Wie ein Bild von Hieronymus Bosch, von dem einige selten zu sehende Werke in Brügge ausgestellt sind! Enthüllend, aufreißend, dämonisch! Diese Kugeln, aus denen mit der größten Selbstverständlichkeit die Menschen die Welt betrachten, sich dem Genuß hingeben und zugleich von deren Urbild mit Tod und Verderben bedroht werden. Wie hätte Bosch diese Welt gesehen!

Mitten in diese dunkle Welt hinein segelt ein Schiff, hochragenden Bugs: der Pavillon des Vatikans, des Nachts noch schöner als am Tag, wenn der hohe Turm angestrahlt ist und wie von innen her leuchtet. Mag er als Schiff gedacht sein oder als Zelt oder was immer er sein mag, er steht an Eleganz dem französischen nicht nach, und die Kirche, die er birgt, gehört zu den vornehmsten Räumen der Ausstellung. Belgische, französische und deutsche Künstler haben sie ausgestattet. Aber der eindrucksvollste Raum dieser Civitas Dei ist doch der kleine Kapellenraum hinter der Kirche, in dem das Allerheiligste ausgesetzt ist und der immer voll von Menschen ist, voll von diesen wandernden und pilgernden Menschen um das Atom. Dies scheint uns der allerstärkste Eindruck der gesamten Ausstellung zu sein: daß die Kirche da ist, einer von den vielen Partnern in dieser Gesellschaft, und daß sie kein Fremdkörper darin ist, daß sie hineinpaßt, nicht nur mit den langen Soutanen ihrer Priester und Ordensleute und den Schleiern der Schwestern, sondern noch mehr mit diesem verborgenen Raum, der doch so leicht, wie von selbst gefunden wird. Weltausstellung – Expo 58 unter dem Atomium, Expo 58 mit der Kirche.

Oskar Simmel SJ

Zwischen Angst und Lüge

Über den Typus des kommunistischen Parteifunktionärs

Zu den zahlreichen Widersprüchen des in Theorie und Propaganda sich als Vorkämpfer der Arbeiterschaft – oder wie er es zu nennen pflegt: der „Arbeiterklasse" – gebärdenden Kommunismus gehört es auch, daß er, einmal im Besitz der politischen Macht, sich zumindest personell eben dieser Arbeiterklasse immer mehr entfremdet. So saßen im Allrussischen Rätekongreß der ersten Revolutionsjahre neben den international bekannten intellektuellen Bolschewikenführern etwa 90 Prozent Arbeiter und Bauern, während es heute schwer fallen dürfte, unter den Mitgliedern des Obersten Sowjet mehr als höchstens 15 Prozent echte Handarbeiter zu finden. Der Arbeiter, der gut genug war, mit dem Stimmzettel und gegebenenfalls auch unter Einsatz seines Lebens die Macht für die Kommunistische Partei zu erkämpfen, und der heute immer noch gut genug ist, sie ihr mit seiner Hände Arbeit und notfalls wiederum mit der Waffe zu erhalten, dieser Arbeiter sieht sich in allen kommunistischen Staaten schon nach wenigen Jahren durch eine neuerstandene Schicht von Berufsfunktionären verdrängt, die entweder überhaupt nichtproletarischer Herkunft sind oder sich als ehemalige Handarbeiter hinter dem Schreibtisch des Funktionärs bemühen, ihre proletarische Vergangenheit so rasch wie möglich zu vergessen. Die neue Schicht breitet sich üppig wuchernd aus, und zwar nicht nur in der Sowjetunion selbst, sondern seit geraumer Zeit auch bereits in den osteuropäischen Vasallenstaaten Moskaus einschließlich der deutschen Sowjetzone.

Diese Erscheinung ist die unvermeidliche Folge des totalen Machtanspruches der Kommunistischen Partei in allen Bezirken des öffentlichen und privaten Lebens, der eine Besetzung möglichst vieler staatlicher und wirtschaftlicher Positionen durch Mitglieder dieser Partei verlangt. Da der alte Stamm der eigentlichen Parteifunktionäre hierfür nicht annähernd mehr ausreicht, wird notgedrungen jedes Parteimitglied zum potentiellen oder auch faktischen Funktionär – was ja auch der tiefere Sinn der modernen „Kaderpartei" ist –, und die äußerst straff gehandhabte Parteidisziplin ermöglicht es, jeden nach Bedarf und häufig auch ohne Rücksicht auf seine persönliche Eignung an jedem beliebigen Punkt verantwortlich einzusetzen. Möge er dann selbst sehen, wie er mit seiner Aufgabe zurecht komme! Auf solche Weise öffneten sich dem wüstesten Dilettantismus alle Tore, worin übrigens auch eine der Hauptursachen für das sprichwörtliche Versagen der Wirtschaft in allen kommunistischen Ländern zu suchen ist. Natürlich wissen dies auch die kommunistischen Parteiführungen. Nach den unausbleiblichen trüben Anfangserfahrungen versuchen sie daher meist schon sehr bald nach der Eroberung der politischen Macht diesem Dilettantismus auf zweierlei Wegen zu steuern: einmal durch intensive Schulung des vorhandenen Funktionärskorps, zum anderen aber durch Übernahme fachlich gebildeter nichtproletarischer Kräfte in die Partei. Den Grundstock und das Rückgrat dieses wachsenden neuen Funktionärapparates sollen dabei jedoch möglichst lange die alten, eigentlichen politischen Parteifunktionäre bilden.

So unentbehrlich der Funktionär für den Organisationsbetrieb wie überhaupt für das innere und äußere Leben einer politischen Partei ist, so sicher muß er gerade in eine autoritäre Partei den Keim künftiger innerer Kämpfe tragen. Tatsächlich wäre eine Arbeiterpartei von Anfang an ohne Funktionäre überhaupt nicht denkbar; denn wie sollte sie bestehen, sich organisieren, äußerlich wachsen und sich ideologisch entfalten, wenn die in ihr zusammengeschlossenen Arbeiter dazu selbst weder die Zeit noch häufig auch die Fähigkeiten besitzen? Allein die Konzeption der Parteiideologie erfordert mehr als nur die bloße Mitarbeit von Leuten, die soziologisch außerhalb der anzuspre-

chenden Arbeiterschaft stehen. So war Marx geradezu der Prototyp des Intellektuellen und Engels nebenbei sogar noch „Kapitalist". Es gab eine Zeit, in der man solche Wahrheiten innerhalb der marxistischen Bewegung noch auszusprechen wagte. So stellte Karl Kautsky zu Beginn des Jahrhunderts fest: „Das moderne sozialistische Bewußtsein kann nur entstehen auf Grund tiefer wissenschaftlicher Einsicht... Der Träger der Wissenschaft ist aber nicht das Proletariat, sondern die bürgerliche Intelligenz... Das sozialistische Bewußtsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats von außen Hineingetragenes, nicht etwas aus ihm selbst urwüchsig Entstandenes"[1]. Lenin drückt wenig später den nämlichen Gedanken mit fast den gleichen Worten aus: „Das politische Klassenbewußtsein kann in den Arbeiter nur von außen hineingetragen werden"[2]. Er gibt dieses offene Geheimnis allerdings nur preis, um darauf seine Forderung nach Berufsrevolutionären zu stützen: „Um aber den Arbeitern wirkliches, allseitiges und lebendiges politisches Wissen zu vermitteln, brauchen wir unsere ‚eigenen Leute', Sozialdemokraten, überall, an allen Orten, in allen Gesellschaftsschichten, in allen Positionen, die die Möglichkeit geben, die inneren Triebfedern unseres Staatsmechanismus kennenzulernen. Und solche Leute braucht man nicht nur für die Propaganda und Agitation, sondern noch viel mehr für die organisatorische Arbeit"[3]. Lenin weiß, was davon abhängen kann: „Gebt uns eine Organisation von Berufsrevolutionären und wir werden Rußland aus den Angeln heben"[4]. Da er unter den „eigenen Leuten" ausdrücklich solche versteht, „die sich berufsmäßig mit revolutionärer Tätigkeit befassen"[5], darf man das Jahr 1902, in dem diese Sätze geschrieben wurden, als das Geburtsjahr des kommunistischen Parteifunktionärs betrachten.

Von nun an nahm die Partei Lenins eine Entwicklung, bei der es zuweilen schien, als stünden weniger ihre politischen Ziele als ihr organisatorisches Gefüge im Vordergrund des Interesses. Die Funktionäre und von den dreißiger Jahren an auch die „Kader" sind von nun an stets wiederkehrende Begriffe im Wortschatz des innerparteilichen Kampfes. Im politischen Sprachgebrauch scheinen sie beide in jüngster Zeit etwas durcheinander geraten zu sein. So glaubt Joachim Schultz, der sich in einer außerordentlich interessanten Untersuchung mit dem Phänomen des kommunistischen Funktionärs auseinandersetzte, „daß unter ‚Kadern' einzelne Personen verstanden werden"[6]. Dem widerspricht allerdings die Definition in der von der SED veranlaßten 21. Auflage von Wilhelm Liebknechts „Volksfremdwörterbuch": „Kader ... wörtlich: Rahmen, Einfassung... auch: Funktionärstamm einer Organisation, Partei"[7]. Tatsache ist jedenfalls, daß das Wort „Kader" erst während der Stalinära in den allgemeinen politischen Sprachgebrauch der Kommunisten übergegangen ist.

Mit dem von Lenin geforderten „Berufsrevolutionär" kam zwar zweifellos System und Ordnung in die Parteiarbeit aller Sparten; aber es dauerte nicht lange, da überwucherten materielle Interessen die anfänglich sicherlich oft selbstlosen Motive, aus denen heraus sich einzelne der Partei zur Verfügung gestellt hatten. Diese Erfahrung häufte sich nach der Oktoberrevolution in dem Maß, in dem sich mit dem Status des Funktionärs materielle Vorteile, wie bessere Versorgung mit Lebensmitteln, gute Bezahlung und vor allem persönliche Macht verbanden. Auch Berufsrevolu-

---

[1] Die Neue Zeit, 1901/02, 1. Halbjahresband, Nr. 3, 79.

[2] *W. I. Lenin*, Was tun? in: „Ausgewählte Werke" (deutsch), Moskau 1946, Band I, 240.

[3] *Lenin*, a.a.O. 246.

[4] *Lenin*, a.a.O. 279.

[5] *Lenin*, a.a.O. 277.

[6] *Joachim Schultz*, Der Funktionär in der Einheitspartei (Band 8 der Schriften des Instituts für Politische Wissenschaften, Berlin), Stuttgart und Düsseldorf 1956, Ring-Verlag, 5.

[7] *Wilhelm Liebknecht*, Volksfremdwörterbuch, Ostberlin 1948, 21. Aufl., 226 f.

tionäre sind schließlich nur Menschen. Die Revolution war ja gewonnen, und so stellte sich vielfach die Auffassung ein, der Revolutionär sei nun überflüssig geworden, gebraucht würden jetzt vor allem jene, die das von der Revolution angeblich Errungene zu verwalten verstünden. Der revolutionäre Parteifunktionär begann langsam auszusterben oder in die untersten Stockwerke der Funktionärshierarchie abzusinken, wie dies offenbar das Schicksal der sogenannten „alten Kämpfer" in allen autoritären Parteien nach der Machtergreifung ist. Er machte, wenigstens in den oberen Rängen, mehr und mehr den Bürokraten Platz. Auch Trotzki beklagte sich später darüber, daß die wirklichen kommunistischen Kämpfer immer mehr durch „Feldwebel des Kommunismus" ersetzt würden, und meinte: „Unsere Partei, angeblich der höchste Ausdruck der Diktatur des Proletariats, wird von einer Diktatur der Bürokratie terrorisiert"[8].

Natürlich blieb die Umwandlung des ehemals kämpferischen Funktionärkorps in eine Funktionärbürokratie mit allen ihren korrupten und dekadenten Begleiterscheinungen auch den obersten Führungsgremien und Stalin selbst nicht verborgen. Mehr als einmal nahmen Parteitage zu diesem Problem Stellung, mehr als einmal nahmen auch Stalin und nach ihm Chruschtschow den Kampf gegen die Bürokratie auf, die doch im Grund nichts anderes ist als die in der Sattheit erstarrte Funktionärschicht, die der Partei einst die Macht erst erringen half. Auch etwas anderes blieb der Parteiführung nicht verborgen: die Gefahr, daß ein allzu selbständig, allzu selbstbewußt, allzu mächtig gewordenes Funktionärkorps sich eines Tages gegen die Partei selbst oder zumindest gegen deren augenblickliche Führung wenden könnte. „Alle Hebel stehen still, wenn dein starker Arm es will" – so hatte man einst die Arbeiter singen gelehrt. Inzwischen ist dafür gesorgt, daß dieser Arbeiter in „seinem" Staat nicht etwa auch auf solche revolutionäre Gedanken komme. Wie aber ist es mit den Funktionären? Besitzen sie nicht die Macht, ihrerseits den „Arbeiter- und Bauern-Staat", mag er nun UdSSR, DDR, CSR oder sonstwie heißen, zu blockieren, ihn „aus den Angeln zu heben"?

Diese Gefahr ist um so weniger zu unterschätzen, als sich erfahrungsgemäß mit der zunehmenden Stabilisierung der Machtverhältnisse in einem autoritären Staat auch eine Hebung des Wohlstandes seiner Funktionärschicht und damit deren beginnende „Verbürgerlichung" einzustellen pflegt. Das zeigt sich bereits seit einigen Jahren in allen sogenannten Volksdemokratien einschließlich der Sowjetzone. In der Sowjetunion selbst ist es schon seit Jahrzehnten eine Tatsache, mit der sich die Parteipresse häufig, wenn auch allem Anschein nach vergeblich, beschäftigt. Kenner sowjetischer Verhältnisse gehen sogar so weit, mindestens 90 Prozent der KPdSU-Mitglieder und insbesondere der Parteifunktionäre als „verkleinbürgert" zu bezeichnen. Diese Funktionäre wissen sehr wohl, daß sie ihren für sowjetische Verhältnisse gehobenen Lebensstandard der Revolution und der Partei verdanken, aber sie wissen auch, daß anderseits die Partei ohne sie nicht auskommen kann. Mehr als sie besitzen, wollen sie im Augenblick auch gar nicht. Aber verlieren wollen sie auch nichts, und eines Tages könnte es trotzdem geschehen, daß sie unzufrieden werden. An die Lehren der Partei glauben sie, meist ohne sie ganz zu begreifen. Aber schließlich bleibt ihnen ja auch gar nichts anderes übrig als der Glaube an die Partei, da ihnen jede Möglichkeit einer Nachprüfung oder eines Vergleichs mit nichtkommunistischen Verhältnissen genau so fehlt wie allen Nichtparteimitgliedern.

Dieser Glaube an die Partei aber ist eines der stärksten Mittel, mit denen sie diese sonst leicht entzündliche Schicht an sich bindet. Daneben verfügt sie freilich noch über einige an-

[8] Vgl. *Leo D. Trotzki*, Die wirkliche Lage in Rußland, Hellerau 1928.

dere wirksame Bindemittel, z. B. die Parteidisziplin. Durch die stete Drohung, als Parteistrafe sein Parteiamt und damit seine gehobene soziale Existenz zu verlieren, wird der Funktionär, der übrigens meist nur geringe außerhalb seines Parteiamtes verwertbare Berufskenntnisse besitzt, an die Partei gefesselt. Einen aus seinem Amt entlassenen oder gar aus der Partei ausgeschlossenen Ex-Funktionär wird niemand – außer auf besonderen Befehl der Partei – ohne weiteres einzustellen wagen. Das Treuverhältnis zwischen der Partei und ihren Funktionären beruht also zum großen Teil, und zwar völlig einseitig auf dem Prinzip der Erpressung. Stalin erfand als Ergänzung hierzu noch das psychologisch besonders raffinierte Spiel von „Kritik und Selbstkritik", womit auch arrivierte Funktionäre in die permanente Furcht vor dem Zugreifen der geheimen Terrororgane der Parteispitze gedrängt werden. Zusammen mit dem höchst undemokratischen „demokratischen Zentralismus", der praktisch darin besteht, daß eine Mehrheit der Parteimitglieder den Beschlüssen einer nach oben hin immer kleiner werdenden Parteiminderheit unterworfen ist, bilden alle diese Methoden zusammengenommen ein System, die Kader bei der Stange zu halten, das sich höchstens durch die verfeinerte psychische Grausamkeit von Caligulas „oderint dum metuant" unterscheidet.

Das Problem des Funktionärs stellt sich zwangsläufig in allen an die politische Macht gelangten kommunistischen Parteien. Aber während es sich in der Sowjetunion selbst im Laufe ihres vierzigjährigen Bestehens durch das Aufkommen einer neuen sozialen Schicht, die sich nach außen bereits abzuschließen und sogar so etwas wie ein eigenes „Klassenbewußtsein" zu entwickeln beginnt, einstweilen wenigstens scheinbar gelöst hat, kämpfen die kommunistischen Parteien der nach dem zweiten Weltkrieg entstandenen kommunistischen Staaten vorerst noch heftig mit der Personalfrage. Typisch hierfür ist die Entwicklung in der Sowjetzone, wo die SED zunächst einmal eine traditionelle, von der alten Vorkriegs-KPD übernommene Abneigung gegen alle Intellektuellen zu überwinden hatte. Im Gegensatz zu der fast ausschließlich von Intellektuellen durch die Revolution gesteuerten alten Partei Lenins verfügte nämlich die zur SED gemauserte sowjetzonale KP anfangs über einen ziemlich starken Stamm aus dem Arbeiterstand hervorgegangener, in der Parteiarbeit ergrauter Funktionäre wie Pieck, Ulbricht, Matern, Wollweber u. a., der das Hochkommen einer intellektuellen Funktionärschicht noch lange Zeit mit Mißtrauen und Unbehagen beobachtete. Verschiedene Maßregelungen intellektueller Parteigrößen, wie Eisler, Herrnstadt oder Zaißer, dürften zu einem nicht geringen Teil auf diese Abneigung zurückzuführen sein, und selbst Leute wie der Chef-Ideologe Fred Oelssner, der sich erst innerhalb seiner Parteilaufbahn zum Intellektuellen hochgearbeitet hatte, sehen sich von Zeit zu Zeit gehässigen Angriffen durch die „Proleten" des Politbüros ausgesetzt. Mit der Zeit jedoch zwangen die mit der Herstellung der „Einheit von Staat und Partei" sich ergebenden Aufgaben auch die SED zu einer Vervielfachung ihres Funktionärbestandes.

In der „Kaderpartei" ist jedes Mitglied auch mindestens potentieller Funktionär und kann jederzeit zu beliebigen Aufgaben herangezogen werden. Das Reservoir, aus dem der Funktionärbestand aufgefüllt werden konnte, war damit zwar breiter, aber auch wesentlich seichter geworden. Es waren nicht immer die Besten, die sich der SED bereitwillig zur Übernahme von Funktionen anboten. So entstand in den ersten Jahren ein Funktionärkorps, dessen geistige, fachliche und charakterliche Qualitäten häufig auch den bescheidensten Anforderungen nicht genügten. Dieses so geartete Funktionärkorps wurde von der Partei und von den in Personalfragen letztlich entscheidenden Sowjets auf die Zone losgelassen und besetzte bis hinauf in die höchsten Ränge alle ausschlaggebenden

Positionen in Staat und Wirtschaft. Die SED lernte erst sehr langsam, aus dem daraus entstandenen Chaos einige Konsequenzen zu ziehen. Selbstverständlich sind die Männer des Politbüros nicht so naiv, in jedem Funktionär ihrer Partei auch einen echten Anhänger zu sehen. Den Prozentsatz der Konjunkturritter in ihren Reihen dürften sie vermutlich ziemlich richtig schätzen. Auch der Katalog menschlicher Unzulänglichkeiten ihrer Funktionäre ist ihnen wohlbekannt. Dies alles stört sie indessen offenbar nur wenig. Gestützt auf die Erfahrungen der sowjetischen KP, ging auch die SED schon bald daran, einen neuen Funktionärtyp zu züchten. Dabei zeigte sich, daß gerade ein Teil der von der Partei mit besonderer Skepsis aufgenommenen Intellektuellen in der Praxis das brauchbarste Funktionärmaterial lieferte. Es handelte sich dabei vorwiegend um das „akademische Proletariat", einen durch den Drang immer breiterer Schichten zum Hochschulstudium entstandenen Überschuß an akademisch gebildeten Arbeitskräften, deren verständliches Streben nach einer sozial höheren Stellung der übersättigte akademische Arbeitsmarkt nicht zu befriedigen vermochte und die nun im Kommunismus eine letzte Chance zu sehen glaubten. Ihre geschultere geistige Wendigkeit ließ sie der Partei als für mancherlei Zwecke brauchbar erscheinen. Dabei vergaß die SED jedoch keinen Augenblick, daß sie gerade mit diesem zunächst so fügsamen intellektuellen Proletariat auch latentes Dynamit an Bord nahm.

Im übrigen verstand es die SED, aus dem vorgefundenen Kräfteangebot ziemlich genau das zu formen, was sie für den Augenblick benötigte. Was sie von einem Funktionär verlangt, ist bedingungsloser Gehorsam, der durch selbständiges Denken in keiner Weise behindert werden darf. Genaue Kenntnis des ideologischen Parteikatechismus ist ja heute schon für den Parteianwärter selbstverständliche Voraussetzung. Sie wird im Laufe der Parteizugehörigkeit noch vertieft durch Parteischulung aller Art. Kein Funktionär wird sich also in diesem Punkt unnötige Blößen geben. Ob er freilich an die Kernsätze des Marxismus-Leninismus auch wirklich glaubt, ist eine andere Frage. Die SED ist von dieser seiner Rechtgläubigkeit nicht immer unbedingt überzeugt. Möglicherweise ist ihr dies auch bis zu einem gewissen Grade gleichgültig, solange er seine Zweifel für sich behält. Wer weiß schließlich, ob Pieck oder Ulbricht – von Leuten wie Grotewohl ganz zu schweigen! – wirklich ehrlich an das rote Evangelium glauben? Ausbrechen kann der Mann ohnehin nicht mehr; denn mit seinem Aufnahmeantrag in die Partei unterschrieb er einen Blankoscheck auf sein ferneres Leben, aus dem die Partei in der Folgezeit machen kann, was ihr beliebt, bzw. was sie für ihre Zwecke als notwendig oder nützlich erachtet. Dieser Blankoscheck kann durch nichts annulliert werden, höchstens durch Tod oder Flucht. Die Möglichkeit eines freiwilligen Austrittes aus der Partei wird vom IV. Parteitag, also vom April 1954 an im Parteistatut[9] überhaupt nicht mehr erwähnt, während sie noch in dem vom III. Parteitag im Juli 1950 beschlossenen Statut[10] unter Ziffer 5 an erster Stelle genannt wurde. Es gilt also für die Partei lediglich, ihren Mann unter dauernder Kontrolle zu halten. Unter der Hand Ulbrichts ist man in der SED längst zum Verzicht auf ehrliche Fanatiker der Idee gelangt, die nach Meinung der Partei zu einem ebenso gefährlichen Ballast werden könnten wie Leute, die den Schlangenbewegungen der „Generallinie" allzu ernsthaft auf den Grund gehen. Denken oder gar Grübeln liegt nicht in der Kompetenz des Funktionärs einer Partei, die ihren längst vollzogenen Abfall von der öffentlich immer noch gepredigten Lehre hinter dem Schleier ihrer Selbstmystifizierung ängstlich zu verbergen trachtet.

So ist auch der moderne sowjetische

[9] *Carola Stern*, Die SED, Verlag für Politik und Wirtschaft, 226ff.

[10] *Carola Stern*, a.a.O. 210ff.

Parteifunktionär nicht mehr Kämpfer für eine Idee, sondern nur noch Vollzugsorgan des Willens der Partei. Obwohl sich Chruschtschow de facto bereits weitgehend die Nachfolge Stalins angeeignet hat, hält er es anderseits doch für ratsam, bis zu einem gewissen Grade wenigstens vorerst noch den äußeren Schein einer neuen persönlichen Diktatur zu vermeiden. Die Legende von der „kollektiven Parteiführung", deren er sich dabei bedient, bringt für ihn ja auch noch andere Vorteile mit sich. Der Funktionär weiß seit Stalins Tod dieser Legende zufolge keinen einzelnen, diktatorisch über Leben und Tod gebietenden Parteiführer mehr über sich, sondern ein sich in Anonymität hüllendes Kollektiv, dessen Befehle jenseits aller Diskutierbarkeit wie aus dem Dunkel kommen. Nicht ein namentlich bekannter Parteigott gibt ihm Auftrag und Brot, sondern eben dieses mystische Kollektiv „Partei", in dessen Händen jedoch geheimnisvollere Macht zu liegen scheint als in der Hand des stärksten Parteidiktators.

Die drückende Atmosphäre der immerwährenden Angst, die sich wenigstens über dem „gewöhnlichen" Volk seit Stalins Tod etwas gelockert hatte, ist in die Welt des Funktionärs längst wieder zurückgekehrt. Der Funktionär der Partei „neuen Typs" gleitet so immer tiefer in einen Asiatismus, der schließlich auf dem Wege über ein permanentes Schuldgefühl gegenüber seinem „kollektiven" Auftraggeber auch die stärkste Persönlichkeit zerbrechen muß. Anlaß zu solchem Schuldgefühl findet sich für den Funktionär immer, besteht doch sein Auftrag darin, die Nichtfunktionäre seiner engeren Umwelt von der Allgüte der Partei zu überzeugen, während er gleichzeitig für eben diese selbe Partei das Äußerste aus ihnen herauspressen und über beide Punkte dieses Auftrages an die Partei Erfolge melden soll. So paart sich der Zwang zur Lüge gegenüber der Partei mit der Angst vor dem strafweisen Verlust der Funktion, die für ihn in jedem Falle gleichbedeutend ist mit der gesellschaftlichen Stellung, wenn nicht gar mit der physischen Existenz. Dabei gibt er sich keiner Illusion über die Gutgläubigkeit oder Ahnungslosigkeit der Partei hin; denn er weiß nur zu gut, daß seine Tätigkeit überwacht wird: durch die Geheimpolizei, durch Parteikontrollpersonen, durch neidische oder mißgünstige oder einfach zu Spitzeldiensten gepreßte Genossen in seiner nächsten Umgebung. In dieser permanenten Glut des Angst- und Schuldgefühls schmiedet ihn die Partei zum willenlosen Werkzeug ihres täglichen Bedarfs, dessen innere Beziehung zu der von ihm öffentlich vertretenen Idee sich immer mehr verwirrt, bis sie schließlich resigniert auf den brutal-naiven Satz Lenins zusammenschrumpft: „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie richtig ist"[11] – wobei an die Stelle der Lehre längst die Weisung des Politbüros getreten ist wie die Parole an die Stelle einer Idee. Gerhard Neuhaus

Die Caritasbibliothek in Freiburg/Breisgau

Unter den deutschen öffentlichen Büchereien nimmt die Bibliothek des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg insofern eine besondere Stellung ein, als sie die größte deutsche Fachbücherei für Wohlfahrtspflege und angrenzende Gebiete ist. Sie ist älter als der Caritasverband selbst, in dessen Dienst sie steht; denn sie wurde bereits 1896 – die Verbandsgründung erfolgte erst ein Jahr später – von dem Gründer des Deutschen Caritasverbandes, Prälat Dr. Lorenz Werthmann, ins Leben gerufen und hat sich aus einer Handvoll Bücher im Privatbesitz dieses genialen Organisators zu dem heutigen Stand von 75000 Bucheinheiten entwickelt. In diesen sechs Jahrzehnten ist sie aber auch über die eng gezogenen Grenzen einer Fachbücherei hinausgewachsen. Wenn

[11] *W. I. Lenin*, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: „Ausgewählte Werke" (deutsch), Moskau 1946, Band I, 63.

auch die Fächer Caritas, Wohlfahrtspflege, Sozialarbeit, Kinder- und Jugendfürsorge, Familien- und Vertriebenenhilfe usw. mit rund 30000 Bänden, das Hauptsammelgebiet darstellen, so zählen doch die Abteilungen Religion, Theologie, Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Volkswirtschaft, Recht, Geschichte, Volkskunde auch fast 20000 Bände. Dazu kommen noch 16000 Zeitschriftenjahrgänge. Unter diesen 75000 Bänden gibt es einige Gruppen, die in der gleichen Vollständigkeit in Deutschland sonst wohl kaum zu finden sind, wie z. B. die Literatur über St. Vinzenz von Paul, über die Heilsarmee und über das ältere katholische Auslandsdeutschtum.

Weil die Caritasbibliothek im zweiten Weltkrieg rechtzeitig verlagert wurde, hat sie ihre Bestände unversehrt erhalten und kann ihre bibliothekarische Funktion uneingeschränkt erfüllen. In erster Linie bietet sie nach dem Willen ihres Gründers, der immer wieder die wissenschaftliche Untermauerung der caritativen Tätigkeit gefordert hat, den zahlreichen Referenten und etwa zwölf Schriftleitungen der Caritaszentrale (Werthmannhaus) das geistige Rüstzeug für ihre Arbeit. Darüber hinaus aber steht sie allen sozial interessierten Kreisen des In- und Auslandes ohne Unterschied des Standes und der Konfession zur Verfügung. Die Studierenden an den Universitäten, Sozialen Schulen und Pädagogischen Akademien, Geistliche, Lehrer, Journalisten, Politiker, Vereinsleiter usw. gehören zu ihren ständigen Benutzern. Sie wird von diesen Kreisen auch deshalb besonders gern in Anspruch genommen, weil sie nach Möglichkeit dem heute so lebhaften Bedürfnis nach Dokumentation zu entsprechen sucht, indem sie Auskünfte über geeignete Literatur erteilt und diese auch bereitstellt. So konnten zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten, Dissertationen, Aufsätze, Vorträge nur mit Hilfe der Caritasbibliothek angefertigt werden. Besonders nach dem Verlust vieler deutscher öffentlicher Büchereien durch den zweiten Weltkrieg bildet die Caritasbibliothek für gewisse Gebiete die einzige literarische Fundstelle.

Die Benutzung der Bibliothek wird auch für den Nichtfachmann durch sorgfältig gearbeitete Kataloge in den praktischen Lipmann-Kapseln wesentlich erleichtert. In dem geräumigen Ausleihezimmer stehen Autoren-, Sach-, Personen-, Orts- und Zeitschriftenkataloge zur Verfügung. Die Ausgabe der Bücher erfolgt möglichst sofort oder doch am nächsten Tag. Vor allem geschätzt wird eine Einrichtung, über die nicht jede öffentliche Bücherei verfügt: es ist die Kartei der Zeitschriftenaufsätze. Hier kann sich der Benutzer über die neueste Literatur in den laufenden Zeitschriften schnell unterrichten. Diese Kartei wird ständig ergänzt und zählt viele tausend Titel, die nach Sachgebieten geordnet sind.

Mit der Caritasbibliothek ist ein Lesesaal verbunden mit einer Handbücherei von rund 1000 Bänden. Außer den wichtigsten Nachschlag- und Sammelwerken findet man hier auch die neuesten wissenschaftlichen Zeitschriften. Alle Arbeitsräume der Bibliothek sind vor kurzem neu gestaltet worden und machen einen lichten, freundlichen Eindruck. Die Bibliothek befindet sich im Erdgeschoß des Werthmannhauses in nächster Nachbarschaft zu der Universität und zu der Universitätsbibliothek. Sie ist täglich von 8,30 bis 12,30 und von 14,30 bis 17,30 Uhr geöffnet, Samstags nur vormittags.

Es sei noch kurz vermerkt, daß die Bibliothek ausschließlich aus den Mitteln des Deutschen Caritasverbandes aufgebaut wurde und erhalten wird. Das bedeutet für einen Wohlfahrtsverband Jahr um Jahr ein schweres Opfer. Er bringt es aber, weil er sich mit seinem Gründer, Prälat Werthmann, in der Überzeugung einig weiß, daß wie auf manchen anderen Gebieten so auch im Bereich der Wohlfahrtspflege das praktische Tun immer wieder durch das Studium, d. h. durch das geistige Durchdenken und Durcharbeiten der Probleme befruchtet und vertieft werden muß. Ernst Laslowski

BESPRECHUNGEN

Geschichte der evangelischen Theologie

Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. (228 S. u. 20 Tafeln) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. Ln. DM 24,—.

W. Philipp untersucht in dieser gründlichen und auf einer staunenswerten Materialfülle fußenden Arbeit den Werdegang der Frühaufklärung. Er greift aus dem vielschichtigen Phänomen der Aufklärung die erste Periode um die Wende des 18. Jahrhunderts heraus und beschränkt sich hierin auf die physikotheologische Bewegung. Während man bisher schon in der Frühaufklärung die Charakteristika der späteren Aufklärung — rationalistische Absolutsetzung der Vernunft und selbstherrliche Autonomie des Menschen — zu finden meinte und die sogenannte Physikotheologie auf Wolff zurückführte — der sich ja in seinen „Vernünftigen Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge" von 1724 selbst als deren Urheber bezeichnete —, kommt Ph. auf Grund seiner Quellenstudien zu einem überraschend neuen Ergebnis: Wolff ist keineswegs Urheber der Physikotheologie. Sie entstand und verbreitete sich, hauptsächlich von England her, bereits einige Jahrzehnte vor dessen Werk, steht auch in keinem Zusammenhang mit Wolffs Philosophie. Wolffs mechanistisches und intellektualistisches System ist „verlängertes Barock" (135), zu Ende geführte Orthodoxie und Schulmetaphysik, Antwort auf die „Weltangst" des barocken Menschen, der in dem durch den „kopernikanischen Chok" ins Unendliche geweiteten Raum einsames und isoliertes Ich geworden war. Die physikotheologische Bewegung hingegen entsteht als Reaktion gegen diese Haltung. Sie erlebt Gott als neue Wirklichkeit jenseits des unendlichen Raumes, als transzendentes, forderndes Gegenüber, das als Licht erscheint und sich in der gesamten Schöpfung bis in die kleinsten Dinge hinein spiegelt. Sie kennt keinen rational-metaphysischen Gottesbeweis und keine natürliche Theologie im Sinne Wolffs, sondern einen Erweis Gottes aus den Wundern der Schöpfung, der von Menschen geführt wird, die voll gläubiger Ergriffenheit den Schöpfer in seinen Werken finden: Beweis eines in sich schon feststehenden Glaubens durch den Glauben, weniger Gottesbeweis als Gottesdienst, kein logisches Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, sondern bekennender Lobpreis in einer als „Auf-Klärung", als „Lichtaufgang" (111) erlebten Begegnung mit Gott.

Mit Hilfe einer Menge neu erschlossener Quellen vermag Ph. fast jeden Satz seines Werkes eindrücklich zu belegen. Daß die bisherigen Definitionen der Aufklärung (er zitiert Cassirer, Dilthey, Troeltsch) deren differenziertem Erscheinungsbild nicht gerecht werden, hat er überzeugend nachgewiesen. Sein Stil erreicht ein Höchstmaß an Knappheit, ist oft bis zur Schwerverständlichkeit dicht und gerafft. Das theologiegeschichtliche Ergebnis ist überaus bedeutsam. Man wird fortan manches am beginnenden 18. Jahrhundert mit anderen Augen betrachten müssen.

Es bleibt allerdings schwer verständlich, in welchem Sinn die von ihm so glänzend geschilderte Bewegung der Physikotheologie Vollendung der Reformation sein soll. Ist sie nicht mehr theologia gloriae als theologia crucis? Wo hat die lutherische Lehre von Gesetz und Evangelium ihren Platz, wo die Verfallenheit von Natur und Mensch an das Böse? Hier bleiben manche Fragen offen. Die Physikotheologie scheint mehr katholisches Gut zu entfalten, als Ph. zuzugeben gewillt ist. W. Seibel SJ

Althaus, Paul: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 48; 52 Seiten) Gütersloh 1958, C. Bertelsmann. Geh. DM 4,80.

Der Titel erinnert an Martin Kählers berühmt gewordenen Vortrag von 1892 („Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus"), in dem zum ersten Mal die Probleme wach wurden, über die heute eine sehr rege Diskussion im Gange ist. A. schreibt seine kleine Studie in steter Auseinandersetzung mit der extremen Kerygma-Theologie R. Bultmanns und F. Gogartens. Mit guten Gründen bestreitet er Bultmanns These, die behauptet, daß wir die Frage nach dem geschichtlichen Grund des neutestamentlichen Kerygmas weder stellen könnten noch auch stellen dürften. A. weist mit Nachdruck darauf hin, daß, obwohl Christus nur im Wort der Verkündigung gegenwärtig sei, dieses Wort nicht allein den Menschen in die Entscheidung rufe, wie Bultmann meint, sondern als Verkündigung von Christus wesentlich Bericht eines geschichtlichen Geschehens sei. Es habe seine Autorität nicht aus sich selbst, sondern als Zeugnis des Heilsgeschehens in Christus.

Das Kapitel über „Das Gewißheitsproblem der historischen Erkenntnis" enthält wertvolle Ansätze zu einer fruchtbaren Lösung. A. spricht von einer unmittelbaren vorwissenschaftlichen Gewißheit jedes geschichtlichen Fragens, die dieses Fragen erst sinnvoll mache. Diese Gewißheit komme in der Begegnung mit dem „vergangenen Stück Leben" (40) zustande, nach dem gefragt

wird, in unserem Fall also in der Begegnung mit Jesus Christus.

Diese „vorwissenschaftliche Gewißheit" meint wohl jene ungegenständliche Schau, in der allein eine Person erfaßt werden kann. Das Menschliche, historisch Erfaßbare ist gegenständliche Voraussetzung jener ungegenständlichen Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist aber wesentlich auf die Gegenwart der geglaubten und geliebten Person angewiesen. Grundfehler aller Lösungsversuche des 19. Jahrhunderts und vieler heutiger Theologen ist es, daß sie Christus vorwiegend als Person der Vergangenheit sehen und überdies Erkenntnis einer Person nach dem Modell des naturwissenschaftlich-mathematischen Wissens begreifen, von dem sie sich doch grundlegend unterscheidet. Die für den Glauben wesentlich notwendige Gegenwart Christi geschieht in der Kirche, die sein Leib ist. Erst diese Gegenwart in der Kirche unterscheidet Christus von allen geschichtlichen Gestalten der Vergangenheit und gibt dem Glauben seinen festen Grund. W. Seibel SJ

Koch, Reinhold: Erbe und Auftrag. Das Abendmahlsgespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts. (163 S.) München 1957, Chr. Kaiser. Kart. DM 9,50.

Der Untertitel zeigt, worum es dem Verf. geht: Er sucht in einem theologiegeschichtlichen Aufriß die gegenwärtige Situation der Abendmahlstheologie zu zeichnen und damit einen Beitrag zur Versöhnung der lutherischen und reformierten Abendmahlsauffassung zu leisten. In der Tat haben die Gegensätze, wie der Verf. nachweist, viel von der Schärfe und Schroffheit des 16. Jahrhunderts verloren. Beide Gruppen bewegen sich in einer fast kontinuierlichen Linie aufeinander zu, wenngleich noch lange nicht alle Probleme gelöst und alle Schranken beseitigt sind.

Der theologiegeschichtliche Teil des Buches setzt beim Leser eine recht genaue Kenntnis der verschiedenen Formen reformatorischer Abendmahlslehre voraus. Die systematischen Untersuchungen des dritten Teiles über Wort und Sakrament, Gegenwart Christi, Frucht des Abendmahls und Abendmahlsgemeinschaft betonen mit Nachdruck die personale Struktur der Gegenwart Christi. Das Sakrament sei nicht im Sinn einer „substantiellen Realpräsenz" ontologischer Art zu verstehen. Es handle sich nicht um eine „naturhafte Substanzaufnahme", die unabhängig von der personalen Anteilnahme des Empfangenden stattfinde, sondern um einen personal-geistlichen Vorgang: Leib und Blut würden nur auf die Person Jesu Christi hinweisen, seien Ausdruck seines personalen Handelns im Sakrament. In diesem Sinn sei Kommen und Gegenwart Jesu vom Glauben des Empfangenden unabhängig, doch unterscheide diese Gegenwart sich keineswegs (nicht einmal in der Intensität) von der Gegenwart in den anderen Gnadenmitteln, dem Wort und der Taufe.

Auch der katholische Theologe wird die Betonung der personalen Struktur des Sakraments nur unterstützen. Doch schließt die personale Gegenwart Christi eine richtig verstandene Realpräsenz nicht aus, sondern ein. Diese ist ja nichts anderes als die „Verleiblichung" der Anwesenheit Christi im wörtlichen Sinn, die man nicht zu einem bloßen Symbol verflüchtigen darf, wenn man den Aussagen der Schrift gerecht werden will. W. Seibel SJ

Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. (659 S.) Tübingen, J. C. B. Mohr. DM 29,50.

Es ist ein schon lange erschienenes Buch, das hier angezeigt werden soll. Seine 1. Auflage erschien 1906, die 2., von der diese 6. ein photomechanischer Nachdruck ist, 1913. Zur vorliegenden Auflage hat Albert Schweitzer von Lambarene aus das Vorwort geschrieben. Er meint darin, daß sich in der neuesten Leben-Jesu-Literatur wohl kaum ein Fortschritt in der Problemstellung aufzeigen lasse, der demjenigen vergleichbar sei, der im Verlauf der früheren stattgefunden habe. Das ist zweifellos richtig. Im Aufzeigen dieser Geschichte erfüllt das Buch auch heute noch eine Aufgabe, auch wenn seine radikale Stellungnahme in der Frage der Eschatologie überholt ist. Unüberholt ist es jedoch in seiner Sichtung der Theologie des 19. Jahrhunderts.

O. Simmel SJ

Philosophie

De Bivort de la Saudée, Jacques: Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. (664 S.) Graz-Wien-Köln 1956, Styria. Ln. DM 26,—.

Lange schon wartete man auf so ein Buch. Der Materialismus durchtränkt alle unsere Wissens- und Kulturgebiete. Vor allem sind es die Grundfragen unseres Daseins, die von ihm zwar nicht ihrer Dringlichkeit, aber doch ihrer Tiefe beraubt und in einer Weise beantwortet werden, daß das Menschen- und Weltbild der abendländischen Tradition seit Sokrates und Christus ausgelöscht wird. Im Namen einer neuen Wissenschaft und im Namen einer auf diese Wissenschaft gegründeten Philosophie geschieht dies.

Es ist nun nicht an dem, daß sich der alte Glaube und die alte Weisheit bisher nicht mit den Ansprüchen der materialistischen Weltanschauung auseinandergesetzt hätten. Aber dieses Buch bietet dem Gebildeten ein handlich und übersichtlich ge-

ordnetes Rüstzeug, sich über das Gesamtgebiet der Fragen, um die der Kampf geht, zu unterrichten und sie zu beantworten. Er hört aus dem Munde erster Fachleute die Antwort einer Wissenschaft, Philosophie und Fundamentaltheologie, die nicht an materialistische Vorurteile gebunden sind.

Die Existenz Gottes; die Welt, ihr Ursprung und ihre Struktur im Blick der Wissenschaft und des Glaubens. Woher ist das Leben? Die jüngsten Entdeckungen der Naturwissenschaft und der Ursprung des Menschen. Der biblische Schöpfungsbericht und sein Verhältnis zur Wissenschaft, besonders zur Entwicklungstheorie. Die Seele des Menschen; Ursprung der Religion. Christus und seine Zeit. Die Kirche und ihr Schicksal im Laufe der Geschichte — dieses und andere sind die Gegenstände, über die sich das Buch verbreitet. Eines der wichtigsten und aktuellsten Kapitel ist das 15. über den dialektischen Materialismus.

Die einzelnen Kapitel stammen von verschiedenen Autoren. Wir nennen einige mit Namen: Albert Dondeyne, Professor an der Universität Löwen; Felix Rüschkamp SJ; E. C. Messenger, ehemals Professor am St. Edmund-Kolleg in Ware (England); Josef Ternus SJ; Henri de Lubac SJ; André Arnou, Professor der Staats- und Gesellschaftslehre, Paris; Gustav-André Wetter SJ.

Es sind, wie von vornherein zu erwarten, nicht alle Abhandlungen gleich geglückt. So eignen sich selbstverständlich systematische philosophische und theologische Fragen besser für gedrängte, knappe Abrisse, als historische Übersichten, wo die Gedrängtheit leicht dazu führt, die Wirklichkeit allzusehr zu vereinfachen. Ein wenig problematisch ist de Lubacs geistvolle Antithetik, wo über den Ursprung der Religion zuerst behauptet wird, daß wir wissenschaftlich darüber so gut wie nichts wissen, und dann doch eine beträchtliche Menge darüber gesagt wird.

Im ganzen gesehen, ist das Sammelwerk eine hervorragende Leistung, ein Arsenal zur Beantwortung brennender Fragen. Möge es im Ringen um die Gestaltung unserer Epoche so benützt werden, wie es dies verdient. G. F. Klenk SJ

Armbruster, Ludwig: Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. (Aus der Reihe Philosophie und Grenzwissenschaften.) (139 S.) Innsbruck 1957, Felizian Rauch. Hln. DM 11,40.

Man kann die Eigenart eines philosophischen Systems auf verschiedene Weise durchleuchten. Allseitig geschieht dies, indem man das gesamte Netzwerk seiner Ideen bloßlegt und im ganzen beurteilt. Man kann sich aber auch auf einen oder mehrere Knotenpunkte beschränken, die belichtet werden, wobei dann aber wegen ihrer logischen und sachlichen Verknüpfung mit den übrigen Teilen indirekt doch auch Licht auf das Ganze kommt.

In seiner Schrift „Objekt und Transzendenz bei Jaspers" hat Ludwig Armbruster sich auf eine Monographie, die Darstellung vor allem des Objektbegriffes beschränkt und doch Wesentliches über die Gesamtphilosophie des berühmten Existenzphilosophen mitgesagt. Es handelt sich um eine systematische, keine philosophiegeschichtliche Untersuchung, und sie zeugt von einer gründlichen Kenntnis des Stoffes und eigenem Urteil. Man könnte das Thema auch so fassen: Was ergibt sich aus dem Jasperschen Objektbegriff für die Stellung Jaspers zu einer echten Seinslehre und Metaphysik, letztlich zur Transzendenz Gottes?

„Sowohl die positivistische wie auch rationalistische Objektauffassung weist Jaspers ab . . ." (S. 8). „Besser hat nach Jaspers der Vielfalt der Seinsweisen Kant Rechnung getragen, als er Objekte des Wissens von Objekten des Glaubens unterschied" (Ebd.).

Nun die Kernfrage: Ist Jaspers in wesentlichen Stücken über Kant hinausgekommen? Sicher insofern, als sein philosophischer Glaube erkenntnismäßig besser begründet ist als die praktischen Postulate Kants. Er ist begründet auf ein Innewerden des Seins, das freilich im Aufgehen verschwindet und nur durch Chiffren ausgedrückt werden kann. Und hier ist das Problem. Armbruster redet von der Chiffre als einem Symbol. Nun ist aber ein Symbol entweder durch Tradition oder von Natur aus eindeutig auf das ausgerichtet, was es symbolisiert, sonst ist es kein Symbol. Eine Chiffre dagegen ist ihrem Begriffe nach vieldeutig (z. B. chiffriertes Telegramm, das für den Außenstehenden aus vieldeutigen Zeichen besteht). Jaspers selbst hat deswegen über jede Metaphysik ein Fragezeichen gesetzt und damit die metaphysische Tradition der philosophia perennis eher abgelehnt als anerkannt. Armbruster weist sehr wohl auf das Kantische Erbe in Jaspers Denken hin, nimmt es aber vielleicht doch nicht ernst genug. Den Anlaß dazu hat freilich Jaspers selbst gegeben; denn er bleibt sich in seiner Redeweise über das, was Chiffre und Symbol sei, nicht gleich. Der Begriff der Chiffre schillert bei ihm. Trotzdem glauben wir, daß er dem eigentlichen und ursprünglichen Chiffrenbegriff und wohl auch der Grundkonzeption seines Werkes am treuesten ist, wenn er meint, daß sich die Vielheit der Gegenstandsbereiche nicht zur analogen und damit rational doch irgendwie faßbaren Einheit verbinden lasse: Kant wirkt nach, die Gegenstände der Welt des zwingenden Wissens und der Horizont, in dem Sein aufdämmert, bleiben durch eine Kluft getrennt, sowohl formal, d. h.

der subjektiv erkenntnismäßigen Seite nach, als auch in ihrem intentionalen Gehalt.

G. F. Klenk SJ

Recht

Ambrosetti, Giovanni: I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio. (180 S.) Bologna 1955, Nicola Zanichelli.

Diese Studie möchte Hugo Grotius' Werk auf dem Hintergrund seines geistesgeschichtlichen Ortes, bzw. von seinen theologischen und philosophischen Ursprüngen her sichtbar machen. Der Verf. geht dabei von dem Gedanken aus, daß sich zeitüberlegene und deswegen universale Spekulation und geschichtliche Abhängigkeit, Theoria und Historia keineswegs gegenseitig ausschließen. Dieser Gedanke ist fruchtbar, solange er maßvoll eingegrenzt und sowohl der idealistischen als auch der historizistischen Geschichtsdialektik entgegengesetzt bleibt. Infolge dieser gegenseitigen Verflechtung können auch Autoren, die nicht zu den schöpferischen Denkern erster Klasse gehören, große Bedeutung haben als typische Vertreter bestimmter Geisteshaltungen oder als Kreuzungspunkte wichtiger Strömungen. Eben dies ist der Fall bei Grotius. Er ist sowohl in seiner Person als auch in seinem Werke (Rechtsphilosoph und Rechtswissenschaft) eine unio oppositorum. In ihm kreuzen sich Mittelalter und Neuzeit, scholastisches Vernunftdenken und reformatorischer Fideismus — stets im Versuch zum Ausgleich und stets im kämpferischen, unbezwungenen Gegensatz.

Grotius war als Mensch und Denker so universal, daß er vom Verf. (anlehnend an Stadtmüller) zwischen den beiden umfassenden Geistern Erasmus und Leibniz gesehen wird: Rechtsgelehrter, Theologe, Dichter, Historiker, Politiker und Diplomat. Grotius war in dieser Spannweite ein christlicher Humanist des 17. Jahrhunderts.

In der Begründung seiner Rechtstheorien verschwimmen einerseits die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie und zeigt sich anderseits das Bemühen, die klassische Unterscheidung beider beizubehalten. Er ist Thomas von Aquin verpflichtet und noch mehr der sogenannten „zweiten Scholastik": den großen iberischen Denkern, wie Franz Suarez und Franz Vitoria — aber ebenso dem auf die Nominalisten zurückgehenden antiaristotelischen, theologischen Voluntarismus der Reformatoren. Sie alle wirken sich aus, wo Grotius als Jurist und Politiker ans Werk geht. Auch innerhalb seiner protestantischen Gläubigkeit wechselt er vom Luthertum zu Calvin und dann zum Arminianismus. Von einem ziemlich eklektischen christlichen Humanismus aus, der einen praktischen Zweck, das Heil des Menschen im Auge hat, entwirft er seine Rechtsphilosophie und seine Werke über Kriegs- und Völkerrecht. Er hat zu viel des Rationalen, zu viel von einem vernunftbegründeten Naturrecht in seinem Werk, als daß er von Voluntaristen und Positivisten für sich beansprucht werden könnte — und dann wieder zu viel von einem bibelgläubigen Erlebnischristentum, als daß er ein reiner Nachfahr der klassischen Rechtsphilosophie genannt werden könnte. Seine Übereinstimmung mit der spanischen Scholastik ist jedoch in manchen Partien viel größer — wie Ambrosetti nachweist —, als von verschiedenen Autoren angenommen wurde. Trotzdem muß man ihn in seinem Versuch, zu einer Einheit der Gegensätze zu gelangen, als selbständigen Denker ansprechen. Doch ist er, im ganzen gesehen, weniger ein Finder von Neuem als ein Überlieferer und Verarbeiter des Vorgefundenen. In seinem Schaffen verkörpert sich das Problem der Wechselbeziehung von theoretischer Vernunft und Geschichte. Der Verf. hat die Studie auf gründliche Forschung aufgebaut: Nicht nur die Werke Grotius' selber und seiner Vorbilder, sondern auch die umfangreiche (besonders deutsche) Literatur sind herangezogen worden.

G. F. Klenk SJ

Dordett, Alexander: Die Ordnung zwischen Kirche und Staat. Ein historisch-systematischer Grundriß. (207 S.) Innsbruck-Wien-München 1958, Tyrolia. Kart. DM 12,—.

Kirche und Staat sind zwei Wirkmächte im Raume unseres Daseins, aber keine beliebigen, sondern jene, die jede in ihrer Art eine soziologische Ganzheit und Vollendung aufzeigen. Sie sind beide notwendige Institutionen: der Staat kraft des Naturrechtes, die Kirche kraft der positiven göttlichen Offenbarung.

Jede dieser beiden Gemeinschaften wurzelt also im Meta-Physischen. Sie sind abhängig von einer bestimmten Seinsordnung, die ihnen vorgegeben ist. Aber schon in der Ordnung des geschaffenen Seins besteht die Spannung von Potenz und Akt, von Anlage und Vollendung. Im Menschen erleben wir sie am deutlichsten, weil sie hier in ihren höheren Schichten mit der Freiheit verknüpft ist. Diese ontologisch vorgezeichnete Spannung wird noch stärker, wenn wir die objektive allgemeine Seins- und Wesensordnung mit der konkreten Existenz in Beziehung setzen und die objektive Wertordnung mit dem konkreten personalen Wertträger, dem Menschen. Da zeigt sich, daß die Wirklichkeit hinter dem, was Wesen und Wert an sich fordern, nicht nur nachhinkt, sondern auch, daß es moralisch oft gar nicht möglich ist, die metaphysisch an sich geforderte Ordnung im Raum der Geschichte einfachhin durchzusetzen.

Diese Tatsache gilt in besonderem Maße

für das staatliche Leben und das Verhältnis von Kirche und Staat. Deswegen hat der Verf. sehr gut daran getan, nicht einfach systematische Thesen darüber aufzustellen, wie ihr Verhältnis zueinander im Idealfall sein müßte, sondern mit der Geschichte ihres tatsächlichen Verhältnisses zu beginnen, wie sie seit der Stiftung der Kirche bis heute gewesen ist.

Aus der Geschichte lernt sowohl der Staatsphilosoph als auch der Theologe und Kirchenrechtler, behutsam und weise zu urteilen. Er sieht die Problematik, die bestimmten Epochen eigen ist, z. B. im Mittelalter die Inquisition. Man kann sie und den sie ergänzenden „weltlichen Arm" nicht einfachhin bezichtigen, die Gewissen unbedenklich vergewaltigt zu haben; denn das Mittelalter glaubte nicht daran, daß einer guten Glaubens irren könne. Im übrigen war bei ihm gegenüber der allgemeinen Seinslehre und ihren Folgerungen die Philosophie des Persönlichen, die Erkenntnis von der Last der Lebensumstände und die Existentialanalyse zu wenig entwickelt. Gegenüber dem Gewicht der objektiven Wesensordnung erstickte jedes Bedenken. Diese Ordnung galt es zu verwirklichen bzw. zu bewahren. Von ihr aus erklärt sich auch das Streben nach einem Höchstmaß von Zusammenarbeit von Kirche und Staat. Sie hat sich durch historisch bedingte Notlagen bis zu Grenzverwischungen gesteigert.

Auf dem Hintergrund der mannigfachen Geschicke und Wechselfälle, die das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Antike, im Mittelalter, zur Zeit der Glaubensspaltung, des absolutistischen Staatskirchentums, des Liberalismus usw. bis heute kennzeichnen, kann dann im systematischen Teil mit Erfolg das große Gegenwartsproblem: moderner Staat — Kirche angegangen und besonders die Toleranzfrage durchleuchtet werden.

Das Buch ist allgemeinverständlich geschrieben. Es ist die Niederschrift von acht Vorträgen an der Volkshochschule Wien-West. Obschon das wissenschaftliche Beiwerk fehlt, steht es auf beachtsamer Höhe. Es wäre zu wünschen, daß der Verf. die hier umrissenen Fragen und Antworten weiter verfolgte. Denn die „Ordnung zwischen Kirche und Staat" ist dringlich, aber es sind wenige, die heute an ihrer theoretischen Begründung arbeiten und ihre naturrechtlichen und theologischen Grundlagen neu sichtbar machen und zeitgemäß aussprechen. G. F. Klenk SJ

Pädagogik

Korth, Konrad: Die Stunde des Elternhauses. Ein Erziehungsbuch. (235 S.) Göttingen 1958, Vandenhoeck & Ruprecht. Ln. DM 9,80.

Das aus verantwortungsvoller protestantischer Gläubigkeit geschriebene Buch sprudelt über von interessanten und beherzigenswerten Ausführungen über die Erziehung der Kinder. Der Verf., selbst Vater von sieben Kindern, bietet es uns als Frucht seiner mehr als 25jährigen Ehe. Der Lebhaftigkeit des Gedankens und des Stils ist die Präzision manchmal zum Opfer gefallen, aber das Aphoristische erhöht die Lesbarkeit des Buches, das nicht wissenschaftlich sein will, wohl aber die Wissenschaft — manchmal zu eklektisch — benutzt. Aber selbst, wenn man mit vielen Einzelheiten nicht übereinstimmen kann (so wenn der gute Sinn des Erziehungsziels mißkannt wird [7, 17, 18], wenn die Stellung zur Empfängnisverhütung unklar bleibt [18] oder gar ethisch nicht mehr vertretbar ist [101], wenn die Leibesfrucht in den ersten fünf Monaten als „Menschenkeim" nicht aber als Mensch bezeichnet und betrachtet wird [27], wenn behauptet wird, daß wir „weder für eine bessere Zukunft noch für den Himmel" erziehen [77], wenn er van de Veldes „Vollkommene Ehe" als förderliches Buch für den jungen Ehemann eindringlich empfiehlt [172] oder wenn er zu den Forschungen von Knaus und Ogino unberufen Stellung nimmt [225]), so muß man die Gesamtauffassung des Buches doch bejahen. Sie zeugt von einem hohen Verantwortungswillen vor Gott und am Kinde. Mögen nun die Ungenauigkeiten, Schiefheiten oder gar Falschheiten psychologisch, philosophisch, medizinisch oder theologisch sein, pädagogisch ist das Urteil des Verfassers, der als Vater und nur als Vater schreiben will, fast immer von einer unerhörten Treffsicherheit und von einer wohltuenden Unbekümmertheit gegenüber einer sich breitmachenden erzieherischen Sentimentalität. Korths Buch bietet eine Fülle solider Grundsätze, wenngleich sein Verfasser in liebenswürdiger Inkonsequenz behauptet, daß „in der Erziehung alle Prinzipien schädlich sind" (75). Dieses Buch gehört nicht in jedermanns Hand. Wer aber eines kritischen Urteils fähig ist, wird aus ihm Nutzen und Freude gewinnen. K. Erlinghagen SJ

Spranger, Eduard: Der geborene Erzieher. (112 S.) Heidelberg 1958, Quelle & Meyer. DM 4,80.

Die aus einem Vortrag vor dem Entlaßjahrgang einer Pädagogischen Akademie erwachsene Schrift ist für ihren Umfang ein wenig zu weiträumig angelegt, als daß sie alle Probleme bis in die letzte Tiefe verfolgen könnte, was sie auch offenbar nicht wollte. Das wird vor allem im IV. Kapitel über „Erziehungsziel und Bildungsideale" deutlich, wo bei gültigen formalen Aussagen vieles Inhaltliche überhaupt nicht oder nicht befriedigend gesagt wird. So sind Sätze wie „Haltet vor allem eure Seele rein" (62), mit

der der Verf. sich sokratische Lebensweisheit zu eigen macht, oder „Über dem einfachen noch in sich selbst befangenen Ich muß sich ein höheres Selbst herausgestalten" (70), zunächst rein formale Aussagen. Und wenn das „höhere Selbst" bestimmt wird als „das denkende Selbst über dem bloß anschaulich-sinnlich erlebenden Ich" ..., „das außer der streng objektiv gedachten Welt eine Wertwelt oder Wertordnung zum Korrelat" hat (71), ... und „die Durchbruchstelle für die Einwirkungen, die aus metaphysischen Gebundenheiten des Geistes herkommen", ist (71), so bleibt das auch unbefriedigend. Wenn auch das „Gewissen jeder hört, der überhaupt zum Geist erwacht" ist (72/73), so bleibt doch eben die „metaphysische Gebundenheit ..., die Regulierung des Gewissens, ... ein Geheimnis" (72). Gerade hier, in der Frage, was das Gewissen ist und woher es seine Normen herleitet, bleibt uns die Kulturpädagogik, zu der man Spranger zu rechnen pflegt, die entscheidende und dringend erforderliche Antwort schuldig, selbst wenn er sagt, daß jede Liebe — und somit auch die pädagogische — „zuletzt im Religiösen wurzelt" (104). Auch der Hinweis auf eine Orientierung an der Geschichte löst das Problem nicht, weil nicht einzusehen ist, warum „die Geschichte" nicht auch auf Abwege geraten kann, wie sie es tatsächlich in unserem Jahrhundert vielerorts getan hat. — Bei der Auseinandersetzung mit der christlichen Grundhaltung des Erziehers, der aus dem „Glauben an die wesensmäßige Verderbtheit des Menschen" (93) lebt und aus ihr heraus in der Erziehung gehemmt, ja „gelähmt" (93) ist, sollte Spranger deutlicher herausstellen, daß er den Protestantismus meint. Die katholische Erziehung lebt ganz aus dem Wissen, daß dem erbsündlichen Menschen geholfen werden muß und auch geholfen werden kann, das Bild Gottes in sich wiederherzustellen. — Zum Bereich der rein formalen, inhaltlich aber unbestimmten Aussagen, gehört auch die dem geborenen Erzieher zugedachte Aufgabe, „die Ehrbegriffe der Heranwachsenden zu regulieren" (52). Wenn man von diesen unbefriedigenden Partien und einigen überspitzten Formulierungen (wie etwa „Man kann nur Vorbild sein, wenn man nicht Vorbild sein *will*. Selbst die Liebe entartet, wenn man lieben *will*." [44]), absieht, so spricht aus allem doch eine große Besonnenheit, die frei ist von jeder Applaushascherei durch irgendeine Richtung „moderner" Pädagogik. Manche Sätze, die nicht wie andere „mit Philosophie geladen" sind (Vorwort), finden sicherlich „auch Widerspruch", vorausgesetzt, daß „der Leser selbständig mitdenkt", wie der Autor hofft (Vorwort). Dieses gründlichen Nachdenkens ist die Schrift wert.

K. Erlinghagen SJ

Schulze, Fritz: Pädagogische Strömungen der Gegenwart. (111 S.) Heidelberg 1958, Quelle & Meyer. DM 5,80.

Ein interessantes Buch mit nicht unerheblichen Mängeln. Einen Überblick über die verwirrende Fülle pädagogischer Ansichten der Gegenwart zu versuchen ist ein lobenswertes Beginnen, und niemand wird es dem Verfasser verübeln, daß er nach „Ordnungsprinzipien" sucht, die für den Einzelfall etwas Konstruiertes an sich haben können und „nicht abschließende Ergebnisse darbieten" wollen (Vorwort). Das läßt sich nicht umgehen. (Diese Ordnungsprinzipien sind in den Überschriften sichtbar: I. Anthropologische Pädagogik, II. Die Reformpädagogik auf anthropologischer Grundlage, III. Die katholische Pädagogik, IV. Die evangelische Pädagogik, V. Die Pädagogik des Momentanismus und Realismus, VI. Die phänomenologische Pädagogik, VII. Die Bedrohung der Möglichkeit aller Erziehung, VIII. Die fundamentalontologische Pädagogik). Leider werden dabei aber auch die Pädagogen selbst oft allzusehr schematisiert und ihre Probleme unbillig vereinfacht. Zu dieser Schematisierung gehört es sicher, daß der Verfasser etwa Spranger einen Pädagogen nennt, „der sich unter das Evangelium beugt" (21), was zunächst in seinem Sinn dunkel bleibt, darüber hinaus aber — wenn man sich schon etwas dabei zu denken versucht — aus Sprangers Schrifttum wohl schwerlich zu belegen ist. Jedenfalls tut der Verf. das nicht. Unzulässig schematisiert ist es auch, wenn er Wenke in der gleichen Weise charakterisieren möchte (24), Steiner mit Gaudig, Kerschensteiner und Petersen zusammenfaßt (43) oder Förster zu den katholischen Pädagogen zählt. Das eigentliche Kernproblem einer „katholischen" oder „evangelischen" Pädagogik, das seine Mitte in der alten Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen, Gnade und menschlichem Tun hat, ist nirgendwo ganz deutlich geworden. Kann man von einer „katholischen" oder „evangelischen" Pädagogik schon deswegen sprechen, weil der betreffende Pädagoge zufällig katholisch ist? Wohl kaum! Leider nahm der Verf. dem wissenschaftlich interessierten Leser die Möglichkeit, seine Aussagen über die einzelnen Autoren zu kontrollieren und im Zusammenhang zu verstehen, da er nirgendwo sauber zitiert, manchmal sogar auf die Angabe des Werkes verzichtet, aus dem heraus er den Pädagogen klassifiziert. Geradezu verwirrend muß es klingen, wenn der Verf. „normative" und „konfessionelle" Pädagogik gleichzustellen scheint (70) — wobei er übersieht, daß in aller Pädagogik auch ein normatives Element liegt, wie Frischeisen-Köhler schon vor Jahrzehnten nachgewiesen hat — und offenbar behauptet, daß die christliche (nach ihm „konfessionelle") Pädagogik eine relative Autonomie der Pädago-

gik nicht anzuerkennen vermöchte (ebd.). Auch dieses Problem ist in der Zwischenkriegszeit durch Frischeisen-Köhler, Litt und Spranger bereits gelöst worden. Dem von ihnen erarbeiteten Ergebnis hängen alle Pädagogen an, die sich wissenschaftlich mit ihm beschäftigen. Es besteht kurz darin, daß das Normative in der Erziehung nicht von einer autonomen Erziehungswissenschaft gefunden werden kann, sondern dem Erzieher von anderswoher dargeboten wird. Jeder Erzieher lebt aus einer „Weltanschauung" und erzieht zu ihr, sie ist vorgängig aller pädagogischen Erkenntnis, kann von ihr allerdings modifiziert werden. Die Kapitel VII und VIII bieten wertvolle Zeitanalysen, in denen man auch gern eine Betrachtung über das marxistische Element in unserer Pädagogik gesehen hätte.

K. Erlinghagen SJ

Scheuerl, Hans: Begabung und gleiche Chancen. Zur Frage der „Startgerechtigkeit im Schulwesen. (32 S.) Heidelberg 1958, Quelle & Meyer. DM 3,—.

Wie all das übrige, leider noch zu wenige, was der Hamburger Privatdozent für Pädagogik bisher veröffentlicht hat, ist auch diese, an Umfang knappe Schrift von hoher Prägnanz des Gedankens und der Formulierung. Sch. trennt das für manche immer noch gültige utopische Ideal der „Startgleichheit" von dem der „Startgerechtigkeit", das heute in allen Kulturstaaten anerkannt ist. Er geht ihrem Problem in seiner Vielschichtigkeit und Kompliziertheit nach. Startgerechtigkeit hat es mit Begabung und Auslese zu tun. Begabung ist als nicht nur psychisches Phänomen von vielerlei geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren abhängig. Daher kann die Auslese nicht von vornherein zweifelsfrei sicher sein. Sie darf nicht nur „Begabungsauslese", sondern muß auch „Bewährungsauslese" sein, die mit einem Vorschuß an Vertrauen den jungen Menschen sich entwickeln läßt, Begabungen weckt oder sogar ersetzt. Aus einer zusammenfassenden Darlegung heraus wirft Sch. die Bedeutung des Problems für unseren Schulaufbau und die Auslesemethode auf. Beide sind ganz falsch beraten, wenn sich die Schule als Rennbahn zum sozialen Aufstieg versteht, hat doch „jede Schule neben ihrem Leistungsgewissen auch noch ein sittliches Niveau zu repräsentieren" (28). Die Frage der Startgerechtigkeit wird mit Recht auf das Schulwesen eingeengt, da dieses in der heutigen Demokratie den normalen Weg zum Aufstieg bedeutet.

K. Erlinghagen SJ

Heck, Aloys: Äußere Ursachen der Jugendverwahrlosung in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. (XXII u. 144 S.) Freiburg i. Br. 1957, Lambertus-Verlag. DM 9,60.

Die im „Angelicum" in Rom angenommene Dissertation untersucht das für die Pastoral wichtige Problem der Schuldhaftigkeit jugendlicher Moralvergehen. Die Arbeit umfaßt zwei Abschnitte, von denen der erste die „Erscheinungsformen der Jugendverwahrlosung" (somatisch, individual- und sozialpsychologisch gruppiert) behandelt, während der zweite die äußeren Ursachen für das Fehlverhalten aufweist und moraltheologisch würdigt. Unter diesen werden vor allem die wirtschaftlich-sozialen, strukturell-pädagogischen und sittlich-religiösen Mängel der Familie behandelt. Der Verf. glaubt zu dem Ergebnis kommen zu müssen, „daß die unmittelbaren äußeren Ursachen der Jugendverwahrlosung nur in den ungünstigen Einflüssen der Familie liegen können" (128). Daher setzt er „äußere" und „familiäre" Ursachen gleich; denn „alle übrigen schädlichen Milieueinwirkungen, seien sie durch Schul- oder Heimerziehung oder Öffentlichkeit bedingt, können wir nur als auslösende, mittelbare und entferntere äußere Verwahrlosungsfaktoren ansprechen" (128). Entgegen manchen allzu nachsichtigen Erziehungstendenzen unserer Zeit wird bei allem Verständnis für die Herabminderung der inneren Freiheit verwahrloster Jugendlicher ihre Verantwortlichkeit doch keineswegs übersehen. — Neue Moralprinzipien werden nicht gesucht, wohl aber wird durch diese Schrift viel pastorales Verständnis für schwierige Seelsorgefälle geweckt. Die Literatur wurde in ihrer ganzen Breite (ca. 300 Nummern) manchmal zu fleißig benutzt.

K. Erlinghagen SJ

Geschichte

Bengtsson, Frans G.: Karl XII. (540 Seiten) Stuttgart 1957, K. F. Koehler. Ln. DM 28,50.

Am 5. April 1697 starb Karl XI. von Schweden. Der noch nicht 15jährige Kronprinz mußte von der Schulbank weg als Karl XII. den Thron besteigen und regierte unter Vormundschaft, bis er mit $15^1/_2$ Jahren durch den Reichstag für mündig erklärt wurde.

Es war nicht Karl, der zu kriegerischen Abenteuern gedrängt hätte; er wußte noch gar nicht um sein Feldherrntalent. Von außen ist der Angriff gekommen: von August dem Starken, König von Polen, Peter dem Großen und von Dänemark. Sie alle hofften wohl, mit dem jungen König von Schweden leicht fertig zu werden.

Es ist wie eine altgriechische oder altgermanische Heldensage, was in Bengtssons Buch vor uns abrollt. Allerdings dem Stoffe nach eben keine bloße Sage, sondern Geschichte, aber in der Darstellungsweise von künstlerischer Kraft und dichterischer Schönheit. Und dann sind noch andere Unterschiede gegenüber dem Heldenlied der

Vorzeit: der Held ist von hohen sittlichen und religiösen Grundsätzen erfüllt, während der Sänger, nämlich Bengtsson, im Gegensatz zum alten Barden, nicht mehr an den Wertkosmos und jene altehrwürdigen religiösen Wahrheiten glaubt, die den Helden beseelen, sondern ihnen in feiner Ironie gegenübersteht und den Glauben durch Psychologie ersetzt. Groß und heroisch war der Weg des Königs. Am hellsten bzw. dumpfesten klingen die Namen der Stationen Narwa, wo der komethafte Aufstieg begann, und Poltawa und Perewolotschna, wo er im Düstern erlosch. Dann ging alles nur noch durch Nebel und Nacht, nur bisweilen durchzuckt vom Blitz einer Hoffnung und einer verpaßten Gelegenheit. Stralsund war ein letzter Versuch, auf dem europäischen Festland dem Geschick zu trotzen.

Woran ist Karl XII. gescheitert? Er war zu unbedingt, zu starr und maßlos in seinen Plänen und Absichten. Nicht wie Napoleon, der nie genug erobert und bezwungen hatte. Nein, nicht in diesem Sinne. Er lehnte es dem Brandenburger gegenüber ab, Polen aufzuteilen; noch weniger wollte er es für sich allein haben. Nein, Karl war maßlos aus überspitzter Gerechtigkeit. Er war maßlos in seinen militärischen Zielen, um endlich Ordnung, Sauberkeit und reinen Tisch zu schaffen. August der Starke schien ihm ein gänzlich unzuverlässiger Schwindler zu sein, also mußte er, um den Frieden endgültig zu sichern, als König von Polen abgesetzt werden. Diese unvernünftige Friedensbedingung hat den polnischen Krieg ins Endlose verzögert und Rußland Zeit gegeben, derweil die baltischen Provinzen zu überfallen. Ebenso maßlos war Karl gegenüber Peter — wieder aus dem Sinn für Gerechtigkeit heraus. Durch russische Sümpfe, mörderische Winter und endlose, weglose Wälder und Steppen wollte er nach Moskau ziehen, hinter einem Feinde her, der systematisch das Land vor den eindringenden Schweden verwüstete. König Karl wurde so zu einem Vorläufer Napoleons I. und nahm auch dessen russisches Schicksal vorweg. Unbiegsam in dem, was er sich einmal vorgenommen, setzte er alles auf die militärische Karte. Er verachtete die Politik der Staatsräson, die Intrigen und die diplomatischen Schleichwege, bewies aber, daß ein idealistischer und auf sein Recht versessener Draufgänger in der Welt mehr Unheil anrichten und als Herrscher ein Volk gründlicher ruinieren kann als manche grundsatzlosen, aber weniger fanatischen reinen Erfolgspolitiker.

G. F. Klenk SJ

Engel, Josef: Großer historischer Weltatlas. Hrsg. vom Bayerischen Schulbuch-Verlag, III. Teil Neuzeit. (XVI, 100 Kartenseiten und 31 Registerseiten) München 1957, Bayerischer Schulbuch-Verlag. DM 12,50.

Ein der Wissenschaft wie der Schule dienender Atlas, der politische und alle Gebiete der Kultur darstellende Karten vereinigt. Der auf ihnen wiedergegebene Stoff ist geradezu unermeßlich. Sehr viele Karten wird man erst mit der Lupe ganz ausschöpfen können. Doch ist trotz der geballten Fülle der Druck klar und die Farbengebung ansprechend. Man wird sowohl für die deutsche wie die europäische und die Weltgeschichte in ihrer Entwicklung bis in die jüngste Gegenwart (1. 1. 1957) alles Wichtige finden. Das 19. und das 20. Jahrhundert sind auf der gleichen Anzahl von Karten wie das 16. und 18. dargestellt. Ein sehr ausführliches geographisches Sachregister erhöht den Wert des Bandes, der u. E. reichhaltiger und besser ist als alle ähnlichen Werke.

H. Becher SJ

Erzählungen

Schroers, Rolf: In fremder Sache. Erzählung. (196 S.) Köln 1957, Kiepenheuer & Witsch. DM 9,50.

In einer Strohmiete hat man eine tote Frau gefunden. Die Polizei vermutet Mord und nimmt einen Verdächtigen fest, in dessen Auto Stroh und Blutspuren gefunden wurden. In Wirklichkeit liegt Selbstmord vor. Ein des Weges kommender Journalist hat es festgestellt. Um selbst nicht verdächtigt zu werden, verschweigt er sein Wissen, bis der Verdächtige freigelassen wird. Indem der Verf. den Kern des Geschehens in seiner Erzählung umkreist, bringt er den Leser in eine große Spannung und enthüllt am Ende die Wahrheit und die vielfältigen Verstrickungen des Lebens und der Menschen, die jedes Ereignis umgeben.

H. Becher SJ

Berglaer-Schröer, P.: Rückkehr nach Reims. Ein Bericht zwischen Traum und Wirklichkeit. (216 S.) Bonn 1957, Buchgemeinde.

Acht Personen haben sich bei einem Eisenbahnunglück kennengelernt und über ihre Ideale, über die Aufgabe ihres Lebens gesprochen. Sie beschließen, sich nach einigen Jahren wieder an der Stätte ihres Unglücks zu treffen. Natur- und Kunstbegeisterung, Erneuerung der großen Vergangenheit, Dienst in Familie und Staat, Religion, Aufgehen in der Masse, das sind die einzelnen Ziele. Die Berichte enthüllen die Schwäche des Menschen. Nur die Gnade macht den Menschen frei und gibt dem Leben Sinn und Fruchtbarkeit. Ein kunstvoll komponiertes, ein realistisches und zugleich demütiges Buch, das alle wesentlichen Aufbauparolen nach dem Zusammenbruch prüft.

H. Becher SJ

PIUS XII. †

ROBERT LEIBER SJ

Der Tod hat Papst Pius XII. buchstäblich mitten aus der Arbeit abberufen. Am Montag, den 6. Oktober, in der Frühe, tat er den ersten Griff nach dem Leben des hohen Kranken. Pius XII. hatte in den vorausgehenden Tagen krampfhaft an seinem Arbeitsplan festgehalten und Vormittag für Vormittag in Audienzen gesprochen: an einen Kongreß für Bahnhofsbüchereien; an die New Yorker Pilgergruppe, die mit Kardinal Francis Spellman gekommen war; an einen Kongreß für Plastische Chirurgie über die moraltheologischen Fragen, die sie aufwirft. Dies alles, obwohl bereits seit mehreren Tagen in einem beängstigend hartnäckigen Schluckauf sich eine ernste innere Störung anzeigte. Man hatte den Eindruck, als ob der Papst, vielleicht unbewußt, durch Straffung der Tätigkeit gegen irgend etwas Unheimliches anzugehen versuchte. Tatsächlich bedrückte ihn die Sorge, er möchte bald nicht mehr fähig sein, seines hohen Amtes zu walten. Er trug sich fest mit dem Gedanken, wenn es so weit wäre, zurückzutreten. Der Papst kann dies tun, und die Kirchengeschichte weist bekanntlich den Fall auf, daß ein Papst abdankte: Cölestin V. Das Wort: Der Papst mag leiden, ja, aber er muß seines Amtes walten können — ist nicht von Pius XII., sondern von seinem Vorgänger Pius XI. Aber Pius XII. wollte damit ernst machen.

Erst in den Morgenstunden jenes Montags konnten die Ärzte darangehen, der verborgenen Krankheit des Papstes zu begegnen. Während der Behandlung trat plötzlich der Kollaps ein, der wie jener am Mittwoch folgende die völlige Bewußtlosigkeit des Papstes herbeiführte. In der Zwischenzeit, von Montagnachmittag bis Mittwochvormittag, war Pius XII. bei klarem Bewußtsein, wenn auch todmüde. Die ersten Worte, die er, noch stark benommen, nach dem Montag-Kollaps undeutlich sprach, lauteten: An die Arbeit, Audienzen, Briefe, Akten ... Er empfing am Dienstagmorgen die letzte heilige Kommunion, nachdem ihm die heilige Ölung schon tags zuvor gespendet worden war, betete einmal laut mit inniger Andacht das Anima Christi, abends mit den Anwesenden ein Gesetzchen des Rosenkranzes. Als er dann in der Nacht auf Mittwoch, um 3 Uhr, erwachte, bemerkte er zur wachhabenden Schwester, er müsse noch seinen Rosenkranz zu Ende beten, fiel aber nach einem oder zwei Ave Maria gleich wieder müde in die Kissen zu-

rück. Als die Ärzte am Mittwochmorgen, bevor der Kranke die heilige Kommunion hätte empfangen sollen, eine unerläßliche Behandlung vornehmen wollten, setzte sofort der zweite Kollaps ein. Die folgenden Stunden bis zum Tod, Donnerstag früh um 3,52 Uhr, verbrachte Pius XII. schwer atmend, aber völlig bewußtlos, gleichsam zwischen Diesseits und Jenseits.

Der Mensch

Es erübrigt sich, daran zu erinnern, daß ein Gedenkwort an der noch offenen Papstgruft nicht dasselbe ist, wie die Darstellung, die Pius XII. und sein Pontifikat später, vielleicht nach hundert oder mehr Jahren, von der Geschichtsforschung finden werden. Der Geschichtsforscher hat Abstand genug, um das Werk des Papstes in seinem Verhältnis zur vorausgehenden und nachfolgenden Zeit zu werten; er besitzt Zugang zu den Quellen und vermag wie der Untersuchungsrichter mit kühler Sachlichkeit alles zu prüfen und abzuwägen. Der Nachruf hat einen andern Charakter. Trotzdem wagen wir, in etwa schon an die Dinge selbst heranzukommen.

Wir dürfen Pius XII. gewiß zu jenen zählen, denen die Vorsehung fünf Talente anvertraut hat. Er war aus sehr guter Familie. Sein Vater Filippo Pacelli war päpstlicher Konsistorialadvokat. Am 2. März 1876 geboren, lebte Eugenio unter der sorgenden Liebe seiner Mutter bis zu dem Zeitpunkt, da er im Jahre 1917 als Apostolischer Nuntius nach Deutschland kam, und die Mutter konnte den Schmerz kaum verwinden, von ihm getrennt zu sein. Die Eltern ließen Eugenio eine solide und vielseitige Ausbildung angedeihen. Er war ein guter Reiter und Schwimmer und spielte ausgezeichnet Geige. Er hatte ungewöhnliche Kenntnisse in Musikgeschichte und ein feines Verständnis für die Tonkunst. Vom 10. bis zum 18. Lebensjahr besuchte er das angesehene staatliche Gymnasium Visconti. Stets war er der Erste seiner Klasse.

Im Mittelpunkt seiner Studien stand die klassische Bildung. Er hat die alten Klassiker genossen und geliebt. Sie standen in seiner Bibliothek, zu einem Teil bis zuletzt in der Teubnerausgabe, in der er sie als Gymnasiast benutzt hatte. Am meisten liebte er Cicero. Wenn er zu ihm greife, bemerkte er einmal, verliere er immer Zeit. Er komme nur schwer von ihm los. Wir glauben die Vermutung äußern zu dürfen, daß es sich dabei um mehr als nur literarisches Empfinden handelte, daß vielmehr zwischen dem antiken römischen Staatsmann und Papst Pius XII. eine seelische Verwandtschaft bestand. Lieblingsautoren waren ihm ferner Augustinus, Dante, Manzoni. Nicht ungern hat er gelegentlich zu Goethes Faust gegriffen. Neben seinem Bett lag die ganzen Jahrzehnte hindurch immer ein Band der Werke von Bossuet. Doch dies alles nahm mit den Jahren immer weniger, vielleicht zu wenig Zeit in Anspruch.

Einer von Eugenios Mitschülern äußerte über ihn, er sei immer etwas unnahbar gewesen. Das ist ihm geblieben. Im Verkehr konnte er von einer bezaubernden Liebenswürdigkeit, in den Audienzen von einer ungezwunge-

nen Herzlichkeit und Väterlichkeit sein. Und doch gehörte er zeitlebens zu den einsamen Menschen. Es war schwer, ihm auf den Grund der Seele zu schauen.

An der Sapienza, der römischen Universität, hörte Eugenio Pacelli auch Professor Karl Julius Beloch. Desgleichen besuchte er die Sonntagskonferenzen von Duchesne, und Duchesne brachte ihn in Verbindung mit Franz Xaver Kraus. Dieser warnte den jungen Monsignore, der viel Aufgeschlossenheit für die deutschen Dinge zeigte, mit scharfen Worten vor dem Zentrum. Die Warnung sollte glücklicherweise nichts fruchten.

Eugenio Pacelli hat eine glänzende Laufbahn durchschritten. Ostern 1899 zum Priester geweiht, finden wir ihn schon 1901 in der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten. Sechzehn Jahre ist er unter dem erstklassigen Kanonisten, dem späteren Kardinalstaatssekretär Gasparri, Sekretär der Kommission für die Kodifizierung des Kirchlichen Rechts, von 1912 an auch Sekretär der soeben genannten Kongregation, wir würden sagen: Unterstaatssekretär, daneben Professor für kirchliche Diplomatie. Von 1917 an Apostolischer Nuntius, dann Kardinalstaatssekretär, endlich Papst.

Der junge Eugenio Pacelli eignete sich ein ausgedehntes geschichtliches Wissen an. Aber zum Historiker war er nicht geboren. Dafür war er fast zu skeptisch. Als Apostolischer Nuntius in Deutschland hatte er bei einer Abendgesellschaft Adolf Harnack zum Tischnachbarn. Im Lauf des Gesprächs fragte der Nuntius, wieviel wohl von dem, was uns als Geschichte geboten wird, sicher sei. Harnack antwortete ohne lange Überlegung: Etwa die Hälfte, Exzellenz. Wir möchten aber vermuten, daß Pius XII. die Grenze zwischen sicher und unsicher noch unter der Hälfte gezogen hätte. Auch die päpstlichen Archive waren für Pius XII. an erster Stelle Mittel der Verwaltung und Diplomatie. Ihrer Ausnutzung für die geschichtliche Forschung stand er ganz gewiß nicht ablehnend, aber vielleicht eine Note kühler gegenüber als seine Vorgänger.

Wir möchten als die beherrschende Eigenschaft des toten Papstes nüchterne Sachlichkeit bezeichnen. Wir sind uns bewußt, daß diese Feststellung nicht wenige überraschen wird. Die literarische Behandlung hat um die Person des Papstes eine dichte Schicht filmartiger Mischung von wenig Wahrem mit viel Poetischem und Sentimentalem gelegt. Die Kamera hat ihn aufdringlich überallhin verfolgt, und vielleicht war er ihr gegenüber etwas zu nachgiebig. Aber es bleibt bei der eben gemachten Feststellung. Sie gilt auch gegenüber dem unqualifizierbaren Artikel, der über die „Christusvision" in der problematischen Illustrierten „Oggi" erschienen ist.

Nüchterner Sachlichkeit entsprach die Lebensweise des Papstes. Die Publizistik hat sich eine Zeitlang auffallend viel mit seinem Privatleben beschäftigt. Von den Artikeln, die wir darüber zu Gesicht bekamen, hat keiner nur Wahres, nicht wenige dagegen nur Falsches berichtet. Das Unglaublichste schrieb ein bekannter Journalist: Der Papst schlafe auf einem eisernen Bettrost; an diesen würde ihm jeden Morgen um 6 Uhr von vier deutschen Kapu-

zinern ein Täßchen Kaffee angereicht. — Nein, es war alles so normal, wie man es sich nur vorstellen kann. Die kirchlichen Vorschriften, so das eucharistische Nüchternheitsgebot, wie es vor der neuen Regelung bestand, beobachtete Pius XII. aufs genaueste, selbst wenn er in Sankt Peter die drei Stunden dauernde Papstmesse zu zelebrieren hatte. Das Appartamento Privato, die persönliche Wohnung des Papstes, war von vornehmer Einfachheit, das Arbeitszimmer „grauer Alltag", und der Papst saß an seinem Arbeitstisch in einem grauweißen, ganz einfachen Arbeitskleid. Drei Schwestern vom Institut der Lehrschwestern vom Heiligen Kreuz, Menzingen (Schweiz), führten dem Papst den Haushalt. Die erste von ihnen, Schwester Pasqualina Lehnert, aus Ebersberg in Oberbayern, hat er nicht, wie immer und immer wieder erzählt wird, in romanhafter Form in Einsiedeln kennengelernt; sie wurde ihm vielmehr nach Beginn seiner Münchener Nuntiatur auf sein Ansuchen um irgendeine geeignete Schwester von der damaligen Provinzialoberin des genannten Instituts in Altötting zur Verfügung gestellt. Während des Pontifikats Pius' XII. hatte Madre Pasqualina gleichzeitig das besondere Hilfswerk Seiner Heiligkeit zu leiten, aus dem die persönlichen päpstlichen Hilfen für notleidende Länder, für Institute, aber auch für einzelne gespendet wurden. Eine der drei Schwestern war die Köchin des Papstes. Die Küche nahm jedoch verhältnismäßig wenig Zeit in Anspruch, und die Schwester arbeitete jeden Tag stundenlang mit der dritten Mitschwester an der Herstellung von Paramenten.

Gegen Übertreibungen empfand Pius XII. einen beinahe physischen Widerwillen. Sein Wort war immer ausgeglichen. Er konnte feierlich reden, wo es sein hohes Amt verlangte. Aber er übertrieb nie. Er überlegte auch lange, bis er Ja oder Nein sagte. Anders als sein Vorgänger Pius XI. gestattete er es sich nicht, in der Öffentlichkeit zu sprechen, ohne sein Wort vorher schriftlich genau festgelegt zu haben. Es gibt heute schon eine Menge unechter Papstworte, unter anderm eine gefälschte Rede Pius' XII. mit heftigen Ausfällen gegen den Kapitalismus. Sie stammt aus Kreisen der sogenannten Linkskatholiken. Nein, mit Begriffen wie Kapitalismus, die gegenwärtig in der Hitze der Auseinandersetzung stehen und in verschiedenstem Sinn gebraucht werden, ging der Papst äußerst vorsichtig und korrekt um. Er vermied auch jedes Wort, das andere hätte verletzten können. Mit Beleidigungen, sagte er, wird nie etwas Gutes geschaffen. Er hat dem weltanschaulichen tiefen Gegensatz zwischen Christentum bzw. katholischem Glauben und Kommunismus—Bolschewismus schärfsten Ausdruck gegeben; nie aber hat er Persönlichkeiten der andern Seite auch nur im geringsten verletzt. Presse und Radio von Moskau hätten sich an Pius XII. ein Beispiel nehmen können, wie man auch bei schneidendstem grundsätzlichem Gegeneinander in der Auseinandersetzung sachlich, wahr und vornehm bleiben kann.

Weil realistisch denkend, besaß Pius XII. einen ausgesprochenen Sinn dafür, was „Macht" bedeutet. Für Pläne, wenn auch noch so ideale, hinter

denen keine Macht stand, sie auszuführen und zu sichern, hatte er wenig übrig. Auch seine diplomatischen Fähigkeiten fußten darauf, daß er mit nüchterner Sachlichkeit, realistisch und beherrscht an Schwierigkeiten, Fragen und Aufgaben herantrat und ohne jegliche Sentimentalität auf sein Ziel zusteuerte. Der englische Botschafter Lord D'Abernon äußerte in den zwanziger Jahren, Nuntius Pacelli sei der fähigste Kopf des Berliner Diplomatischen Korps. Nüchternheit besagte bei Pius XII. jedoch keineswegs Empfindungslosigkeit. Pius XII. war im Gegenteil in ausnehmendem Maß empfindsam und feinfühlig.

In das Charakterbild des Papstes gehört notwendig sein Arbeitswille. Der war stählern. Pius XII. hat nicht hastig gearbeitet, wohl aber nach strengem Plan. Und er hat das planmäßige Arbeiten nicht erst in Deutschland gelernt, wie irgendwo zu lesen war. Um die Schwierigkeiten in der Aneignung der deutschen Sprache zu überwinden, hat er schon als Gymnasiast ein ganzes Jahr lang jeden Abend zu Beginn seines Studiums eine Stunde für Deutsch angesetzt. Französisch lernte er schon als kleiner Junge. Sieben Sprachen waren ihm geläufig. In den letzten Jahren stand in seinem Arbeitszimmer auch eine Einführung in die russische Sprache. In den hohen Ämtern, die er innehatte, hielt er seinen Arbeitsplan werktags wie sonntags ein, als Papst in Rom wie in Castel Gandolfo. Die letzte Stunde dieses Arbeitsplanes lag nach Mitternacht. Von der Genauigkeit Pius XII. macht man sich schwer einen Begriff. Anmerkungen, Zitationen begegnete er mit ausgesprochenem Mißtrauen. In jedem Fall verlangte er, den zitierten Autor, das zitierte Quellenwerk selbst einzusehen.

Man wirft den Renaissancepäpsten vor, sie hätten zu viel Zeit auf Feste und Erholung verwendet. Die Päpste unseres Jahrhunderts tun darin zu wenig. Die Illustrierten und der Papstfilm „Pastor Angelicus" (der Ausdruck stammt aus einer kurz vor 1600 gefälschten Papstprophezeiung und wäre deshalb besser nicht gebraucht worden) erwecken zwar den Eindruck, als ob im Vatikan eitel Feste gefeiert würden; aber die Illustrierte und der Film können ja nur Repräsentatives bieten, weshalb das Bild, das sie zeichnen, notwendig unvollständig und dadurch falsch wird. Nein, man muß sagen, das Leben des Papstes war ein unbarmherzig hartes Leben der Arbeit. Selbst auf den Spaziergang, der zu jeder Jahreszeit, auch während der heißen Monate, in die frühen Nachmittagsstunden fiel und auf die Minute abgezirkelt war, nahm der Papst sein Arbeitspensum mit.

Die Pacellis waren eine fromme Familie. Vom Bruder Pius' XII., dem Universitätsprofessor und Spezialisten für das italienische Wasserwesen Francesco Pacelli, der bekanntlich Pius XI. als Vermittler zur italienischen Regierung bei der Lösung der Römischen Frage, der Conciliazione, wertvollste Dienste geleistet hat, sagte dieser Papst einmal in seiner gern etwas spitzen Weise: Der Marchese Francesco Pacelli lebt so, wie die Ordensleute leben sollten. Pius XII. diente als Junge zur Messe in der Chiesa Nuova, dem Heiligtum Philipp Neris. Er ist in seinem persönlichen religiösen Leben

eigentlich immer der fromme Junge von damals geblieben. Der nüchterne Mann, den die Lebenserfahrung einigermaßen mißtrauisch machen mußte, hatte für ungeheuchelte, demütige Frömmigkeit einen feinen Sinn und aufrichtige Verehrung. Seit früher Jugend hegte Eugenio Pacelli eine kindliche Liebe zur Gottesmutter. Der sichtbare Standort seiner Marienverehrung war das von Gold und Edelsteinen schimmernde Kapellchen der Madonna della Strada im Gesù. Die Erhebung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zum unfehlbaren Glaubenssatz war für Pius XII. eine Angelegenheit schwerer Verantwortung, aber auch eine Herzenssache, die ihn, gerade im Augenblick der Definierung, bis in die Tiefen der Seele ergriff. — Was dagegen die Fragen der „Mediatrix" und „Corredemptrix" angeht, hat Pius XII. noch wenige Wochen vor seinem Tod, in den Tagen gleich nach Beendigung des Mariologischen Kongresses in Lourdes geäußert, die beiden Fragen seien zu ungeklärt und zu unreif; er habe in seinem ganzen Pontifikat bewußt und absichtlich vermieden, Stellung zu ihnen zu nehmen, sie vielmehr der freien theologischen Auseinandersetzung überlassen. Er denke nicht daran, diese Haltung zu ändern.

Konstantin Prinz von Bayern läßt einen Monsignore im Vatikan sagen: Kein Papst habe es sich bisher mehr angelegen sein lassen, das Gemeinsame zwischen den Bekenntnissen zu betonen und das Trennende zu mildern, als der gegenwärtige. Wenn wir recht verstehen, will die Bemerkung Pius XII. zum entgegenkommenden Ireniker stempeln. Dann ist sie aber abwegig. Gewiß war der Papst gegen Menschen anderer religiöser Überzeugung von äußerster Vornehmheit. Auch in bekenntnismäßig gemischten Audienzen, z. B. gelegentlich internationaler Kongresse, hat er vor dem Apostolischen Segen gern gesagt: Wir segnen jene von Ihnen, die Unsere Söhne und Töchter sind, wie alle, die Unseren Segen zu empfangen wünschen. Knieten sich dann auch Nichtkatholiken nieder, war es ihre Sache. Der Papst hätte aber darunter gelitten, wenn es den Anschein erweckt hätte, als ob man sie drängen oder zwingen wolle. Er hat auch zu verschiedenen Malen alle, die noch an einen persönlichen Gott glauben, aufgerufen, sich zusammenzutun zur Abwehr der organisierten Gottlosigkeit und zur Verteidigung der Würde und der Rechte des Menschen. Aber Verwischung oder Verdunkelung der Wahrheitsgrenzen gehörte zu jenen Dingen, die in Pius XII. einen fast physischen Widerwillen erweckten. Wo es sich um Formulierung und Abgrenzung der Glaubenswahrheiten handelte, war sein Wort messerscharf und kristallklar. Das entsprach schon seiner natürlichen Anlage, und als Papst hatte er eine zu hohe Auffassung von seiner Pflicht, den katholischen Glauben in seiner vollen Reinheit und in scharfer Abgrenzung gegen jede Abweichung und jeden Irrtum herauszuheben und zu verteidigen. Auch Andersgläubigen gegenüber hätte er es für ein Unrecht gehalten, sie über den Inhalt des katholischen Glaubens irgendwie zu täuschen.

Eine andere Frage ist die des Zusammenlebens von Katholiken und Nichtkatholiken im selben Gemeinwesen. Diese Frage hat Pius XII. in seiner Rede

vom 6. Dezember 1953 an den Nationalkongreß der italienischen katholischen Juristen von Grund auf behandelt. Die Rede, die unter dem Namen „Toleranzrede" geht, hat Epoche gemacht. Ihr Sinn, auf kurze Form gebracht, ist folgender: Gewiß, der Irrtum hat gegenüber der Wahrheit kein Recht. Dieser Satz gilt ganz allgemein und für alle, die überhaupt noch eine absolute Wahrheit annehmen. Aber man kann nach diesem Satz oder diesem Satz allein nicht das Zusammenleben der verschiedenen Bekenntnisse, von Katholiken und Nichtkatholiken im selben Gemeinwesen, regeln. Die letzte und entscheidende Norm einer solchen Regelung ist das bonum commune, das Allgemeinwohl, das der Kirche, der Kirche im einzelnen Land und der Gesamtkirche, wie das des Staates. — Ein klassisches Beispiel dafür ist der Augsburger Religionsfriede von 1555. Tatsächlich stimmen die theologischen Erwägungen, die im 16. Jahrhundert in Sachen seiner sittlichen Erlaubtheit angestellt wurden und die der heilige Petrus Canisius, die Erlaubtheit jenes Religionsfriedens bejahend, ausführlich zusammengefaßt hat, mit den Grundsätzen überein, die Pius XII. in jener Ansprache aufstellte.

Hyperspiritualismus, ein Sichzurückziehen ins „rein Religiöse" fand keine Gnade vor den Augen Pius' XII. Für ihn mußte der Glaube sich auswirken in alle Lebensgebiete, bei voller Achtung ihrer relativen Autonomie. Er hat es auch nie wahr sein lassen, daß Politik mit Religion nichts zu tun habe. Ausübung des Wahlrechts war für ihn eine sittliche Pflicht, jedenfalls da, wo von den Wahlen für die Sache Gottes, die sittliche Ordnung, die Rechte der Kirche etwas abhing. Als im April 1948 die politischen Wahlen in Italien entscheiden mußten, ob das Land weiterhin auf christlicher Grundlage stehen würde oder aber dem Kommunismus überantwortet werden sollte, hat Pius XII. die Katholiken alle, bis zur letzten Klausurschwester, unter schwerer Verantwortung verpflichtet, zur Wahlurne zu schreiten. An dem Sonntag, auf den im Jahr 1953 die Bundestagswahlen fielen, gab Pius XII. in Castel Gandolfo eine allgemeine Audienz. Unter den Gruppen, die sich angemeldet hatten, befanden sich auch deutsche. Der Papst bemerkte vor der Audienz ziemlich scharf, warum die Deutschen jetzt hier weilten; sie würden, so sagte er, wirklich besser daran getan haben, in der Heimat ihrer Wahlpflicht zu genügen. (Es gab damals noch keine Briefwahl.) In der Audienz selbst sprach er dann die Deutschen betont kurz und kühl an.

Die nationalen Empfindlichkeiten kannte Pius XII. und nahm klug Rücksicht auf sie. Er selbst war über sie erhaben. Er hat sie im Innern wohl belächelt. Er war der Mann der Kirche, der Weltkirche. Die Arbeit für sie war ihm der Gottesdienst, den der Herr von ihm forderte. Es hat um den Papst herum keine nationalen Intrigen, kein Sich-in-Vorteil-Setzen einer Nation gegenüber den anderen gegeben.

Den Ausdruck „Abendländische Kultur" hat Pius XII. selten und nur mit Vorsicht gebraucht, weil er einer der oben erwähnten schillernden Begriffe ist und für die verschiedenen Epochen der Geschichte nicht dasselbe bedeutet; vor allem aber, weil auch der Schein vermieden werden sollte, als ob die

katholische Kirche sich mit der „abendländischen" Art auf Gedeih und Verderb verbunden wisse — bis der Papst dann einmal die Beziehungen zwischen Europa und der aufstrebenden asiatisch-afrikanischen Welt vom Grundsätzlichen her behandelte, vor einer Entfremdung der beiden warnte und auf die hohen Werte hinwies, die Europa oder der Westen jenen Kontinenten immer noch übermitteln könne (Weihnachtsbotschaft 1955). Überflüssig, daran zu erinnern, daß Pius XII. wirtschaftliches und politisches Zusammengehen, wie es sich z. B. in Europa zu verwirklichen begann, sehr begrüßte und förderte.

Die Aufgaben

Nicht jeder Pontifikat braucht sich einer Sonderaufgabe gegenüber zu sehen, die er erfüllen soll. Die ordentliche Verwaltung der Gesamtkirche ist für sich schon Aufgabe genug. Dem verstorbenen Papst hat die Vorsehung jedoch eine Sonderaufgabe gestellt: die Kirche durch den zweiten Weltkrieg hindurchzuführen. Die Aufgabe war schwer, aber Pius XII. hat sie glänzend gelöst. Die Kirche hat in dieser Zeit der rohen Gewalt, des Hasses und des Mordens an Ansehen, Vertrauen und Wirkungsmöglichkeiten nur gewonnen.

Raum und Zeit zwingen uns, es bei dieser Pauschalbeurteilung bewenden zu lassen. Im einzelnen wäre auszuführen: die Vermittlertätigkeit des Papstes; die Rettung Roms; sein Eintreten für Völkerrecht und Menschenwürde; seine Hilfe für Menschen und Länder in Not.

Die Vermittlertätigkeit des Papstes: nur kurze skizzenhafte Bemerkungen, die an die damalige Situation erinnern. Die Alliierten wollten unter keinen Umständen mit Hitler verhandeln. Daß Hitler zurücktreten würde, um dem deutschen Volk einen Weg zur Rettung freizugeben, daran war jedoch überhaupt nicht zu denken. Diese Situation legte sich wie ein Querbalken vor jedes Tor zum Vermitteln und Verhandeln. Dann proklamierten die Alliierten in Casablanca die bedingungslose Kapitulation. Pius XII. bedauerte es sofort und tief; es war dazu angetan, das deutsche Volk in den Verzweiflungskampf um seine Existenz zu treiben.

Doch auch an die Verantwortlichen auf deutscher Seite war nicht heranzukommen. Wenn die deutsche Regierung nur von weitem hörte oder vermutete, daß der Heilige Stuhl irgendwie an Vermittlung denke, kam sie mit Ablehnung zuvor. So, als die Vermutung auftauchte, der Papst wolle Schritte zur Einschränkung der Luftangriffe tun. Das eine Mal hat Goebbels öffentlich, in betont taktloser Form, der internationalen Presse gegenüber eine solche Vermittlung zurückgewiesen. Ein zweites Mal, es war im September 1943, hat die deutsche Regierung auf ganz vertraulichem Weg Papst Pius XII. persönlich wissen lassen: sie betrachte die Luftangriffe als eine Waffe wie jede andere. Sie, die deutsche Regierung, habe diese Waffe zuerst in Anwendung gebracht. Jetzt würden die andern stärker mit ihr zurückschlagen. Die deutsche Regierung hoffe aber, bald zu einem noch mächtigeren Gegenschlag

ausholen zu können. — Der Gegenschlag kam nie. Aber das Zerstörungswerk durch Bombenangriffe auf die deutschen Städte ging voran bis zum erschütternden Ende. Wir sagen nicht, daß eine päpstliche Vermittlung es mit Sicherheit hätte aufhalten können. Niemand dachte bezüglich des Erfolgs von Vermittlungen nüchterner und realistischer als Pius XII. selbst. Wir wollten nur darauf hinweisen, wie verrammelt auch zur geringsten Tuchfühlung alle Türen waren.

Die Rettung Roms: Botschafter Ernst von Weizsäcker antwortete auf die Frage: Wem gebührt nun eigentlich der Dank für die Rettung Roms? — „Mir nicht. Ich war nur Vermittler zwischen dem Vatikan und dem Hauptquartier Kesselrings. Ich möchte sagen, in erster Linie war es der Papst, der einfach durch sein Dagebliebensein die kriegführenden Parteien zwang, die Stadt zu schonen." — Es haben aber aufrechte Männer auf beiden kriegführenden Seiten mitgeholfen, unter ihnen Herr von Weizsäcker selbst. Papst Pius XII. wußte ihnen Dank. Dem einen oder andern von ihnen konnte er Vermittlung angedeihen lassen, und soviel wir wissen, wirksame, als sie nach dem Krieg vor Gericht in Not kamen.

Eintreten für Völkerrecht und Menschenwürde: Wir können uns nicht versagen, aus dem vielen, was Pius XII. unter dieser Rücksicht gesagt und getan hat, zwei seiner Worte anzuführen, weil sie zu den wertvollsten zählen, die er über Krieg und Frieden gesprochen hat.

Aus der Ansprache an die Kardinäle vom 2. Juni 1940.

„Es ist nicht zu übersehen, daß ... das Wohl der unter Besetzung geratenen Bevölkerungen nicht aufhört, verpflichtende Norm für die Handhabung der öffentlichen Gewalt zu sein. Gerechtigkeit und Billigkeit verlangen, daß sie so behandelt werden, wie im analogen Fall die Besetzungsmacht ihre eigenen Volksgenossen behandelt sehen möchte"[1].

Aus der Osterbotschaft vom 13. April 1941.

„Den Mächten, die während des Kriegs Länder besetzt halten, sagen Wir, ohne der ihnen gebührenden Rücksicht zu ermangeln: Euer Gewissen und Euer Ehrgefühl leite Euch, die Bevölkerung der von Euch besetzten Gebiete gerecht und menschlich zu behandeln und für sie Sorge zu tragen. Bürdet ihnen nicht Lasten auf, die ihr in ähnlichen Fällen als ungerecht empfunden habt oder empfinden würdet. Kluge und hilfsbereite Menschlichkeit ist Lob und Stolz weiser Befehlshaber, und die Behandlung der Gefangenen sowie der Bevölkerung der besetzten Gebiete ist der sicherste Grundstein und Gradmesser der Kultur der Herzen und der Völker. Aber darüber hinaus denkt daran, daß Segen oder Fluch Gottes für das eigene Vaterland von der Art abhängen kann, mit der ihr jene behandelt, die das Schicksal des Krieges in eure Hand gab"[2].

Hilfe für Menschen und Länder in Not: Hierhin gehört die großzügige Hilfe, die der Papst den politisch Verfolgten, unter ihnen den verfolgten

[1] AAS 32 (1940) 270.
[2] AAS 33 (1941) 112.

Juden zuteil werden ließ. Die Juden haben seine Hilfe in der Folgezeit bei verschiedenen Gelegenheiten dankbar anerkannt. Sodann gehört hierhin die Tätigkeit des Päpstlichen Amtes für Nachrichtenvermittlung von und an Kriegsgefangene und für Suche nach Kriegsvermißten. Unter bestimmten Verhältnissen die einzige Verbindung zwischen den Kriegsgefangenen ganzer Kriegsschauplätze und der Heimat, hat dieses Amt in Millionen von Fällen Nachrichten vermitteln können. Dann das Päpstliche Hilfswerk für Notstände während des Kriegs und in den Nachkriegsjahren. Wir geben hier mit Rücksicht auf den Leserkreis dieser Zeitschrift, auch um Mißverständnissen zu begegnen, nur eine Zahl. Sie betrifft die Notjahre Deutschlands. Der Papst konnte an Deutsche in Deutschland erst seit Sommer 1946 Hilfe gelangen lassen. Vom Sommer 1946 bis Sommer 1949 hat das Päpstliche Hilfswerk bzw. das persönliche Hilfswerk Pius XII. an Wäsche, Kleidern und Lebensmitteln nach Deutschland gesandt: 950 Waggons zu je 17—19 Tonnen. Alles Lieferungen in bestem Zustand, entweder neu oder, wenn gebraucht, gut instandgesetzt. Es sind damals ganze Schwesternkommunitäten in Rom für die Zubereitung der päpstlichen Sendungen nach den notleidenden Ländern eingesetzt worden.

Pius XII. hat der ihm von der Vorsehung gesetzten Aufgabe, die Kirche durch den zweiten Weltkrieg hindurchzuführen, von sich aus eine andere hinzugefügt: die katholische Weltanschauung in ihrem ganzen Reichtum und nach ihren Ausstrahlungen in die verschiedensten Lebensgebiete darzulegen: in das Leben des einzelnen, seine Menschenwürde, seine unabdingbaren Rechte, seine sittlichen Pflichten; in das Ehe- und Familienleben, die größeren Gemeinschaften, das ganze öffentliche und staatliche Leben.

Der Papst hat dies in seinen Enzykliken, Botschaften, Ansprachen und anderen Reden getan. Pius XII. hat viel gesprochen. Man wird ruhig sagen können: mehr als irgendeiner seiner Vorgänger. Nicht wenigen war es zu viel. Sie mögen jedoch in Rechnung setzen, wie der Papst unaufhörlich um sein wegweisendes Wort gebeten wurde. Es kam hinzu, daß Rom heute eine der gesuchtesten Stätten für nationale und internationale Kongresse ist. Fast alle wollten sie vom Papst empfangen werden und sein Wort vernehmen. Jedenfalls sind seine Botschaften und Reden eine Fundgrube ersten Ranges, um den katholischen Glauben und das gesamte heutige Dasein einander gegenüberzuhalten. Eines hat Pius XII. mit seinem Wort überzeugend dargetan: bei aller Unnachgiebigkeit in ihren überzeitlichen Glaubenswahrheiten, Grundsätzen und Forderungen, die auf göttlichem Gebot beruhen und an denen sich nicht deuteln läßt, ist die Kirche Christi weltaufgeschlossen und zeitnah.

Wir beschränken uns auf wenige und kurze Bemerkungen:

In den Fragen, wo Glaube und Naturwissenschaft sich begegnen, war Pius XII. sehr darauf bedacht, keine Türen voreilig zuzuschlagen. Er hat es lebhaft empfunden und bedauert, daß dies im Fall Galilei geschehen war.

In seiner Weihnachtsbotschaft 1944 handelte Pius XII. von der Demo-

kratie. Jene, die seine Kundgebung im Sinn eines besonderen Lobes, einer Bevorzugung der demokratischen Staatsform vor anderen Staatsformen auffaßten, haben sie mißverstanden. Die Kirche hält sich aus der Frage, welche Staatsform ein Volk wählen soll, heraus. Was jene päpstliche Botschaft beabsichtigte, war etwas anderes. Sie wollte darauf hinweisen, daß, wenn schon ein Volk sich für die Demokratie entschließt, an die Reife und sittliche Zuverlässigkeit des Volksgenossen, des Staatsbürgers erhöhte Anforderungen gestellt werden. Sonst besteht die Gefahr, daß der Staat in eine reine Formaldemokratie absinkt und der Diktatur der Masse oder dem Zugriff des hemmungslosen Tyrannen verfällt. Unter dieser Rücksicht ist jene Botschaft heute noch zeitgemäßer, als sie es vor vierzehn Jahren war. Sie ist eine Warnung an unsere demokratisch regierten Völker, die sie nicht überhören sollten.

Was die medizinischen Disziplinen betrifft, wird man sagen können, daß Pius XII. ihre Berührungspunkte mit den Forderungen der katholischen Glaubens- und Sittenlehre erschöpfend behandelt hat.

Am 29. Oktober 1951 hielt der Papst eine sehr ausführliche Ansprache an den Kongreß der italienischen katholischen Hebammen (Acta Ap. Sed. Bd. 43, S. 835—854). Die Worte Pius XII. sind wohl die ehrenvollste Würdigung, die der Beruf der Hebamme in der Menschheitsgeschichte überhaupt erfahren hat. Der Papst benützte die Gelegenheit, die Fragen der Ehesittlichkeit und der sittlichen Pflichten gegen das neue, noch ungeborene oder eben geborene Leben zu erörtern. Die lange Ansprache ist eine Ergänzung zur Ehe-Enzyklika „Casti connubii" Pius XI. und bildet eine Einheit mit ihr.

Pius XII. war ein Vorkämpfer für die katholische Erziehung und Schule. Nicht nur aus Pflicht, nein, da haben Seele und Herz, sein ganzes Innere mitgeschwungen. Das letzte Wort für die katholische Schule hat der Papst in seiner Botschaft an den Berliner Katholikentag dieses Jahres gerichtet:

„Unsere Sorge der Mensch — eure Jugend!", ruft er. „Wir denken besonders an die gläubigen Väter und Mütter, die ihre Kinder einer Schule ausliefern müssen, auf der sie planmäßig zum Unglauben erzogen werden sollen. Diese Schule ist euch aufgezwungen. Ihr werdet aber nunmehr würdigen können, warum die Kirche sich bis zum letzten einsetzt für das durch Natur und Offenbarung klar umschriebene Recht der Eltern auf das Kind, ein Recht, das zu den Grundpfeilern jeder menschenwürdigen sozialen Ordnung zählt; und warum sie, die Kirche, bis zum äußersten um das Recht der katholischen Eltern ringt, ihre Kinder nur Schulen anzuvertrauen, auf denen deren Glaubensleben geborgen ist und sich entfalten kann."

Was die liturgischen Reformen angeht, stand im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und Sorge Pius XII. die Neuordnung des Breviers und mit ihm des römischen Meßbuchs. Die nach der Auffassung vieler dabei am schwierigsten zu nehmende Hürde ist schon seit mehr als 10 Jahren übersprungen: wir meinen die Schaffung einer neuen lateinischen Psalmenübersetzung an Stelle der Hieronymus-Version. Gegenüber anderslautenden Vermutungen oder Angaben legen wir Wert darauf zu betonen, daß die Anregung zu einem

neuen lateinischen Psalmentext ausschließlich von Pius XII. selbst ausging. Die Leitung des Päpstlichen Bibelinstituts war nicht wenig überrascht, als ihr vom Papst der bestimmte Auftrag zukam, eine neue lateinische Psalmenübersetzung zu fertigen.

Die Katholiken der ganzen Welt werden Pius XII. dankbar sein für die Neuordnung des Jejunium eucharisticum, des Gebots der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion. Eine Neuregelung mußte wohl einmal kommen als zwangsläufige Folge der Kommuniondekrete Pius X. Jetzt ist sie da, und sie ist dem heutigen Lebensrhythmus angepaßt.

Zu zwei Sachgebieten in den päpstlichen Kundgebungen wollen wir uns ausführlicher äußern, zur Stellungnahme Pius XII. in den sozialen Dingen sowie in der Kriegs- und Friedensfrage.

Pius XII. und die „soziale Frage": Auf dem weiten Feld der „sozialen Frage" stand Pius XII. völlig in der Tradition der Soziallehre der Kirche, wie sie gegenüber der modernen Welt des wirtschaftenden Menschen von Leo XIII. in „Rerum novarum" begonnen und von Pius XI. in „Quadragesimo anno" fortgesetzt worden war. Ist Pius XII. deshalb ein „Reaktionär", ein durch Herkunft in „bürgerlichen" Vorstellungen befangener Mensch zu nennen? Die Antwort mag jeder finden, der den reichen Schatz seiner sozialen Ansprachen auf sich wirken läßt. Kaum ein Problem, das die moderne, vom Fortschritt der Technik so sehr beeinflußte Wirtschaft dem Zusammenleben der Menschen auferlegt, sei es national oder international, sei es religiös, kulturell oder materiell, bis hin zur Automation und zu Geld und Währung ist von diesem Papst nicht grundsätzlich beleuchtet worden. Er war ein moderner Mensch mit offenen Augen. Manche mögen ihn trotzdem zu akademisch finden. Ist aber seine Stellungnahme nicht die richtige für einen Mann der Kirche, der alles und jedes in der Ordnung Gottes zu sehen hat, um in den berechtigten Streit der Meinungen zwar das Licht von oben, das man nicht ungestraft übersehen darf, hineinleuchten, aber auch den dann noch möglichen konkreten Lösungen Raum zu lassen?

Dennoch, so sagen manche, fehlt die Herausstellung der inneren Einheit der Lehren Pius' XII. Eine neue soziale Enzyklika, eine „Quinquagesimo" oder „Sexagesimo anno" hat er der Kirche und der Menschheit nicht geschenkt. Viele haben so etwas erwartet. Aber weder das Kriegsjahr 1941, noch das Jahr 1951, das immer noch vor kaum übersehbaren Nachkriegsentwicklungen stand, haben Pius XII. an einer solchen sozialen Botschaft zu arbeiten veranlaßt. Damit ist der äußere Grund seiner Zurückhaltung schon angedeutet. Aber wichtiger ist der innere: Die sozialpolitischen und sozialreformerischen Wunschbilder der Zeit, sei es von „rechts", sei es von „links", etwa Vollbeschäftigung und materielle Sicherheit, stetige Erweiterung der Produktivität und die Stabilhaltung der Währung, hafteten und haften sehr an der Oberfläche des Geschehens. Was aber in der überkommenen Soziallehre der Kirche deutlich ausgesprochen war und was Pius XII. oft genug ausgesprochen hat und auch in einer etwaigen sozialen Enzyklika

nicht anders hätte sagen können, ist doch dies, daß die soziale Frage jenen Problemen der Oberfläche erst Einheit und Zuordnung gibt, wenn sie die Frage ist um die allseitige und innerlich abgestimmte Daseinsmächtigkeit der menschlichen Person und deshalb um das zeitgemäße Funktionieren jener drei unabdingbaren Ordnungsstrukturen der menschlichen Gesellschaft: Familie, Privateigentum und Staat. Pius XII. war fortschrittlich genug, um die Konservativen aufzurütteln, und konservativ genug, um die Fortschrittlichen zu zügeln. Er war weder Existenzialist noch auch „Mystiker" des geschichtlichen Seins als eines bloßen Prozesses und Verlaufs. Von einer klaren Philosophie und Theologie her hatte er ein zu lebhaftes Gespür für das, was wesentlich ist in der Struktur menschlichen Zusammenseins.

Pius XII. zu Krieg und Frieden: Niemand hat so viel zum Frieden gemahnt wie Pius XII. Er hat auch die religiösen, psychologischen und rechtlichen Grundlagen eines dauerhaften Friedens geradezu klassisch formuliert. Man lese seine Weihnachtsbotschaften aus den ersten vier Kriegsjahren. Aber die Stellung des Papstes zu Krieg und Frieden war so, wie er sie in der Weihnachtsbotschaft 1948 für jeden Katholiken voraussetzt oder von ihm verlangt, nämlich realistisch. Pius XII. war gegen einen „Frieden um jeden Preis"; den extremen Pazifismus sah er nicht nur als verstiegen, sondern als gemeingefährlich an. Natürlich soll abgerüstet werden. Pius XII. hat sich mit aller Kraft dafür eingesetzt, weil Abrüstung, jene religiösen, psychologischen und rechtlichen Grundlagen des Friedens wohlgemerkt vorausgesetzt, das einzige sicher wirksame Mittel ist, den Krieg zu verhüten. Eine Abrüstung jedoch, die allseitig und kontrolliert ist. Solange sie nicht besteht und irgendeine Macht mit dem Angriffskrieg als einem Mittel zur Erreichung ihrer weltpolitischen Ziele spielt, haben die friedwilligen Völker das Recht, sich auf die Abwehr einzustellen; sie haben auch das Recht, ein System gemeinsamer, koordinierter Verteidigung auszubauen, so stark, daß es allein schon durch sein Dasein die angriffslüsterne Macht vom Angriff zurückhält. Jede andere Haltung in der Kriegs- und Friedensfrage würde die Menschheit dem sittlich Hemmungslosen, dem Verbrecher ausliefern. Deshalb hat Pius XII. selbst die ABC-Waffen nicht schlechthin und unbedingt verurteilt, so sehr er auf ihren allseitigen Abbau drängt. Als notwendige Verteidigung können selbst sie sittlich erlaubt sein.

Darüber hinaus sah Pius XII. in der Tendenz, die organisierte Gemeinschaft der Völker als Friedenssicherung sich auswirken zu lassen, den Ansatzpunkt einer Entwicklung, die es möglich machen würde, die Fälle der sittlichen Erlaubtheit eines Krieges weiterhin einzuschränken, ganz auf der Linie der traditionellen Lehre der Kirche über Krieg und Frieden.

Es ist leicht, überideale Friedensforderungen aufzustellen und so als Held des Friedens dazustehen. Pius XII. war zu gewissenhaft, als daß er um dieses Ruhmes willen den Boden der Wirklichkeit verlassen und die Welt durch eine falsche Friedensidee getäuscht hätte.

Ein Nachruf auf Pius XII. und seinen Pontifikat darf nicht vorübergehen an den Audienzen, die er gegeben hat. Er hat sie gegeben bis zur Erschöpfung. Er war Meister in der Repräsentation und hat sich dieser Gabe in der Ausübung seines hohen Amtes glänzend bedient. Die Audienzen, vor allem die allgemeinen, betrachtete er als spezifisch päpstliches Apostolat, das er, wie überhaupt alles, sehr ernst nahm. Etwas Einzigartiges in der ganzen Papstgeschichte sind die Audienzen, die Pius XII. während des Weltkriegs den männlichen und weiblichen Heeresangehörigen beider kriegführenden Parteien gab. Auch den Deutschen. Der Papst hat sie immer gern begrüßt. Von Vatikanischer Seite hat sie nie ein Audienzverbot getroffen; wohl aber von seiten der deutschen Behörde, angeblich um Ungehörigkeiten bei den Audienzen zu begegnen. Es waren aber nie Ungehörigkeiten vorgekommen. Von Juni 1944 an sind dann die Hunderttausende der alliierten Heere, die durch Rom zogen oder Rom besuchen durften, zum größten Teil auch beim Papst gewesen: Engländer, Amerikaner, Kanadier, Inder, Südafrikaner, Australier und Neuseeländer, gegen Schluß des Krieges dann noch Brasilianer. Wohl die meisten von ihnen hätten sonst nie daran denken können, den Papst zu sehen. Sie waren alle tief beeindruckt von seiner Persönlichkeit, die Nichtkatholiken noch mehr als die Katholiken. Die Katholiken wußten ja, wer der Papst ist. Die andern waren schon angenehm überrascht, in ihm einen gütigen und liebenswürdigen Menschen zu finden. Gewöhnlich hat sie seine Erscheinung aber auch religiös stark angesprochen.

Weltberühmt waren die allgemeinen Audienzen, die der Papst in der Benediktionsaula, in Sankt Peter und im Binnenhof des päpstlichen Palastes von Castel Gandolfo gab. Mit seiner ungezwungenen, väterlich-ernsten Liebenswürdigkeit hat er die zur Audienz Erschienenen in seinen Bann gezogen. Der Stellvertreter Christi unter seinen Söhnen und Töchtern von überallher — das war eine mächtige Bekundung der Übernationalität der Kirche. Alle empfanden sie sich hier als Brüder und Schwestern; diese Empfindung beseelte vielleicht am stärksten die Farbigen, die immer häufiger und immer zahlreicher zu den Audienzen kamen. Und dann der Glaube, der sich da offenbarte! Wir geben gerne zu, daß die Audienzen, gerade in Castel Gandolfo, auch suggestiv wirkten. Aber die Suggestion war nicht das Letzte. Das Letzte und Eindrucksvollste war die gewaltige Kraft der gemeinsamen katholischen Glaubensüberzeugung, die einem dort fast sinnenhaft und greifbar entgegentrat.

Pius XII. und Deutschland

Die letzten Jahrhunderte weisen keinen Papst auf, der so enge Beziehungen zu *Deutschland* gehabt hätte wie Pius XII. Er war Apostolischer Nuntius in Bayern von 1917 bis 1925, im Reich von 1920 bis 1929. Aber auch als Kardinalstaatssekretär (1930—1939) haben ihn die deutschen Dinge so viel, wenn nicht mehr beschäftigt als alles andere zusammen. Sein zum Teil ver-

öffentlichter Notenwechsel mit der deutschen Botschaft aus jenen Jahren legt beredtes Zeugnis dafür ab.

Am Beginn seiner Tätigkeit stand die verheißungsvoll anhebende Friedensvermittlung Benedikts XV. vom Sommer 1917. Woran ist sie, soweit die Verantwortung auf Deutschland fällt, gescheitert? Von der Reichsregierung wurde die Antwort verspätet gegeben, wo doch von Anfang an höchste Eile not tat. An dieser Feststellung ist nicht zu deuteln. Sodann wurde das Ja zur Zurückerstattung der restlosen Unabhängigkeit Belgiens nicht ausgesprochen. Die englische Regierung wartete auf dieses Ja als auf die wesentlichste Vorbedingung für Verhandlungen. Wenn man fragt, warum das Ja nicht ausgesprochen wurde, so legen neueste Dokumentenfunde als entscheidenden Grund nahe, daß man glaubte, mit der Karte der bolschewistischen Revolution, für die man seit dem ersten Kriegsjahr nach der mißglückten Marneschlacht ganz erhebliche Summen ausgeworfen hatte, das Spiel gewinnen zu können. Sollte sich dies endgültig als richtig erweisen — welch unheimliches Verhängnis, wenn wir heute die Dinge rückschauend betrachten! Staatssekretär von Kühlmann soll es später bitter bereut haben, daß er die päpstliche Vermittlung nicht ausgenützt hatte.

Eugen Pacelli hat von kirchlicher Seite als Apostolischer Nuntius das Bayerische, Preußische und Badische Konkordat und als Kardinalstaatssekretär das Reichskonkordat geschaffen. Wir wollen den deutschen das Österreichische Konkordat mit Dollfuß anreihen. Schon die Schaffung *eines* Konkordates ist für einen päpstlichen Diplomaten eine Leistung. Pacelli konnte drei bzw. fünf sein Werk nennen. Am langwierigsten gestalteten sich die Verhandlungen für das Preußische Konkordat. Es hat sich aber hernach sehr gut bewährt. In einem aus dem Italienischen ins Deutsche übertragenen Werk über Pius XII. — wir glauben, es ist das phantasievolle Buch von Padellaro — wird gesagt, das Preußische Konkordat sei der erste Stoß gewesen, der das alte Preußen erschüttert habe. Die Behauptung ist sinnlos, allein noch sinnloser ist es, daß sie unbesehen in den deutschen Text übernommen wurde. Das Konkordat ist von kirchlicher Seite geschlossen worden, um die Lage der Katholiken in Preußen zu regeln und zu sichern. Wenn man schon nach seinen politischen Nebenwirkungen fragen will, so war es eine der Klammern, die das alte Preußen zusammenhielten. So hat es damals von seiner Seite der kluge und weitsichtige Ministerpräsident Otto Braun verstanden.

Auf die verhängnisvollen Ereignisse, die sich von Januar bis März 1933 in Deutschland abspielten: die Machtergreifung Hitlers, die Abstimmung in der Krolloper mit dem Ja der Zentrumsabgeordneten für Hitler, die Kundgebung des deutschen Episkopates bzw. des Kardinals Bertram in einem der Partei gegenüber versöhnlichen Sinn — dies alles hat sich ohne die geringste Einflußnahme des Heiligen Stuhls und des Kardinalstaatssekretärs Pacelli zugetragen. Der Kardinal äußerte an einem jener Tage, er habe selbst Privatbriefe nach Deutschland unterlassen, um jeden Schein zu vermeiden, als

wolle er sich in den Ablauf der Dinge einmischen. Von der Märzerklärung der Bischöfe, die der Partei günstig war, ist er buchstäblich aus der Presse überrascht worden.

Dem Reichskonkordat waren Pläne und Fühlungnahmen zwischen kirchlichen und staatlichen Vertretern schon seit 1920 vorausgegangen. Man soll sie aber nicht überbewerten. Es ist nicht so, als ob das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 sich als ihre reife Frucht dargeboten hätte. Die Hauptarbeit wurde von Ostern 1933 bis zum Abschluß des Vertrags geleistet. Der Heilige Stuhl hätte damals, in den ersten Monaten des Dritten Reiches, einen Modus vivendi etwa in der Form einer vorläufigen Weitergeltung der Länderkonkordate dem Reichskonkordat vorgezogen. Aber die Regierung drängte, und da sie weitgehende Zugeständnisse anbot, hätte der Heilige Stuhl sich durch Ablehnung ins Unrecht gesetzt und die Katholiken in Deutschland schwersten Gefahren ausgeliefert. Das war die Meinung aller, die damals verantwortlich zu Rate gezogen wurden, auch solcher, die für Konkordate an sich wenig übrig hatten. Uns ist noch ein Wort des Kardinalstaatssekretärs Pacelli aus jener Situation genau in Erinnerung: Es ist leicht, bemerkte er, einen Kirchenkampf zu beginnen, aber schwer, ihn durchzuhalten. Und wenn er schon der Kirche aufgezwungen wird, müssen die Katholiken im Land wissen, daß die oberste Führung vorher alles versucht hat, um ihnen den Kampf zu ersparen. — Wie eindringlich beleuchtet die Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte die Richtigkeit dieser Bemerkung!

Es kam noch etwas anderes hinzu, was nicht übersehen werden darf. Genau in dem Augenblick, in dem die Regierung Hitler ein Reichskonkordat anbot, Ostern 1933, fanden sich in Rom deutsche katholische Politiker ein, unter ihnen Altreichskanzler Dr. Joseph Wirth, und machten darauf aufmerksam, daß die innerdeutschen Sicherungen der Rechte und Freiheiten, die sich die deutschen Katholiken in den vorausgehenden achtzig bis hundert Jahren erkämpft hätten, fraglich geworden seien; der Heilige Stuhl möge sich einschalten. Man antwortete ihnen, daß der Heilige Stuhl dies nur auf dem Weg von Verhandlungen und Vereinbarungen mit der Reichsregierung tun könne.

So kam es also zum Abschluß des Reichskonkordates. Es hat sich in den Jahren des Dritten Reichs als eine Kampfstellung bewährt, die zwar Stück um Stück vor der Gewalt und dem Vertragsbruch geräumt werden mußte, die aber nie ganz verlorenging und die es ermöglichte, sich inzwischen auf die Notlage der Kirche in jenen Jahren umzustellen.

Zwei Dinge, die vermutlich in den damaligen Überlegungen Kardinalstaatssekretärs Pacelli im Zusammenhang standen, verdienen Erwähnung: Es ist dem Heiligen Stuhl bzw. dem Kardinal vorgeworfen worden, er habe, um das Konkordat abschließen zu können, die Auflösung des Zentrums verlangt. Es habe sich opfern müssen. Wir wissen nicht genau, wie die Legende aufkam, wir wollen nur sagen, daß, genau gesehen, das Gegenteil richtig ist. Tatsache ist, daß sich die Zentrumspartei als letzte der alten Parteien wäh-

rend der Konkordatsverhandlungen auflöste. Als es aber Kardinalstaatssekretär Pacelli in der Presse las, äußerte er: Schade, daß es in diesem Augenblick gekommen ist. Gewiß, die Partei würde sich nicht mehr lange haben halten können. Hätte sie jedoch nur ihre Auflösung wenigstens bis nach dem Abschluß des Konkordats verschoben; die bloße Tatsache ihres Bestehens war für uns in den Verhandlungen immer noch von Nutzen.

Dann der Artikel 32 des Konkordats über das Verbot für den katholischen Klerus, politischen Parteien anzugehören und in ihnen tätig zu sein. Man trug gegen ihn von kirchlicher Seite lange Bedenken, weil er die katholischen Priester unter diskriminierendes Sonderrecht stellte. Die Regierung wollte ja auch mit dem Artikel den „politischen Katholizismus", d. h. die Zentrumspartei treffen. Sie scheint jedoch übersehen zu haben, daß der Artikel sich gleicherweise gegen die NSDAP, und nach der Auflösung des Zentrums gegen sie allein richtete. Jener Artikel hat tatsächlich den katholischen Klerus vor der Zwangsmitarbeit in der NSDAP gesetzlich geschützt.

Zu seiner Mitverantwortung für die Enzyklika „Mit brennender Sorge" ist Kardinalstaatssekretär Pacelli offen gestanden. Das war später leicht und ehrenvoll, weniger leicht im Jahre 1937. Eine andere Mitverantwortung würde Kardinal Pacelli schwer belasten, wenn sie zuträfe: sie trifft aber nicht zu. Im Mai 1938 machte Hitler seinen bekannten Staatsbesuch in Rom. Fast allgemein ist es so dargestellt worden, als ob Papst Pius XI. von vornherein abgelehnt hätte, ihn zu empfangen. Diese Darstellung ist falsch. Der Papst hätte im Gegenteil sehr gewünscht, zu einer offenen Aussprache mit dem „Führer" zu kommen. Dementsprechend ließ er auf eine vertrauliche Anfrage, ob er Hitler empfangen werde, bejahend antworten. Dann aber haben Intrigen eingesetzt, vermutlich von irgendeiner hohen Stelle der Partei. Es erfolgte keine entsprechende amtliche Anfrage durch die Deutsche Botschaft beim Heiligen Stuhl. Der Papst wartete, bis er sicher war, daß Hitler den Vatikan nicht betreten werde. Pius XI. hielt es für angemessen, dann überhaupt nicht in Rom zu sein, und zog sich in letzter Stunde, am Tag vor der Ankunft Hitlers in Rom, nach Castel Gandolfo zurück.

Viel machte der Besuch des Außenministers von Ribbentrop bei Pius XII. im März 1940 von sich reden, nach dem Polenkrieg und vor der Westoffensive. Die Unterredung verlief ergebnislos. Der Papst hatte sich auf sie genauestens und schriftlich vorbereitet, für die kirchlichen wie die politischen Fragen. Als er auf das Thema Krieg und Frieden zu sprechen kam, fiel ihm Herr von Ribbentrop scharf ins Wort: Heiligkeit, jede Unterredung über dieses Thema muß von der sicheren Voraussetzung ausgehen, daß Frankreich, und nicht nur Frankreich, auch England, noch in diesem Jahr 1940 Deutschland um Frieden bitten werden.

Der Papst, aufs höchste überrascht: Exzellenz, wie kann man so etwas mit Sicherheit voraussetzen! Das Kriegsglück ist ein tückisches Ding.

Ribbentrop: Ich wiederhole, Heiligkeit, noch in diesem Jahr werden Frankreich und England uns um Frieden bitten.

Der Papst: Dies mag Ihre Auffassung sein, wie denkt aber der Führer?

Ribbentrop: Der Führer und ich wissen, daß noch in diesem Jahr Frankreich und England uns um Frieden bitten werden.

Der Papst: Aber was sagt das deutsche Volk dazu?

Ribbentrop: Auch das deutsche Volk ist davon überzeugt, daß noch in diesem Jahr Frankreich und England uns um Frieden bitten werden.

Daraufhin ging Pius XII. auf einen anderen Gesprächsgegenstand über. Es sei aber bemerkt, daß er in der ganzen Unterredung dem barschen Wesen des Außenministers eher zu freundlich als zu scharf begegnete.

In die dem eben Berichteten vorausgehenden Monate, Herbst bis Winter 1939 auf 1940, fällt eine Vermittlung Papst Pius' XII., von der in deutschen und englischen Veröffentlichungen gelegentlich die Rede war. Wir skizzieren die entscheidenden Punkte: Die deutsche politisch-militärische Widerstandsbewegung sah damals ganz richtig, daß es eine Rettung Deutschlands nur gebe, wenn zu einem Zeitpunkt, wo Deutschland noch intakt war, und vor einer Weiterung des Krieges nach dem Westen hin, also in einer verhältnismäßig ruhigen Kriegsphase wie der, in der man sich damals befand, mit Hitler und der Partei wie mit dem Krieg selbst Schluß gemacht würde. Man mußte dafür aber des guten Willens der Gegenseite, ihrer Bereitschaft zu einem sofortigen Waffenstillstand und der Übereinstimmung beider Seiten, wenigstens in den allgemeinsten Grundlagen für kommende Friedensverhandlungen sicher sein. Die Widerstandsbewegung wandte sich deshalb durch einen Vertrauensmann an den Papst um Weitergabe ihrer Anfragen an die Gegenseite und Rückvermittlung der etwaigen Antworten. Pius XII. ging darauf ein, nur um nichts unversucht zu lassen, was vielleicht dem Krieg ein Ende setzen konnte. Die Aktion zog sich von November 1939 bis Februar 1940 hin. Ende Januar erklärte der deutsche Vertrauensmann, die Antworten würden als so günstig erachtet, daß man handeln könne. Der Staatsstreich war auf einen bestimmten Termin im Februar anberaumt. Er wurde aber im letzten Augenblick abgesagt, angeblich weil sich Generaloberst von Brauchitsch, auf dessen Mithilfe man angewiesen war, versagte. Nach den vereinbarten allgemeinsten Verhandlungsgrundlagen wäre es Österreich überlassen gewesen, vollkommen frei sein Schicksal selbst zu bestimmen. Bezüglich Polens sind in einer Veröffentlichung die Dinge so dargestellt worden, als habe der Papst der deutschen Seite eine Wiederherstellung der Grenzen von 1914 in Aussicht gestellt. Das ist gänzlich frei erfunden. Der Papst hätte zu einer Auflösung oder Aufteilung Polens nie und nimmer seine Hand gereicht. Es wurde von vornherein vorausgesetzt und ausgesprochen, daß Polen wiederhergestellt werde. Ausgeschlossen ist jedoch nicht, daß von irgend jemand in der Widerstandsbewegung bestimmten deutschen Generälen jene Fälschung vorgesetzt wurde, um ihnen die Mitwirkung am Staatsstreich schmackhaft zu machen. Rom mußte das Risiko auf sich nehmen, es den deutschen Stellen zu überlassen, wie sie die gegebe-

nen Antworten gebrauchten oder mißbrauchten. Nicht allein, aber gerade auch mit Rücksicht auf diese Aktion hat ein hoher englischer Beamter im Jahr 1944, als die Alliierten in Rom eingerückt waren, zum Schreiber dieser Zeilen geäußert: Pius XII. ist in seinen Bemühungen um den Frieden bis an die äußerste Grenze des für einen Papst eben noch Möglichen gegangen.

Das deutsche Volk darf der Vorsehung sicher Dank dafür wissen, daß in den tragischsten Jahren seiner Geschichte, tragisch leider in erster Linie durch gehäufte Schuld aus den eigenen Reihen, ein Mann wie Pius XII. den päpstlichen Thron innehatte. Es wäre einem anderen, der Deutschland nicht persönlich kannte, wohl schwer, wenn nicht unmöglich gewesen, die objektiven Maßstäbe immer richtig zu handhaben. Pius XII. vermochte es, weil er aus seiner zwölfjährigen Tätigkeit in Deutschland sich ein selbständiges Urteil über uns und unsere Verhältnisse gebildet hatte. Er lernte als Apostolischer Nuntius das deutsche Volk freilich vornehmlich in seinen besseren und besten Vertretern kennen. Deshalb hat er auch in peinlichsten Stunden fast noch eine Note verstehender geurteilt als wir Deutsche selbst.

Die heikle Frage der deutschen Ostgrenze nach 1945 hat Pius XII. nie und mit keinem Wort berührt. Sie ist eine politische Frage, in der der Papst sich nicht für zuständig erachtete. Was Pius XII. in seinem berühmten Schreiben vom 4. März 1948 an die deutschen Bischöfe zur Sprache brachte, war die Zwangsausweisung von Millionen von Deutschen aus ihrer Heimat, aus dem alten Ostdeutschland und aus den Ost- und Südostgebieten überhaupt, mochten sie staatlich aufgeteilt sein, wie sie wollten. Man wird es dem Papst nicht verübeln, daß er das Erschütternde jener Vorgänge mitempfand und offen zur Sprache brachte. Wir wollen hier aber nicht daran erinnern, ohne auch auf das Erschütternde hinzuweisen, das sich während der Kriegsjahre durch deutsche Schuld in eben jenen Gebieten abgespielt hat.

Jede Persönlichkeit, jede Befähigung hat ihre Grenzen. Aber *das* Zeugnis kann man Papst Pius XII. ausstellen: Er hat sein Können und seine Arbeitskraft restlos und ununterbrochen in den Dienst der Kirche Christi gestellt, ein Dienst, in dem ihm immer höhere Aufgaben zugewiesen wurden und der seine Vollendung fand in einem beinahe zwanzigjährigen Pontifikat. Über die Bedeutung dieses Pontifikates mag endgültig eine spätere Zeit urteilen, die den nötigen Abstand vom Heute gewonnen hat; über dessen Reichtum für Kirche und Menschheit besteht indes kein Zweifel. Pius XII. hat die Kirche meisterlich durch den Krieg und die Nachkriegszeit hindurchgesteuert, durch eine Zeit, die an Umwälzungen, an tragischem Geschick einzelner wie ganzer Völker, an Grauenvollem wie an Gotterfülltem nicht leicht ihresgleichen findet. Die Aufgabe des Stellvertreters Christi, Lehrer der Völker zu sein, hat der verstorbene Papst in einem Ausmaß erfüllt, daß man versucht sein mag, ihn unter dieser Rücksicht den Größten seiner Vorgänger beizugesellen. Er hat endlich durch persönlichen Kontakt mit Staatsmännern, Diplomaten und hohen Militärs besonders in den ersten Nach-

kriegsjahren unendlich viel beigetragen zur Beruhigung der Leidenschaften, zum Abbau des Hasses und der Entfremdung, zur Annäherung der Völker und Staaten.

Die Teilnahme am Tod des Papstes war beispiellos. Von den höchsten Autoritäten des öffentlichen Lebens über die ganze Welt hin bis zum einfachen Angestellten und Arbeiter haben sie Pius XII. ihre Verehrung und Liebe erzeigt. Was dabei den tiefsten Eindruck machte: diese Teilnahme war echt und ehrlich. Selbst von Moskau kam ein freundliches Wort des dortigen Patriarchen. Für einen Augenblick schien unsere zerrissene Welt einig. Es war ein stiller Triumph der Kirche und ihrer Größe, für die Papst Pius XII. sein Letztes eingesetzt hat.

Glaube und Geschichte

AUGUST BRUNNER SJ

Einwände gegen die Geschichte

Daß die Geschichte keine Wissenschaft sei, das war schon die Ansicht des Aristoteles[1]; handle sie doch vom Einmaligen, das zudem jeder Notwendigkeit entbehre. Das Einmalige ist nicht dazu geeignet, Weisen des Verhaltens für künftige Fälle zu liefern; in diesem Sinn lehrt es nichts. Daraus schon geht hervor, daß hier die Verwendbarkeit den Wert der Wissenschaft begründet. Darin aber ist die Naturwissenschaft der Geschichte bei weitem überlegen. Aus ihr erfährt der Mensch, was er zu tun habe, wenn er gewisse Ergebnisse erreichen will. Aus der Geschichte hingegen hat noch nie jemand Techniken des richtigen Verhaltens gelernt.

Noch größer wird bei einer solchen Einschätzung der Geschichte das Ärgernis, wenn einmalige geschichtliche Ereignisse für den Menschen den Grund zu seiner religiösen Entscheidung, also der Entscheidung zwischen Heil und Unheil, bilden sollen, wie dies im Christentum der Fall ist. Ein geschichtliches Ereignis hat keinen Bestand wie das immer wiederkehrende Allgemeine. Es vergeht und versinkt in die Vergangenheit. Der Anspruch, dieses bereits unwirklich Gewordene solle mich heute, in der lebendigen Gegenwart, für meine innerste und unwiderrufliche Entscheidung binden, erscheint ungerechtfertigt. Zudem ist die Geschichte unvollendet; man weiß nicht, was sie noch bringen kann. Wie soll gar ein bestimmtes Ereignis der Vergangenheit die Mitte und Höhe der Geschichte bilden! Die Geschichte wäre damit fertig, bevor sie geschehen ist, und die nachfolgenden Epochen würden irgendwie durch eine solche Mitte entwertet.

[1] Poet. 9; 1451 b 3ff.

Die Religionsgeschichte zeigt denn auch, daß alle Religionen bis auf das Judentum, das Christentum und den von beiden abhängigen Islam das Naturhafte in seiner immer gleichen Wiederkehr, die dauernd in der Natur wirksamen Kräfte des Entstehens und Vergehens feiern, sie vor Ermattung und Verbrauch zu bewahren suchen und in den Mythen das darstellen, was niemals war und immer ist. Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart fließen hier in eine einzige Einheit zusammen und scheinen in der Notwendigkeit ihres Ablaufs den tragfähigsten Grund für das menschliche Schicksal zu bilden, ganz anders als ein einmaliges zufälliges Ereignis längst vergangener Zeiten. Das ewig gegenwärtige Göttliche ist hier sozusagen unmittelbar zu greifen und durch Riten zu beeinflussen. Das Vergangene hingegen steht jedem Zugriff entrückt unveränderlich und unzugänglich jenseits eines Abgrunds, den niemand zu überschreiten vermag.

Die Andersheit des Christentums gegenüber aller Naturreligion kommt gerade in seiner geschichtlichen Begründung zum Ausdruck. Es feiert ein einmaliges Dasein in der Geschichte; es sieht in geschichtlichen, einmaligen und unwiederholbaren Ereignissen die Quelle des Heils. Nicht „der" Mensch, sondern ein bestimmter, einmaliger Mensch, namens Jesus, besitzt für das Heil der Welt eine unersetzliche Bedeutung. Das naturhafte Geschehen als solches versinkt dem gegenüber in die Bedeutungslosigkeit, aus der es nur durch eine geschichtliche Entscheidung immer wieder, aber nie ein für allemal erlöst werden kann.

Diese Gründung auf das Geschichtliche erscheint gegenüber der Gründung im immer wiederkehrenden und nie vergehenden Naturhaften schwach und unsicher, ein bloßer Punkt, auf den sich wie eine Pyramide, die auf der Spitze steht, das Heil aller Zeiten und aller Menschen stützen soll. Aus solchem Empfinden sind die Versuche zu verstehen, den christlichen Glauben von der Geschichte unabhängig zu machen. Da aber eine einfache Rückwendung zur Naturreligion nicht mehr möglich ist und auch zu offensichtlich dem Wesen des Christentums widerspräche, so bleibt nichts anderes übrig, als den Glauben jeglichen Inhalts, des geschichtlichen wie naturhaften, zu entleeren und auf sich selbst zu stellen. Es bedarf nun der Geschichte nicht mehr. Das Heilsgeschehen besitzt als nur geschichtliche Tatsache keine Wesensverbindung mehr mit Glaube und Heil. Es kommt schließlich so weit, daß man darin nur mythische Bilder sieht, die zeitgemäß und darum auch zeitgebunden das veranschaulichen, was von der menschlichen Existenz je und je gegolten hat, heute gilt und immer gelten wird. Die Entmythologisierung erscheint so als der letzte Schritt in der Entmachtung der Geschichte und des Einmaligen, mag sie auch nicht so gemeint sein. Damit kehrt man aber zu einer Gegenwärtigkeit zurück, die der Gegenwärtigkeit der immer wirkenden Naturmächte verdächtig ähnlich sieht.

Im Naturhaften kommt es auf das Allgemeine an, das überall und immer gegenwärtig und wirksam ist. Denn die Erkenntnis dieses Allgemeinen gestattet Voraussicht für das praktische Tun der Lebenssorge. Sie läßt das

Nützliche und Schädliche im voraus erkennen und sich entsprechend vorsehen. Allgemeines und Technik hängen wesentlich zusammen. Dazu kommt, daß im Stofflichen die Einmaligkeit der einzelnen Seienden nicht mehr erfaßt werden kann. Die heutige Atomphysik weiß dies noch besser als frühere Zeiten. Die Einzelhaftigkeit der letzten Teilchen ist so gering, deren Ähnlichkeit in Sein und Wirken so groß, daß wir sie nur in dem allen Gemeinsamen, im Allgemeinen erfassen. Das hat schon zu Beginn der griechischen Philosophie zu der Ansicht geführt, daß nur das Allgemeine wahres, echtes Sein und auch allein erkennbar, intelligibel sei. Man ließ die Einzelseienden durch eine Teilnahme an diesem Allgemeinen entstehen, und zwar durch einen Abfall, wobei nie geklärt wurde, was diese Teilnahme eigentlich bedeute. Daß damit die Geschichte aus dem Bereich der Wissenschaft verwiesen war, ist ohne weiteres klar; beschäftigt sie sich doch mit den Einzelseienden als solchen, mit Cäsar oder Augustinus. Von diesen Einzelseienden gibt es aber nach der Theorie keine echte Erkenntnis; denn man setzte echte Erkenntnis mit zwingender Erkenntnis gleich, wie es sie allein in der Mathematik und in den Naturwissenschaften gibt, die nur das Allgemeine erkennen.

Eine weitere Folge der Lehre vom Allgemeinen als dem echten Sein war die, daß man die Erkenntnis der Einzelseienden der Sinnlichkeit zusprach. Der Geist entnahm dann der sinnlichen Gegebenheit das allein geistig Erfaßbare, eben das Allgemeine. Da also der Geist für seine erkennende Tätigkeit auf die Sinnlichkeit angewiesen ist, kam man leicht zu der Ansicht, er könne selbst mit der weit unter ihm liegenden stofflichen Welt nicht in Verbindung treten, oder auch er sei ohne Anschauung und seine eigentliche Aufgabe bestehe nicht darin, die Wirklichkeit in sich zu erfassen, sondern das von der Sinnlichkeit Dargebotene mit seinen Kategorien zu formen und zu ordnen. Nach der letzten Ansicht, der Kants, gibt es vom Stofflichen nur eine Erkenntnis der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich, und vom rein Geistigen überhaupt keine. Dieses könne man nur postulieren. Weder die geistige Substanz der Seele und ihre Unsterblichkeit noch das Dasein eines rein geistigen Gottes seien beweisbar. Daß sie Kant trotzdem auf Grund von Postulaten annahm, geht auf die Stärke der christlichen Überlieferung im Abendland zurück. Denn an sich hat es keinen Sinn, etwas zu postulieren, von dessen Seinsart wir keine irgendwie geartete, unmittelbare oder mittelbare Erfahrung haben; derartiges vermögen wir weder vorzustellen noch zu denken. Wo aber eine solche Erfahrung vorliegt, hört das Postulat auf, Postulat zu sein, um zur unmittelbaren Einsicht oder zum Beweis zu werden. Aber eine unmittelbare geistige Einsicht in das Dasein und die Seinsweise geistiger Wirklichkeiten gibt es eben nach Kant nicht und kann es nicht geben.

Wenn das Geistige nicht in sich mit Gewißheit zu erkennen ist, dann muß auch die Geschichte ihr Gewicht verlieren. Die geschichtliche Tatsache wird zu einem bloß äußeren stofflichen Geschehen; und dieses ist in der Tat vorbei, ein für allemal und endgültig vorbei. Der geistige Gehalt, die Absichten, Meinungen und Entscheidungen, die der eigentliche Inhalt der Geschichte

sind, lassen sich nicht erkennen. Sie sind in das äußere Geschehen ebenso hineingelegt, wie nach Dilthey der andere Mensch als Mensch nur dadurch erkannt wird, daß wir durch einen Analogieschluß aus seinen Mienen auf ein Inneres schließen, das dem entspricht, was wir in uns erfahren, wenn wir eine solche Miene haben. Daß wir gerade unseren eigenen Gesichtsausdruck so gut wie gar nicht kennen, da wir ihn ja nicht sehen, vergaß diese Konstruktion. In sich selbst wird nach dieser Theorie die Geistigkeit des andern Menschen gar nicht erfaßt, so daß wir nicht dem Mitmenschen als diesem andern Menschen, sondern unter seiner Maske nur uns selbst begegnen.

Eine solche Theorie von der Unmöglichkeit der Erkenntnis des Geistigen war allerdings nur möglich, weil Kant mit dem naturwissenschaftlichen Erkennen, etwas zu seiner Zeit ganz Neuartigem und in seinen Erfolgen Unerhörtem, so beschäftigt war, daß er nie die Frage stellte, wie wir andere Menschen als diese einmaligen Menschen erkennen, was wir doch im täglichen Leben ohne weiteres tun zu können glauben. Niemand sieht im Mitmenschen, mit dem er es zu tun hat, ein bloßes Phänomen, an dem nur die eigenen Kategorien des Erkennenden abgelesen werden können, nicht aber die geistige Wirklichkeit des andern, wie sie an sich ist. Im Alltag würde man eine derartige Erkenntnis anderer Menschen als falsch bezeichnen, weil man sich selbst in den andern hineinprojiziert, statt ihn so zu sehen, wie er ist.

Für eine solche Erkenntnislehre muß Geschichte eine Auslegung des Historikers bleiben, der mit seinen eigenen Kategorien das überlieferte sinnliche Material zu etwas Verstehbarem formt, während ihm die wirkliche Geistigkeit der geschichtlichen Menschen grundsätzlich verborgen bleibt. Ganz extrem wird die Geschichte zur Sinngebung des Sinnlosen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß Geschichte, wenn sie wirklich nur das ist, unmöglich zur Grundlage des Heils und zum Träger von Offenbarung werden kann. Statt des Geistes Gottes träte uns in ihr nur der eigene Geist entgegen. Offenbarung würde einfachhin zu einem Ding der Unmöglichkeit, da folgerichtig schon kein Mensch sich einem anderen erschließen und offenbaren könnte, geschweige denn Gott. Will man das Wort Offenbarung dennoch beibehalten, so muß es seine Bedeutung grundlegend ändern. Der einer solchen Offenbarung entsprechende Glaube kann sich nicht auf die Wahrheit geschichtlicher Ereignisse beziehen. Er träfe da höchstens äußeres, stofflich-sinnliches Geschehen. Daß solches für sich allein mit dem Heil nichts zu tun haben kann, ist gerade durch das Christentum klar geworden. Der seiner Grundlagen beraubte Glaube ruht denn auch nunmehr in sich selbst, im Menschen, wie die Kategorien seines Erkennens.

Geschichte als Erkenntnis menschlicher Geistigkeit

Daß aber eine solche Auffassung von der Geschichte nicht richtig sein kann, zeigt sich, wenn man die von Kant übersehene Frage stellt, die Frage nach der Erkenntnis eines Mitmenschen als dieses einmaligen Menschen.

Diese Frage hätte schon rein methodisch zuerst untersucht werden müssen, nicht die andere nach der Erkenntnis des Stofflich-Dinghaften. Denn die Erkenntnis des andern Menschen als Menschen kommt vor der Erkenntnis der Dinge, zeitlich wie metaphysisch. Zuerst erkennt das Kind doch seine Mutter und die Menschen seiner Umgebung, und in ihnen sieht es nicht Dinge. Es erfaßt zugleich und unmittelbar im Gesicht der Mutter deren Liebe und Hilfsbereitschaft, wie es auch unmittelbar versteht, wenn die Mutter ungehalten ist oder wenn diese Liebe fehlt. Das sind aber keine stofflich-sinnlichen Gegebenheiten. Jedoch nur, wo sie miterfaßt werden, sieht man ein Gesicht als Gesicht, als menschliches Gesicht. Soll man noch ausdrücklich erwähnen, daß das Kind auch keine Kenntnis des eigenen Gesichtsausdrucks besitzt, aus dem es auf das Innere der Mutter schließen könnte, und daß es keiner Reflexion auf sich selbst fähig ist, die zu einem Analogieschluß, auch einem einschlußweisen, nötig wäre?

Der menschliche Verkehr schließt also von Anfang an die unmittelbare, aber ungegenständliche Erkenntnis der menschlichen Geistigkeit, und zwar in ihrer Einmaligkeit hier und jetzt, ein. Allerdings ist es eine Erkenntnis, die an die Erkenntnis des Sinnlich-Wahrnehmbaren gebunden bleibt und deswegen, besonders da sie ungegenständlich ist, leicht übersehen wird. Immerhin haben wir hier eine unmittelbare, aber ungegenständliche Erfahrung dessen, was Geist ist. Sie begleitet uns das ganze Leben lang im Verkehr mit den andern Menschen. Dieses geistige Verstehen ist so vordringlich, daß Kinder und Primitive meinen, auch die Dinge auf gleiche Weise verstehen zu können wie die Menschen, und daß die heutige wertfreie naturwissenschaftliche Erkenntnis des Stofflichen eine sehr späte Erscheinung in der menschlichen Geschichte ist. Sie erfolgte, als man das Göttliche ins Unerkennbare verwiesen und die Welt durch die Verwerfung der Sakramente und Sakramentalien entsakralisiert hatte. Es war nur folgerichtig, wenn sich dann bald Zweifel an der unmittelbaren Erkenntnis auch der menschlichen Geistigkeit einstellten und aus der Verschiedenheit von Geist und Stoff ein Widerspruch wurde (Descartes). Zwischen Widersprüchlichen gibt es aber keinen Berührungspunkt. So erklärte denn auch Kant den Geist für blind. Er kann die Welt nicht von sich aus erkennen, sondern muß das, was ihm die Sinnlichkeit darbietet, vermittels der Kategorien zu Gegenständen formen. Der Mensch erfaßt nur Phänomene, Erscheinungen, nicht die Wirklichkeit, wie sie an sich ist.

In Wirklichkeit ist es aber gerade der Geist, der erkennt, und zwar auch beim Sehen, Hören und was man sonst noch als sinnliche Erkenntnis bezeichnet. Zwar ist er dabei an den Körper gebunden, und Sinnlichkeit ist darum ein notwendiges Moment jeder menschlichen Erkenntnis wie alles Menschlichen überhaupt. Aber daraus, daß es keine rein geistige Erkenntnis im menschlichen Bereich gibt, folgt noch lange nicht, daß der Geist überhaupt für die Welt blind ist. Die Rolle der bloßen Formung spielt der Geist allerdings weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, im naturwissenschaftlichen

Erkennen. Da dieses Kant eingestandenermaßen als das Muster und Ideal aller Erkenntnis diente, sind seine Schlußfolgerungen weniger erstaunlich. Aber sie sind darum nicht richtiger.

In der Erkenntnis anderer Menschen als dieser einmaligen Menschen geht der geistige Blick über die bloß sinnlich-stoffliche Gegebenheit hinaus auf das, was sich in ihnen kundgibt. Die menschliche Tatsache schließt also immer ein geistiges Moment ein, und ist menschliche Tatsache nur dadurch. Das gleiche gilt von der geschichtlichen Erkenntnis. Der geistige Blick erschaut an Hand des sinnlich-stofflichen Überbleibsels die Geistigkeit der Menschen, die dieses geformt oder gebraucht haben, unmittelbar, wenn auch nur unvollkommen, aber doch so, daß die Zusammenschau immer vollkommener werden kann. Es ist dies eine eigentliche Erkenntnis, ja, Erkenntnis in einem volleren und eigentlicheren Sinn als die naturwissenschaftliche. Denn die Dinge verstehen wir nie. Was sie in sich sind, bleibt uns fremd, sosehr diese Fremdheit durch die Gewohnheit des benützenden Umgangs mit ihnen verdrängt wird. Niemand weiß, was Elektrizität, Anziehungskraft, ja, was der Stoff überhaupt ist; wir messen und benützen nur ihre Wirkungen. Das Menschliche hingegen, das uns im Verstehen geschichtlicher Dokumente begegnet, begreifen wir gleichsam von innen, in seinem Wesen. Was Freude oder Trauer, Ehrgeiz und Machtstreben, Güte oder Grausamkeit sind, ist uns vertraut. Solche Erkenntnis ist auch nicht wie die auf die technische Verwendung ihrem Wesen nach ausgerichtete Dingerkenntnis eine Beherrschung, ein Besitzenwollen des Erkannten; sie ist es um so weniger, je mehr sie der zu erkennenden Wirklichkeit, dem geistigen Selbstbesitz der Person angemessen und von andern Interessen nicht verfälscht ist. Kann doch die Person nur so weit als solche erkannt werden, als der Erkennende gewillt ist, ihren Selbstbesitz auch anzuerkennen. Der von protestantischer Seite z. B. gegen die Gottesbeweise mehrfach erhobene Einwand, damit würde man Gott beherrschen wollen, dehnt, was nur von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gilt, unberechtigterweise auf jegliche Erkenntnis aus.

Geschichtliche Erkenntnis ist also immer ein geistiger Überstieg über das Sinnlich-Stoffliche hinaus zu einem einmaligen Menschlichen hin, das in ihm sich ausdrückt. Dieser Überstieg ist keine bloße Formung — Formungen, wo sie vorkommen, sind im Gegenteil der Sinnlichkeit mit ihren Schemata zuzuschreiben —, noch ist sie Vergegenständlichung der eigenen Subjektivität in den andern Menschen — auch solche Vergegenständlichung ist auf die Rechnung der Sinnlichkeit zu setzen. Im Überstieg wird die Geistigkeit des andern Menschen unmittelbar und mit Sicherheit erfaßt. Aber es ist eine Folge der Bindung an die Sinnlichkeit, daß dieses Erfassen immer unvollkommen und oft getrübt ist, so daß es durch eine immer bessere Zusammenschau vieler Einzelerkenntnisse geprüft, vertieft und vervollständigt werden muß.

Geschichtliche Tatsache

Die Erkenntnis menschlicher Geistigkeit zeigt nun, daß die Kategorien dieser Seinsweise andere sind als die des Stofflichen, und daß man ihr und darum auch der Geschichte mit diesen nicht gerecht wird. Die meisten Schwierigkeiten gegen die Geschichte als Grundlage des Glaubens rühren davon her, daß man diesen Unterschied übersieht, wie auch, daß man verkennt, daß das geschichtliche Verständnis vor dem naturwissenschaftlichen Erklären zeitlich und metaphysisch den Vorrang hat. Dauer, Gegenwart, Bedeutsamkeit, ja schon das bloße Geschehen und die Tatsache sind im Geistig-Geschichtlichen etwas anderes als im Naturhaft-Stofflichen.

Die geschichtliche Tatsache ist anderes und mehr als die naturwissenschaftliche. Diese umfaßt nur das Stoffliche; und im rein Stofflichen gibt es tatsächlich nichts, was darüber hinausginge. Zur geschichtlichen Tatsache hingegen gehört wesentlich auch das Menschlich-Geistige, das sich im Stofflich-Lebendigen zeigt und vom Geist daran erfaßt wird. Dieser Überstieg ist uns im täglichen Leben ganz geläufig, im Verstehen der Sprache wie in der Erkenntnis unserer Mitmenschen. Dieses Geistige ist allerdings nicht massiv, nicht in die Grenzen von Raum und Zeit streng beschlossen wie das Dinghafte. Es steht vor allem nicht wie dieses als Gegenstand vor uns, sondern wird erfaßt im Mitgehen mit fremdem menschlichem Erkennen und Verhalten. Aber würde es so exakt wie Dinge und so gegenständlich wie sie erfaßt werden, dann wäre der Geist ein Ding und nicht Geist. Weil Geist auf solche Weise ist, erfassen wir ihn so, nicht weil geschichtliches Erkennen am naturwissenschaftlichen gemessen unvollkommen wäre. Das Gegenteil ist der Fall.

In dem Überstieg ins Geistige und ins Übergeschichtliche begegnet die Erkenntnis der menschlichen Freiheit als der letzten, nicht naturhaften Ursache der Entscheidungen und des Geschehens. Eine der Aufgaben der Geschichte ist es gerade, durch den Aufweis aller Einflüsse des Naturhaften, wie auch der Umgebung und der Vergangenheit den letzten innersten Punkt der Freiheit gleichsam einzukreisen und auf ihn hinzuweisen. Allerdings kann sie auf diesen Punkt nicht den Finger legen, ihn exakt umschreiben, wie man ein physikalisches Geschehen in Maß und Zahl genau angeben kann. Aber das ist kein Nachteil, weil diese Unmöglichkeit der Seinsweise des Geistigen entspricht. Diese schließt das Quantitative, das Meßbare aus; dennoch genaue Maßangaben verlangen hieße fordern, daß die Freiheit zugleich nicht Freiheit, daß der Geist Stoff sei. Im allseitigen Anvisieren des innersten Punktes einer geschichtlichen Persönlichkeit, ohne daß sie diesen Punkt je unmittelbar anfaßt und ausspricht, bringt uns die Geschichte an das Geheimnis der geschichtlichen Persönlichkeit heran, ohne es mit rohen positivistischen Händen zu zerstören. Wie im Alltag die Geistigkeit eines uns bekannten Menschen am Gegenständlichen seines leiblichen Ausdrucks, seiner Worte, Taten und Werke unmittelbar erfaßt wird, ohne daß sie je wie ein Ding vor uns läge, so ist es auch in der Geschichte. Daß der Mensch, mit dem ich spreche,

etwas meint, daß er denkt, daß er einen geistigen Mittelpunkt bildet, der bei allen fremden Einflüssen trotzdem letztlich er selbst, Person ist, das ist jedem unausgesprochen klar, der weiß, daß er es mit einem Menschen zu tun hat. Aber beweisen im mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinn läßt sich das nicht. Es ist aber auch nicht nötig. Denn jeder Beweis setzt unmittelbare Einsicht voraus, die also an Rang höher steht und nicht minder Sicherheit gewähren kann als das schlußfolgernde Denken.

Geschichtliche Dauer

Auch die Dauer des Geistig-Geschichtlichen ist eine andere als die Dauer des Naturhaften und besonders des Stofflichen; ja, sie allein verdient den Namen Dauer im eigentlichen Sinn. Im Stofflichen bedeutet Dauer einen bloßen Ablauf. Eine Einheit bildet ein physikalischer Vorgang nur für den menschlichen Betrachter, der Anfang und Ende aus dem Strom des Geschehens heraushebt und geistig zusammenfaßt. In der Wirklichkeit ist immer nur der gerade geschehende Augenblick da, der sich weder erinnert noch vorausblickt. Nur in der ununterbrochenen Stetigkeit des Ablaufs liegt eine Ähnlichkeit, eine Analogie, mit der Dauer im menschlichen Raum.

Denn im Geschichtlichen, und nur hier, gibt es wahre Dauer. Hier sind Anfang und Ende durch freie Entscheidungen bestimmt und gehören dem Geschehen selbst an und nicht bloß dem betrachtenden Geist des Forschers. Vor allem aber ist hier ein Geschehen mit seinem äußeren Ablauf nicht einfach vorbei. Es dauert weiter. Es tut dies, indem es von den beteiligten Menschen aufgenommen wird, sie formt und in ihren geistigen Grund eingeht, aus dem heraus sie sich nunmehr der Zukunft zuwenden. An die Stelle der ewigen Wiederkehr des Gleichen tritt hier die dauernde geschichtliche Wirkung. Sie ermöglicht die bewußte Wiederaufnahme der Vergangenheit durch Erinnerung und freien Entschluß. Dauer und Einmaligkeit widersprechen sich hier nicht wie im Naturhaften; sie sind hier wesentlich anders, eigentlicher, und gehören zusammen. Ein großes geschichtliches Ereignis, das sich nie wiederholt, kann doch für lange, ja für alle Zeiten wirksam bleiben. Diese durch die Zeiten reichende Bedeutung steht an der Stelle der naturhaften Allgemeinheit, die man immer wieder vergebens in die Geschichte hineintragen wollte; nicht zu reden von der Verwechslung der Allgemeingültigkeit, die jeder Wahrheit, ob sie nun naturhafte oder geschichtliche Tatsachen betreffe, zukommt, mit der Allgemeinheit der abstrakten Begriffe, die nur dem Bereich des Dinghaften angemessen ist. Diese Wirkung eines einmaligen Geschehens ist allein im eigentlichen Sinn geschichtlich, nicht die periodische Wiederkehr des Naturhaften. Denn solche Wirkung geht nicht mechanisch weiter, sondern sie erwächst aus der erneuten freien Stellungnahme zur Vergangenheit. So ist diese Wirkung selbst wie alles geschichtliche Geschehen durch immer erneute Einmaligkeit ausgezeichnet. Allerdings ist die Neuheit von einer sehr verschiedenen Mächtigkeit, je nach dem Grad der ursprüng-

lich wirksamen geistigen Kraft; und auch dies ist für das Geschichtliche wesentlich.

Gründung des Glaubens im Geschichtlichen

Stützt sich der Glaube auf geschichtliche Tatsachen, so ist er demnach in der ersten und zuverlässigsten Erkenntnisart begründet, die der Mensch besitzt; gäbe es doch ohne sie auch keine Naturerkenntnis und schon gar keine Naturwissenschaft. Er steht somit auf festem Grund und seine Berechtigung läßt sich nachprüfen, allerdings nicht durch Beweise mathematisch-naturwissenschaftlicher Art, die der Natur des geistigen Seins und der Einmaligkeit des geschichtlichen Geschehens nicht angemessen wären, sondern durch eine auf Zusammenschau beruhende und durch sie geprüfte Einsicht. Er ist kein bloßes Gefühl, allerdings auch kein trockenes Fürwahrhalten abstrakter Lehrsätze, sondern die Übernahme der Erkenntnis, die Christus vom Göttlichen und vom Heilsweg besaß und uns mitteilte, weil sie als Erkenntnis des Gottmenschen absolut zuverlässig ist.

Ist der Mensch der Ort, wo wir erfassen, was Geistigkeit ist und wie sie sich, allerdings immer nur zusammen mit Sinnlichem und an diesem, kundgibt, so steht auch dem nichts mehr entgegen, daß sich die Geistigkeit und Personhaftigkeit Gottes durch die Geistigkeit und Personhaftigkeit eines Menschen hindurch zu erkennen geben, sich offenbaren. Offenbarung ist ja auch im natürlichen Bereich des menschlichen Verkehrs die Art, wie ein Mensch sich zu erkennen gibt. In seinen Worten und Werken macht er sich in seiner Geistigkeit und persönlichen Freiheit zugänglich oder verschließt sich. Denn die Person in ihrem freien Selbstbesitz steht nicht jedem Erkenntniswillen eines andern einfach offen da wie die Dinge; damit würde ihr Selbstbesitz aufgehoben. Sie erschließt sich, wem sie will; sie kann sich offenbaren.

Will Gott in seiner absoluten Freiheit dem Menschen seine einmalige Geistigkeit und göttliche Personhaftigkeit, wenn man unzulänglich so sagen darf, sein Inneres — denn bereits die menschliche Geistigkeit steht über dem Innern als dem Psychischen; und in Gott gibt es nichts Psychisches — zu erkennen geben, so erscheint die Offenbarung durch einen geschichtlichen Menschen, wenn nicht als die einzig mögliche, so doch als die der Wirklichkeit Gottes und des Menschen angemessenste Art. Die Personhaftigkeit Gottes, sein freier und absoluter Selbstbesitz, spiegelt sich für uns nur in der, wenn auch beschränkten, Personhaftigkeit des Menschen. Durch sie kann darum diese Personhaftigkeit Gottes noch irgendwie dargestellt werden und sich an ihr offenbaren, während die Erkenntnis, die wir vom Wesen Gottes aus der Welt erschließen können, Gefahr läuft, im Sachhaften steckenzubleiben und aus Gott den unpersönlichen Grund der Welt zu machen. Die Religionsgeschichte zeigt nur zu klar, daß eine solche Gefahr keine Einbildung ist. In der Tatsache, daß der Mensch in dem, was sein Eigenstes ist,

nicht wie die Dinge ohne oder gar gegen seinen Willen zugänglich ist, sondern daß er sich aufschließen, mitteilen, daß er sich offenbaren muß, haben wir ein Bild dessen, was Offenbarung von seiten Gottes bedeutet, und auch die Sicherheit, daß das innerste Geheimnis eines personhaften Gottes mehr noch als das des Menschen nur auf diesem Weg zugänglich ist. So wie aber menschliche Geistigkeit in der Mitteilung ungegenständlich, aber unvermittelt mit Sicherheit erfaßt werden kann, ebenso ist dies in der göttlichen Offenbarung der Fall.

Auf solcher Erkenntnis — es ist die Erkenntnis, daß der geschichtliche Mensch Jesus Christus mehr als Mensch ist, daß seine Geistigkeit in einer einmaligen Weise über sich hinausweist auf ein Göttlich-Geheimnisvolles, das doch zugleich er selbst ist — findet der Glaube eine feste Grundlage. Es bedarf nun nicht mehr eines Sprungs aus dem Unbegründeten ins Grundlose. Glaube ist kein irrationales Geschehen, wenn er auch nicht rational im engen Sinn des sachhaft-naturwissenschaftlichen Erkennens ist. Er ist vernünftiger Gehorsam, wie es sich für ein freies, personhaftes Seiendes, wie der Mensch es ist, einzig geziemt. Entgegen dem landläufigen Materialismus, zu dem der oberflächliche Mensch immer neigt, ist der geistige Grund, der in solcher Erkenntnis gegeben ist, fester und zuverlässiger als jede andere Erkenntnis und jede andere Wirklichkeit.

Offenbarung und Geschichtlichkeit

Ist aber nicht zu befürchten, daß ein solcher Einbruch Gottes in die Geschichte alle übrigen Zeiten in die Bedeutungslosigkeit verweist und die Geschichte aufhebt? Das wäre der Fall, wenn die Macht, die hier in die Geschichte eingreift, stofflicher Natur wäre, die mit ihrem rein quantitativen Übergewicht alles übrige in der Tat erdrücken müßte. Aber Gott ist Geist, wie es der Hauptfaktor der Geschichte, der menschliche Geist, ist. Zudem kommt er in Gestalt eines Menschen und wirkt durch dessen Geistigkeit. So zeigt auch die Geschichte, daß sich im Gegenteil die Menschheit ihrer Geschichtlichkeit erst durch die Menschwerdung voll bewußt geworden ist. Vorher verstand sie sich selbst und die eigene Geschichte in den Formen des Naturhaften; der Mythus vertrat die Stelle der Geschichte.

Diese Erweckung des geschichtlichen Bewußtseins durch das Christentum ist nicht zufällig und äußerlich. Die geschichtliche Wirkung vollzieht sich ja als Anruf und als freie Annahme oder Ablehnung. Ein solcher Anruf ergeht aber an den freien Wesenskern der Geistperson. Je geistiger das Geschehen ist, aus je größeren Tiefen des personhaften Seins es hervorgeht, um so geschichtsmächtiger wird es, weil es die entsprechenden geistigen Schichten der späteren Menschen anruft und von ihnen eine ebenso tiefe und umfassende Entscheidung verlangt. Darum ist das aus einem solchen Anruf erfolgende Geschehen geschichtlicher als anderes; der naturhafte Anteil ist geringer, der der freien Entscheidung größer. Weil die Erlösung und Offen-

barung sich an die innerste Personmitte des einzelnen wendet, entsprechend dem rein personhaften Gott, den das Christentum verkündet, darum ist die Menschwerdung und die Erlösungstat Christi die geschichtlichste aller Taten, und sie stellt sich von selbst in die Mitte der Geschichte, auf Grund dessen, was sie ist, und nicht auf Grund eines willkürlichen, durch nichts gerechtfertigten Anspruchs. Die Ablehnung dieser einmaligen Stellung ist eine Ablehnung des Ereignisses selbst, ein falsches Verständnis dessen, was es wirklich ist.

Seither ist der Mensch zu einer ganz anderen, tieferen und seiner Personwürde besser entsprechenden Entscheidung und Geschichtlichkeit aufgerufen. Vorher war er mehr naturhaft getrieben, selbst in den größten Persönlichkeiten der Alten Welt. Damals ließ er sich die Entscheidung von Orakeln und Vorzeichen abnehmen. Und wo immer der Mensch wieder von der christlich bedingten Geschichtlichkeit und Freiheit zurückfällt oder besser sich zurückfallen läßt in die alte Naturhaftigkeit, treten auch wieder Orakel, Horoskope und Traumdeutung hervor, und er läßt sich von ihnen führen.

Gegenwärtigkeit des Geschichtlichen

Mit der veränderten Dauer hat auch die Gegenwärtigkeit einen anderen Sinn. Die Gegenwart ist zuerst eine Kategorie des Personhaften[2]. Sie ist nicht ohne Freiheit. Vor allem aber ist sie keine Sache des verfliegenden Augenblicks wie in der auf das stoffliche Geschehen gegründeten Uhrzeit eines physikalischen Ablaufs. Sie bricht nicht immer wieder punktförmig ab. Wo immer ein einmaliges geschichtliches Geschehen in Freiheit wieder aufgenommen, wiederholt wird, da ist es in seinem Eigentlichen, in seinem tragenden Sein, in seiner wahren Geschichtlichkeit gegenwärtig. Jede Kultur, und deswegen auch jeder Mensch, lebt mehr oder weniger aus solcher Gegenwärtigkeit des Vergangenen, aus der Überlieferung.

Offenbarung und Erlösung sind also nicht vergangen wie die früheren Umläufe der Erde um die Sonne. Sie sind als vergangene und einmalige gegenwärtig. Daß sie es sein können, zeugt für die geschichtlich-geistige Mächtigkeit dieser Geschehnisse. Durch die freie Neuaufnahme wird man immer wieder in einem gewissen Sinn zum Zeitgenossen der vergangenen Ereignisse, soweit sie geschichtlich waren, das heißt soweit sie aus Freiheit hervorgingen. Nur das Naturhafte, in dem diese Freiheit sich ihren Ausdruck gab, ist als solches endgültig vorbei. Je geistig-geschichtlich mächtiger ein Ereignis war, um so vollere Gegenwärtigkeit zu ihm ist darum zu allen Zeiten möglich. Diese erneute Gegenwärtigkeit ist unabhängig von historischen Forschungen, sosehr diese in ihren Dienst gestellt werden können. Sie ist nur bedingt von der geistigen Mächtigkeit der einmaligen Tat und von der hingebenden Freiheit dessen, der sie sich wieder aneignet.

---

[2] Vgl. diese Zschr. 134 (1938) 211—218: Dasein und Gegenwart.

Das Naturhafte hingegen läßt sich nicht im hier gemeinten Sinn wiederholen. In einer ewigen Wiederkehr des Gleichen hätte jede Wiederkehr mit der vorangegangenen und nachfolgenden keinen inneren und wesentlichen Zusammenhang, es sei denn, ein Mensch würde sich dieser Wiederholung bewußt und stellte auf geschichtliche Weise die innere Beziehung erst her. Ohne dieses Wissen ginge es um ein bloßes Nacheinander, um einen endlosen Ablauf. Nur das Geschichtliche kann im eigentlichen und vollen Sinn gegenwärtig sein und es immer wieder werden.

Entmythologisierung

Daraus ergeben sich Folgerungen zu der Frage der Entmythologisierung. Ausgangspunkt ist einerseits die Tatsache, daß im menschlichen Bereich Geist und Erkenntnis des Geistes an den Leib und damit an das Stoffliche gebunden sind. Diese Bindung kann nie aufgehoben werden. Auch die geschichtliche Wiederholung läßt sich nur an und mit solchem an sich Naturhaftem vollziehen. Anderseits aber läßt sich das Naturhafte nicht wiederholen. Damit scheint die geschichtliche Wiederholung selbst in Frage gestellt zu sein.

Die Lösung ergibt sich aus dem gegenseitigen Verhältnis von Naturhaftem und Geistig-Geschichtlichem im Menschen selbst. In seinem geistigen Tun, in seinem Denken, Urteilen und Wollen bleibt der einzelne Mensch immer an seinen Leib gebunden. Er kann ihn nicht auswechseln. Aber diese Bindung und der Leib selbst sind nicht einfachhin bestimmend für das, was er denkt und will, dafür, wie er sich zum Leib und zur Welt und zu den Menschen stellt. Dies ist bei den Tieren der Fall, und darum sind sie eben Tiere ohne Geschichte. Gewiß ist ein Einfluß da, aber er ist letztlich nicht entscheidend, weder für die Wahrheit einer Erkenntnis noch für die Güte einer Tat, so wie die gleiche Wahrheit in allen möglichen Sprachen ausgesprochen werden kann, ohne daß dadurch ihr Wahrsein beeinflußt würde.

Der geistige Gehalt der Ereignisse ist also an Naturhaftes geknüpft und doch nicht von ihm allseitig oder auch nur wesentlich bestimmt. Er bedarf einer solchen Verleiblichung im allgemeinen, ist aber nicht gerade an diese, an dieses naturhafte Kleid gebunden. Beweis dafür ist, daß geistige Erkenntnisse weitergegeben, geistige Haltungen auch bei andern angerufen werden können, daß geistige Einflüsse die Menschen zu echten Gemeinschaften verbinden. In der Überlieferung wird der eine geistige Gehalt immer wieder in anderen naturhaften Elementen verleiblicht und kann sich doch gleichbleiben. Dieses Naturhafte ist gewiß nicht bloß ein Kleid, das man auszieht, und es ist nichts geschehen. Gestalt, Farbe, Atmosphäre der geistigen Wiederholung sind von ihm weitgehend bestimmt. Aber eine wesentliche Änderung des menschlich-geistigen Gehaltes braucht der Wechsel des Ausdrucksmittels nicht nach sich zu ziehen. Ja, hier ist der Ursprung der Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. An einem stofflichem Element ist

immer alles gleich wesentlich, weil es unter den gegebenen Einflüssen gar nicht anders sein und anders wirken kann, als es ist und wirkt.

Das Naturhafte im Geschichtlichen erhält so eine scheinbar paradoxe Stellung. Es ist zugleich notwendig und zufällig. Notwendig, weil reine Geistigkeit im menschlichen Raum nicht zu verwirklichen ist, auch nicht in einem bloßen Gedanken. Zufällig, weil der gleiche Gehalt in einem andern Leib auch hätte gedacht werden können, weil die Wahrheit einer Behauptung und die Güte einer Tat nicht von dieser Leiblichkeit, in der sie sich vollziehen, abhängen, sondern in sich, in der eigenen Geistigkeit und ihren Wesenszügen gründen. Nur so ist Wahrheit, ist Erkenntnis, ist Wert und Gutsein überhaupt möglich. Der geschichtliche Relativismus hebt die Geschichte und damit sich selbst und die eigene Philosophie auf. Das stoffliche Gewand einer geistigen Wirklichkeit ist für die Wahrheit oder den Wert nicht entscheidend. Es ist aber auch nicht entbehrlich. Jede Wahrheit, jede befreiende Tat, auch jede Offenbarung und jede Erlösung muß sich in einem bestimmten Gewand vollziehen, und als Bestimmtes kann es nur das Gewand der Zeit und auch dieses Menschen, dieser seiner Leiblichkeit sein. Diese Bedingung läßt sich nie überspringen. Auch der Gottmensch konnte mit seinem Heilswissen und seiner erlösenden Macht nur als einmaliger Mensch an einer bestimmten Stelle und zu einer bestimmten Zeit in die Menschheit eintreten. Dies ist für manche immer wieder ein Ärgernis; denn sie denken in einem naturhaften Begriff des Allgemeinen, etwa der platonischen Ideen, das sich durch den Eintritt in die Wirklichkeit und die Geschichte nur beflecken kann. Aber das geschichtlich für alle Zeiten Gültige darf nicht mit der Allgemeinheit der Universalien verwechselt werden; sonst bleibt man in einem naturhaften Denken stecken. Für alle gültig und vorbildlich kann nur Geistiges und zwar Einmaliges werden. Und es wird es durch die geschichtliche Wiederholung.

Diese Wiederholung bedeutet aber eben nicht die genaue Nachahmung des äußeren Kleides. Sondern sie gibt sich entsprechend ihrer geschichtlichen Stunde je und je ein neues Kleid. Dabei kommt es auf die Tiefe und Mächtigkeit des Ergriffenseins durch einen Menschen oder ein Geschehen der Vergangenheit an, ob dieses neue Kleid doch an der Wahrheit und Güte nichts ändert, sondern ihnen nur neues geschichtliches Dasein und neue Gegenwärtigkeit verleiht. Wie das erste ist dieses neue Kleid zugleich notwendig und zufällig.

Notwendig ist es einmal in dem Sinn, als es ohne Kleid nie zu einer Wiederaufnahme kommen könnte. Aber weiter auch darum, weil es nie ganz willkürlich ist. Es muß sich von dem geistigen Inhalt so weit durchdringen und bestimmen lassen, daß es ihm angemessen ist und ihn nicht beeinträchtigt. Notwendig ist es ferner in dieser geschichtlichen Lage. Die eben ausgesprochene Forderung wird je nach der geschichtlichen Zeit von einer andern äußeren Gestalt und Form am besten erfüllt. Sie ist von ihrer Zeit bedingt und muß ihr angemessen sein. Aber damit ist diese Gestalt nicht eindeutig

bestimmt und kann es nie sein, soll nicht ein Rückfall ins Naturhafte stattfinden. Die schöpferische Freiheit der Wiederholung schafft sich selbst unter den gegebenen Bedingungen und ihnen gemäß das naturhaft-geschichtliche Kleid. Die Größe dieser schöpferischen Freiheit ist zugleich das Maß der Angemessenheit des Kleides an den geistigen Gehalt. Je vollkommener der geistige Nachvollzug, um so ausdrucksvoller ist auch die Form, die er sich wie von selbst schafft. In der Form vermählen sich naturhafte Notwendigkeit und geschichtliche Freiheit, wie sie es schon in der menschlichen Leiblichkeit tun, der ursprünglichen Stätte von Form und Inhalt.

Die sichtbare Form, in der ein geistiger Gehalt in die Welt und in die Geschichte eingetreten ist, ist darum unaufhebbar und muß doch immer wieder aufgehoben werden. Unaufhebbar, weil ja die Erfassung dieses Gehalts nur an ihr und durch sie hindurch geschah und jede Wiederholung eben als Wiederholung letztlich, mittelbar oder unmittelbar auf sie zurückführt. Und doch immer wieder aufzuheben. Denn wenn durch die Gestalt hindurch der Gehalt wieder angeeignet ist, wird er sich immer wieder das ihm entsprechende Kleid geben. Um in der Nachfolge Christi zu stehen, braucht man nicht in Palästina geboren zu sein noch Zimmermann zu werden noch im eigentlichen Sinn am Kreuz zu sterben. Aber das, was sich darin an Geistig-Göttlichem ausgesprochen, geoffenbart hat, das darf nicht fallen gelassen werden. Daß aber dieser Verlust nicht heimlich und unbemerkt eintritt, davor bewahrt der immer erneute Rückgang auf die ursprüngliche Gestalt. Von dieser läßt er sich nie einfachhin ablösen; sie wird nie gleichgültig und entbehrlich. Nur abstrakte und zeitlose Erkenntnisse sachhafter Natur sind von der ursprünglichen Formulierung innerlich unabhängig. Zu ihrem erschöpfenden Nachvollzug ist kein geschichtliches Wissen um ihre Entstehung erfordert. Nicht so beim eigentlich Geistigen. Dieses ist existentiell. Und darum geht es nur von Existenz zu Existenz, oder was das gleiche ist, von Mensch zu Mensch, von Person zu Person. Eine Entmythologisierung, die vermeinte, sie könne allgemeine Erkenntnisse aus der geschichtlichen Hülle herauslösen, etwa Erkenntnisse philosophischer Natur über den Menschen im allgemeinen, und die Hülle dann als überflüssig, als mythisch wegwerfen, verfehlte das eigentlich Geschichtliche, das allem Menschlichen zu eigen ist, und zwar um so intensiver, je näher es dem Menschen als Menschen kommt. Sie sähe nur das Moment der Zufälligkeit und nicht das der Notwendigkeit, und meinte darum, darauf ganz verzichten zu können.

Je schöpferischer dabei die Freiheit war und je angemessener darum auch das Kleid war, um so schwerer wird es sein, es ein zweites Mal genau so vollkommen wieder zu schaffen. Wo gar der Inhalt über alles spontane menschliche Verständnis hinausgeht, wo es sich also um Offenbarung handelt, wie sie das Christentum versteht, da wird die Zufälligkeit der äußeren Gestalt zwar nicht aufgehoben, weil dies Aufhebung der Geschichte selbst bedeutete; aber sie wächst in ihrer einmaligen Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit weit über das in bloß menschlicher Geschichte Mögliche und Gewohnte hin-

aus. Hier liegt der Grund für die Bedeutung der Überlieferung im Christlichen und der Notwendigkeit der immer erneuten Rückkehr zur Gestalt Christi in seinem irdischen Leben.

Echt aber in dem Anliegen der Entmythologisierung ist die Erkenntnis, daß diese Rückkehr keine naturhafte Form der Wiederholung sein kann. Das Christliche muß immer neu aufgenommen werden und in neuen, gemäßen Gestalten zu der gegenwärtigen Zeit sprechen. Diese Gestaltung vollzieht sich vor allem durch die Heiligen. Durch sie wirkt Christus immer aufs neue in die Zeit. Sie selbst wissen sich jedoch als in der Überlieferung und der Gemeinschaft der Kirche stehend. Nur in ihr ist der ihnen zukommende Raum. Darum verschwand auch das Verständnis für sie da, wo die Kirche verworfen wurde. Denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus. Christus als der Gottmensch ist aber auf geschichtliche Weise gegenwärtig. In seiner Gegenwart ist die Vergangenheit einbegriffen, lebendig und wirksam. Nicht als einsamer Punkt in der unerreichbaren Ferne der Vergangenheit, sondern als ein geistiges Dauern, als ein Wirken über die Zeiten hinweg, so wie der Mensch von seiner Geburt bis zum Grab sich ständig ändert, gerade auch in seiner Leiblichkeit, und doch dieser einmalige, gleiche Mensch bleibt, der sich auch seine vergangenen Taten zurechnet, weil sie in ihm eben nicht einfach vergangen sind.

Der christliche Glaube stützt sich somit nicht auf einen einzelnen naturhaften Punkt einer in die Vergangenheit endgültig versunkenen Geschichte. Er gründet auf einer geschichtlichen Gegenwart, die aus einer Vergangenheit hervorging und sie in sich faßt. Diese Gegenwärtigkeit ist die Kirche als der fortlebende Christus. Sie ist lebendige Überlieferung, vom Ursprung in die ganze Geschichte ausstrahlend, wie es nur das Geistige vermag. Die Gegenwart des Körperlichen ist in Zeit und Raum eng beschränkt. Die Gegenwärtigkeit des Geistigen hingegen geht weit über Raum und Zeit hinaus, und zwar um so weiter, je größer die geistige Mächtigkeit des Ursprungs ist. Erfließt dieser gar aus Gott selbst, der als Gottmensch in die Geschichte einging, so ist seines Reiches kein Ende.

Die Grundlage des Glaubens ist also breit und sicher, breiter und sicherer als für irgendeine andere Erkenntnis und geistige Wirklichkeit. Durch das Gewand der Geschichtlichkeit hindurch stößt der Gläubige heute wie einst und wie auch in der Zukunft unmittelbar auf das Geistig-Göttliche, das sich in Menschengestalt geoffenbart hat. Hierin gleicht der Glaube der Erkenntnis anderer Menschen als dieser einmaligen Menschen, nur daß er sie an Tiefe wie auch an Zuverlässigkeit überbietet. Deswegen ist aber der Glaube, sosehr er von Gottes Gnadenhilfe abhängt, kein un-menschliches Geschehen, nichts, das der menschlichen Psychologie widerspräche oder selbst nur außerordentlich wäre. Von einer solchen psychologischen Außerordentlichkeit erfährt der Gläubige nichts. Die Außerordentlichkeit liegt anderswo, da wo sie

gegenständlich nicht zum Bewußtsein kommt, in der Heilung und Erlösung der innersten Personmitte des Menschen.

Weil solche Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten möglich ist und tagtäglich von jedem geübt wird, auch von denen, die ihre Möglichkeit glauben leugnen zu müssen, braucht der Glaube nicht zu einem inhaltlosen Vertrauen zu werden. Ein Glaube ohne jeden Inhalt ist gar nicht möglich und entspräche nicht der Menschlichkeit des Menschen. Wenn ich jemand vertrauen soll, muß ich irgendwie und irgendwoher wissen, daß mein Gegenüber Vertrauen verdient, und damit auch, daß er überhaupt als Mensch existiert. Das sind Erkenntnisse, richtige oder falsche, aber auf jeden Fall Erkenntnisse. Sie müssen irgendwie begründet sein, in einem Beweis oder in einer Einsicht. Der Geschichte entspricht die zusammenschauende Einsicht. Stößt diese ins Leere, bleibt ihr Inhalt ein Postulat, das sich auf nichts gründet, so ist dieser Glaube nicht menschenwürdig. Gründet sich aber das Postulat auf etwas, was in sich erfaßt wurde, so ist es eben kein eigentliches Postulat mehr, sondern die Erkenntnis einer geistigen Wirklichkeit. Wo Glaube ohne Einsicht, ohne Glaubenserkenntnis, als bloßes Vertrauensgefühl besteht, da lebt er in Wirklichkeit aus einer Überlieferung, mag man sie auch ausdrücklich verwerfen. Schwände diese Überlieferung, so wäre es auch bald um den inhaltlosen Glauben geschehen.

Die Kirche Chinas in der Verfolgung

LI PAI-SHAN

Sozialer und geistiger Hintergrund des chinesischen Kommunismus

Das letzte Jahrhundert war für China eine Epoche des Verfalls in sozialer, wirtschaftlicher und kultureller Beziehung. Die technische Rückständigkeit, das schnelle Wachstum der Bevölkerung, die Unfähigkeit der Mandschukaiser, das Eindringen der europäischen und amerikanischen Waren hatten zu Arbeitslosigkeit und wirtschaftlichem Verfall geführt. Auch kulturell war diese Epoche nicht schöpferisch. Die Ghetto-Mentalität war der neuen Situation, wie sie durch die Berührung mit dem Westen entstand, nicht gewachsen. Schließlich war das chinesische Nationalbewußtsein durch zahlreiche Demütigungen, wie sie China seit dem Opiumkrieg hatte hinnehmen müssen, zutiefst verletzt.

Das Nationalbewußtsein war in China immer stark gewesen. Der Name „Tsungkuo" — „Reich der Mitte" drückt das schon aus. In alter Zeit meinte man nämlich, China läge im Mittelpunkt der Erde und alle anderen Länder

müßten ihm irgendwie unterstehen. Langsam ließen sich die Intellektuellen von der Überlegenheit der europäischen Technik überzeugen. Sie übernahmen mit den technischen Erkenntnissen zugleich philosophische Anschauungen, um China zu neuem Leben zu erwecken. So führten sie allmählich eine grundsätzliche Änderung herbei: aus dem Kaiserreich wurde eine Republik. Das geschah 1911.

Die Europäisierungstendenz fand dann 1919 in der sogenannten 4. Mai-Bewegung ihren Höhepunkt. Diese war ursprünglich aus politischen Gründen entstanden. Es war China auf dem Pariser Kongreß nach dem 1. Weltkrieg nicht gelungen, Shantung wiederzugewinnen, das sich bis dahin in den Händen Deutschlands befunden hatte. Obwohl China mit zu den Siegermächten gehörte, wurde Shantung an Japan übergeben. Gegen diesen Beschluß demonstrierten am 4. Mai 1919 chinesische Studenten in Peking und andern Städten. Aus dieser Bewegung entstand die Ablehnung der gesamten chinesischen Tradition; man wollte alles nach europäischem Vorbild erneuern[1]. Fast zu gleicher Zeit kam der Kommunismus aus Rußland nach China. 1921 wurde in Shanghai die kommunistische Partei Chinas gegründet. Sie verstand es, die erwähnte Bewegung auszunutzen und die Intellektuellen davon zu überzeugen, daß der Kommunismus der beste Weg sei, die soziale Not Chinas zu lindern.

Grundlinie der kommunistischen Religionspolitik

Hinsichtlich der Religion gilt auch für den chinesischen Kommunisten das Wort von Karl Marx: Religion ist Opium für das Volk. Sie sei letzten Endes zu vernichten. Ein Geheimerlaß der chinesischen kommunistischen Partei an ihre Mitglieder im Ausland zeigt, daß dieses Anliegen nicht nur für die Religionen oder das Christentum in China gilt, sondern in der ganzen Welt. Ausdrücklich wird z. B. in diesem Erlaß gesagt, daß der Katholizismus durch einen unerbittlichen Kampf zerstört werden, der Protestantismus seinen natürlichen Tod sterben müsse. Es sollte übrigens von kommunistischen Parteimitgliedern versucht werden, die Kirche von innen her aufzusplittern usw.[2]. Was die chinesischen Kommunisten sogar im Ausland als Ziel setzten, das haben sie in China die ganze Zeit hindurch verwirklicht. Zwar proklamieren sie feierlich die Freiheit des Gewissens und der Religion; in Wirklichkeit lassen sie aber nichts unversucht, um die religiösen Gemeinschaften, vor allem die Kirche, von innen her zu infiltrieren und zum Tod zu führen.

Man kann natürlich die Verfolgung der Kirche nicht gänzlich von dem übrigen Geschehen des Landes trennen. Vor allem sind die Kommunisten immer geneigt, alles unter politischen Gesichtspunkten zu betrachten und politisch zu benützen. So wurden der alte Fremdenhaß (der allerdings nach

[1] Heute besteht eine Rückwendung zu den überlieferten Werten.
[2] Kathpreß Nr. 23, Wien 29. 1. 1958.

dem zweiten Weltkrieg allmählich schwächer zu werden scheint, weil China eine der fünf Weltmächte geworden ist) und der Haß gegen die imperialistischen Mächte mit allen Kräften zum Kampf gegen das Christentum aufgestachelt. Die Kommunisten versuchen den Anschein zu erwecken, als ob sie nichts gegen das Christentum, sondern nur etwas gegen die Kirche als eine fremde Institution hätten. Leider ist diese Ansicht ziemlich weit in der europäischen Öffentlichkeit verbreitet. Es ist aber nicht wahr, daß die Christenverfolgung auch nur für kurze Zeit gegen die ausländischen Missionare allein gerichtet war; die ganze Zeit hindurch wurden neben den Europäern viele chinesische Priester und Laien inhaftiert und getötet. Seit 1955 sind praktisch alle Missionare ausgewiesen; trotzdem verschärfte sich die Verfolgung und minderte sich keineswegs. Oft sagt man, alle Schwierigkeiten kämen daher, daß die Katholiken ein Oberhaupt im Ausland anerkennten und ihm gehorchten. Aber dieser Gehorsam ist ein religiös-sittlicher, kein politischer und gehört zum Wesen des Katholizismus; er ist nicht etwas Besonderes für die Kirche in China. Dieses Recht der Kirche in China abstreiten heißt sie vernichten wollen.

Außer dem Fremdenhaß bedienen sich die Kommunisten jedes politischen Geschehens, um einen Druck auf die Kirche auszuüben. So wurde z. B. während der sogenannten Landreform der Gottesdienst nicht erlaubt. Während des Koreakrieges wurde manchen Katholiken vorgeworfen, nicht patriotisch genug zu sein. Die strengen Maßnahmen gegen „Konterrevolutionäre" wurden auch gegen die Kirche angewandt. Nach der kurzen Periode des „großen Aufblühens" im Mai-Juni 1957 ist bis heute wieder ein großer Kampf gegen die „Rechtselemente" im Gang. Viele romtreue Katholiken werden als solche bezeichnet. Ein altes chinesisches Sprichwort sagt: „Wer jemand beschuldigen will, findet immer Worte." Die Angegriffenen werden oft als Angreifer bezeichnet. Der wahre Grund der gegenwärtigen Verfolgung liegt wohl darin, daß die Kommunisten ihren Plan zur Weltrevolution um jeden Preis durchsetzen wollen und daß ihnen dabei die Religion, vor allem die Kirche, im Wege stehen. Hier handelt es sich um eine grundsätzliche Frage. Darum behandeln sie auch alle andern nichtkommunistischen Gruppen so hart, auch die Dissidenten innerhalb der Partei. Mit einem Wort: die Kommunisten wollen alles vernichten, was ihnen nicht voll und ganz unterwürfig ist. Deshalb können sie die katholische Kirche nicht dulden, die fest und konsequent zu ihren eigenen Prinzipien steht.

Die ersten Jahre der kommunistischen Herrschaft

1949 gab es in China 20 Erzdiözesen, 85 Diözesen und 39 Apostolische Präfekturen. Es wirkten 27 chinesische Oberhirten. Nach der Gründung der Hierarchie (1946) waren aus praktischen Gründen alle Apostolischen Vikare, die zum großen Teil ausländische Missionare waren, Bischöfe oder Erz-

bischöfe geworden. Nur in Peking wurde der französische Missionsbischof Montaigne durch Kardinal Tien abgelöst. Rom wollte nach und nach die gesamte Hierarchie in chinesische Hände übergehen lassen. Es gab insgesamt 2557 chinesische und 3080 ausländische Priester. Die Zahl der Katholiken betrug etwa vier Millionen. Zahlreiche Ordensschwestern unterstützten die Missionsarbeit. 1948 zählte man 5112 chinesische und 2351 ausländische Schwestern. Die Kirche verfügte über drei Universitäten, in Peking, Tientsin und in Shanghai, über 156 Mittelschulen, 1546 Volksschulen, 2742 katechetische Schulen. Ferner hatte sie 216 Krankenhäuser, 781 Ambulanzen, 5 Lepraanstalten, 254 Waisenhäuser, 29 Druckereien usw. Der Koordinierung der gesamten Missionstätigkeit diente das katholische Zentralbüro in Shanghai, das dem chinesischen Episkopat und dem Internuntius unterstand.

Zum Zeitpunkt der kommunistischen Machtübernahme in ganz China (1949) war die Lage der Kirche sehr unterschiedlich. In weiten Gebieten Nord- und Nordost-Chinas (den sogenannten „alten befreiten Gebieten"), d. h. in Hopeh, Shansi, Shantung, Ningsia, Mandschurei und der Inneren Mongolei wurde die Kirche seit langem schwer verfolgt. Allein von 1946 bis 1947 waren mehr als 100 Priester zum Teil aufs grausamste umgebracht worden. Damals wurden 183 Kirchen in Büros verwandelt, 123 in Theater oder Kinos, während weitere 166 ausgeraubt, 25 zerstört, 101 geschlossen und 12 verbrannt wurden. 549 Missionsstationen wurden zerstört oder besetzt[3].

Wurde in den eben genannten Gebieten die Kirche hart verfolgt, so herrschte in den neuerdings „befreiten" Gebieten relative Milde — vor allem in den großen Städten. Schikanen aller Art, wie z. B. ungeheuer hohe Steuern, fehlten natürlich nicht. An dieser Stelle darf vielleicht der Hinweis eingefügt werden, wie notwendig eine feste Führung und gemeinsame Linie in der Zeit ist, die einer Verfolgung vorausgeht. Auch in China griff damals — vor dem Sturm — eine gewisse pessimistische Verwirrung um sich. Man war geneigt, tausend Vorsichtsmaßnahmen zu treffen, um später nicht in Konflikt mit der religionsfeindlichen Regierung zu kommen. Aber gerade das bedeutete eine Hemmung, bevor überhaupt von außen her der Angriff erfolgte.

Um dieser Gefahr entgegenzuarbeiten, forderte das katholische Zentralbüro, man solle — soweit es von offizieller Seite noch erlaubt wäre — ja nicht nachlassen, sondern durch katholische Schriften, durch Laienapostolat die Missionstätigkeit und Seelsorge dort ersetzen, wo die Priester daran gehindert würden. Um notfalls einen gewissen Rückhalt zu haben, stellte man eine kleine Sammlung offizieller Äußerungen über die Religionsfreiheit zusammen, wie sie von höchster Seite gemacht worden waren. Kurz, die Kirche sollte nicht passiv abwarten, sondern aktiv für die Verbreitung der Froh-

[3] *Alberto Galter,* Rotbuch der verfolgten Kirche, Recklinghausen o. J. (1958). Offensichtlich denkt man an diese Periode, wenn man von einer Panik unter manchen Katholiken spricht, die wohl fürchteten, daß 1949 nach der Machtübernahme durch die Kommunisten alle Katholiken getötet würden.

botschaft eintreten. Damals wurde auch die Legio Mariae, die sich noch im Anfangsstadium befand, mit großem Schwung in ganz China eingeführt.

Das katholische Zentralbüro hatte z. B. veranlaßt, daß an jeder Kirchentür ein Plakat hing, dessen Symbole und Bilder den verschiedenen Festen entsprechend wechselten, dessen Spruch aber immer gleich blieb: „Wer Christ ist, muß auch Religion verbreiten!" Wirklich gelang es, die herrschende Passivität durch Aktivität zu überwinden. So erreichte gerade in den Jahren 1949 bis 1951 (d. h. bis zur Schließung des Zentralbüros) das katholische Schrifttum eine erstaunliche Höhe. Zeitgemäße apologetische Bücher und Schriften wurden von Shanghai aus im ganzen Land verbreitet. Sie behandelten vor allem die Probleme, mit denen sich auch die kommunistische Propaganda befaßte, z. B. die Beziehung zwischen Wissenschaft und Religion. Sehr geschickt wurde von katholischer Seite auf die Tatsache hingewiesen, daß eine große Zahl weltberühmter Wissenschaftler an Gott glauben und religiös sind. Diese Tatsache wirkte bei vielen Nichtchristen wie ein Schock; sie befaßten sich zum erstenmal in ihrem Leben mit der Religion, und eine beträchtliche Zahl wandte sich dem Christentum zu[4]. Das katholische Zentralbüro gab auch den Anstoß dazu, daß der gesamte Episkopat Chinas zur sogenannten „Drei-Autonomien-Bewegung" Stellung nahm und für alle Klarheit schuf[5].

Inzwischen aber war die Verfolgung bereits in vollem Gang. Je nach der Gegend ging man verschieden gegen die Kirche vor. Bis zum Ende des Jahres 1950 beschlagnahmte der Staat: alle drei Universitäten, einen Großteil der Mittel- und Volksschulen (bald darauf wurden alle weggenommen), sämtliche katechetischen Schulen. 25 caritative Einrichtungen wurden unter dem Vorwand geschlossen, daß dort kleine Kinder getötet und Kranke mißhandelt würden. Ausländische und chinesische Priester wurden schlecht behandelt oder bei ihrer seelsorglichen Tätigkeit gehindert. Für die Gottesdienste mußten sie eine Liste aller Teilnehmer aufstellen, wobei die kleinste Abweichung bestraft wurde.

Welchen Nachstellungen die Seelsorger damals ausgesetzt waren, kann man vielleicht dem Schreiben entnehmen, das der Apostolische Internuntius Riberi anläßlich des Todes des chinesischen Bischofs von Ankwo (Hopeh), Johannes Bapt. Wang, verfaßt hat: „Inmitten aller gegenwärtigen Heimsuchungen der Kirche hat uns Bischof Wang ein großartiges Beispiel der

---

[4] Außerordentlich interessant ist in dieser Beziehung der Bericht eines chinesischen Priesters „Levi": „L'Apostolat dans le milieu estudiantin, une expérience vécue." Etudes et Mélanges missionaires VI. A. Catholic Central Bureau, Shanghai 1950, 21—36. Wir können den übernatürlichen Mut des Autors dieses Berichtes erst dann in vollem Umfang würdigen, wenn wir uns erinnern, daß alles das unter sicherem Voraussehen einer bevorstehenden Verhaftung geschehen ist. Der Herausgeber hatte seiner Zeit nach diesem Bericht bemerkt: „Derniere heure: la tempête déferle sur l'oeuvre. Des mesures sont prises contre ceux que étudient la doctrine. Mais nous restons optimistes." Fünf Jahre später wurde der Bericht vom gleichen Herausgeber P. Legrand in der Zeitschrift „Le Christ au monde" (Rom, Vol. Nr. 2, 1955) veröffentlicht. P. Legrand selbst ist nach 32 Monaten schwerer Gefängnisstrafe 1954 aus China ausgewiesen worden.

[5] Etudes et Mélanges Missionaires I, Shanghai 1951, 34—37.

Treue gegeben. Ohne viel Aufhebens von sich zu machen, bescheiden und fest in seiner Art, hat er jedem Gedanken rein menschlicher Klugheit und allem Trug der Feinde Widerstand geleistet. Er blieb mutig auf seinem Posten. Mit lobenswerter Geduld ertrug er alle Heimsuchungen, die er auf Grund der treuen Ausführung seiner Aufgabe zu tragen hatte. Mit Großmut nahm er alle Opfer auf sich, um bei seinen Christen zu bleiben und sie durch seine Anwesenheit und sein Seelsorgsamt zu stärken. Um leben zu können, mußte er Baumwolle spinnen und Zündholzschachteln herstellen. Ostern des vergangenen Jahres zwang man ihn, die Straßen zu kehren. Dazu war er verurteilt worden, weil in seinem Bericht über die Zahl der Christen, die zum Fest gekommen waren, ein kleiner Fehler unterlaufen war. Nachdem er seine Strafe abgebüßt hatte, kam er ins Waisenhaus zurück, wo er nach seiner Vertreibung aus seiner Residenz wohnte, und die heilige Messe feierte ..."[6]

Die „Drei-Autonomien-Bewegung" der Jahre 1951 bis 1955

Der große Kampf gegen die Kirche war jedoch erst in Vorbereitung. Ähnlich wie bei den Protestanten bemühte sich nun die Regierung, die „Drei-Autonomien" auch bei den Katholiken einzuführen. Anlaß dazu gab das Manifest eines Dorfpfarrers, das er mit etwa 40 Katholiken in Kwangyuan (Nord-Szechwan) verfaßt haben soll[7].

Unter den drei Autonomien versteht man: keine finanzielle Hilfe vom Ausland, kein ausländischer Priester in China und keine Beziehungen zum Ausland, vor allem nicht zum Heiligen Stuhl, Verkündigung des Evangeliums im sozialistischen Sinn. Mit dieser Bewegung hängt die Beschimpfung des Papstes und des Internuntius Riberi zusammen, der am 28. Juni 1951 verhaftet und am 4. September des gleichen Jahres des Landes verwiesen wurde.

Alle Mitglieder des Zentralbüros, das schon am 8. Juni polizeilich geschlossen worden war, wurden am 6. September verhaftet. Eine ganze Verhaftungs- und Ausweisungswelle griff um sich. Viele einflußreiche Priester und Laien wurden eingesperrt. Man wollte ihre Unterschrift für die „Drei-Autonomien-Bewegung" erzwingen. So wurde, um nur einen typischen Fall zu nennen, der chinesische Jesuitenpater Tsiang Beda, Dekan der Faculté des Lettres an der Aurora-Universität und Direktor des Gymnasiums in Zikawei, aufgefordert, Oberhaupt der Reformkirche zu werden und die Bewegung der „Drei-Autonomien" zu unterstützen. Als er dieses Ansinnen ablehnte, wurde er am 9. August verhaftet und starb am 11. November im Gefängnis, ohne daß es seinen Peinigern gelungen wäre, seine Überzeugung zu brechen.

---

[6] „Etudes et Mélanges Missionaires" I. Catholic Central Bureau, Shanghai 1951, 166.

[7] Dieses Manifest wurde am 16. 12. 1950 in der Tageszeitung „Chieh Fang Jih Pao" veröffentlicht. „Etudes et Mélanges Missionaires" VI. B. Shanghai 1950, 194. Der betreffende Pfarrer Wang selber lehnte die Autorschaft des Manifestes ab und wurde deswegen erschossen.

Das Jahr 1951 spielt in der Geschichte der Kirche Chinas eine besondere Rolle. Der Reifungsprozeß war im Gang. Die bedingungslose Hingabe und Treue zu Christus und seinem Stellvertreter, wie sie der Klerus und fast alle Katholiken — mit nur wenigen Ausnahmen — trotz schwersten Druckes offenbarten, machte sogar auf die Kommunisten Eindruck. Zwar hatte die Ausweisung der ausländischen Missionare erst begonnen, praktisch mußte jedoch der chinesische Klerus allein die ganze Verantwortung tragen. Er hat bewiesen, daß er dieser Aufgabe gewachsen war und das „Depositum Fidei" entschieden und kompromißlos bewahrte. Manche Missionare waren von dieser Tatsache angenehm überrascht, da sie die Anpassungs- und Kompromißfreudigkeit der Chinesen kannten. Diese sind ja geneigt, sich in weniger wichtigen Dingen anzupassen. Wenn sie aber eine Sache ernst nehmen, dann bleiben sie fest.

Als Beispiel dafür haben wir schon Pater Tsiang Beda genannt. Wir erwähnen weiter den Priester Johannes Tong, dessen mutiges Eintreten in Chungking, wo er eine wirkungsvolle Ansprache hielt, allgemein bekannt ist. Vor allem aber muß Ignatius Kung, Bischof von Shanghai, genannt werden, der seit der Ausweisung des Internuntius Riberi und der Schließung des Zentralbüros im September 1951 praktisch zum geistigen Führer der katholischen Kirche in China geworden ist. Das uneigennützige Stehen der Shanghaier Katholiken zu ihrem Bischof und ihrem Klerus, ihre Gebetsfreudigkeit und ihr Gottvertrauen können ohne weiteres mit dem Leben der ersten christlichen Gemeinden in Jerusalem und Rom verglichen werden[8].

Das gleiche kann man auch von ganz China behaupten, obwohl verständlicherweise nicht sehr viele Angaben vorliegen. Otto Franke, einer der bedeutendsten Forscher und Kenner der chinesischen Geschichte, sagte einmal: „Nie wankende Treue, Hingebung bis zum Tode, sei es an den Staat, an die Familie oder an den Freund, Tapferkeit im Unglück und vornehme Würde in einer kritischen Lage, das sind die Tugenden, denen wir (in der chinesischen Geschichte) nicht selten begegnen"[9].

Die Katholiken scheinen diesen echt chinesischen Geist verkörpert zu haben. Natürlich gab es auch einzelne Versager. So exkommunizierte der Heilige Stuhl ausdrücklich Li Wei-kwang, den ehemaligen Generalvikar von Nanking. Im großen und ganzen war die Bewegung der „Drei-Autonomien" für die Kommunisten jedoch ein Mißerfolg, während die katholische Kirche durch diesen Kampf innerlich wuchs.

Der Heilige Vater wandte sich zweimal in Rundbriefen an die chinesischen Katholiken und bewies so, mit welcher Aufmerksamkeit er die Vorgänge verfolgte und welche Bedeutung er ihnen beimaß. Der erste Rundbrief ist datiert vom 18. Januar 1952 (AAS 44 [1952] 153); der zweite vom 7. Oktober

---

[8] Einzelheiten im Buch von *Jean Lefeuvres*, Les enfants dans la ville, chronique de la vie chrétienne à Shanghai, 1949—1955, Paris 1957.

[9] *Otto Franke*, Wie und zu welchem Zweck studiert man chinesische Geschichte? in: Der Orient in deutscher Forschung, Leipzig 1944, 105—116.

1954; er beginnt mit den Worten „Ad Sinarum Gentem" (AAS 47 [1955] 5). Die Worte des Heiligen Vaters trugen ohne Zweifel mit dazu bei, die Entschlossenheit der Katholiken zu festigen. Schließlich gab er noch in seiner vom 29. Juni datierten, aber erst am 8. September 1958 im *Osservatore Romano (1958, nr. 209, 8./9. September)* veröffentlichten Enzyklika „Ad Apostolorum Principis" Anweisungen und Richtlinien für die bedrängte Kirche in China.

Um ihre innere Geschlossenheit zu brechen, begann die kommunistische Regierung im September 1955 eine neue große Aktion gegen die katholische Kirche. Am 8. September 1955 wurde der Bischof von Shanghai zusammen mit 21 Priestern und 300 Laien verhaftet. Am 26. September wurden weitere 17 Priester, 38 Theologiestudenten, 5 Ordensschwestern und etwa 600 Laien ins Gefängnis geworfen. In vielen anderen Diözesen: Tsinan, Lintsing, Pingyang, Hangchow, Ningpo, Wuchow, Nanking, Anking, Soochow, Pengpu wurden ebenfalls Verhaftungen vorgenommen. Bis zum Ende des Jahres 1955 waren mindestens 100 Priester, 50 Theologiestudenten, 20 Ordensschwestern, 10 Ordensbrüder und etwa 4000 Laien inhaftiert[10].

Unter den verhafteten Laien befanden sich vor allem Jungmänner, junge Mädchen und einflußreiche Persönlichkeiten. Ein katholisches Mädchen schrieb 1956 folgenden Brief, in dem sie diese Inhaftierung beschreibt[11]: „Wir aus der katholischen Jugend waren besonders ausgesucht worden. Wir mußten zu einer Abteilung der Polizei und wurden verhört. Es war uns verboten, nach Hause zurückzukehren. Wir verbrachten eine Woche im Gefängnis. Das war sehr hart. Dann mußten wir an einem Schulungskurs teilnehmen. Das war sehr ermüdend. Manchmal mußten wir an einem Tag an vier großen Versammlungen teilnehmen und außerdem noch in kleineren und größeren Sitzungen Berichte und Diskussionen anhören. Dieser Schulungskurs dauerte drei Monate. Dann ordnete die Regierung plötzlich an, daß die katholische Jugend aus der Gegend zu einem Schulungskurs zusammenkäme. Frühmorgens mußten wir weggehen und kamen erst in der Nacht heim. Wir dachten, wir wären wieder in einer Schule. Die Disziplin war sehr streng, die Atmosphäre kalt... Die seelische Härte war unbeschreiblich. Manchmal dauerten die Sitzungen bis frühmorgens. Während der ganzen Zeit der Schulung wurden keine Ausspannungen erlaubt — auch nicht an den Sonntagen. Das dauerte mehr als einen Monat. Schließlich mußten wir ein geschriebenes Geständnis ablegen. Es war furchtbar, aber man mußte es tun. Jetzt ist die Gruppenschulung vorbei. Wir müssen individuell die Schulung fortsetzen. Der Unterschied besteht darin, daß wir nur zwei- oder dreimal in der Woche zur Polizei gehen. Wir sind davon überzeugt, daß man uns nie in Frieden lassen wird... Wie kann man noch leben? Meine ganze Familie ist überallhin verstreut... Beten Sie für uns, daß der Herr uns segnet und die Stärke gibt, die wir brauchen, um unsere Leiden zu ertragen."

[10] Mission Bulletin, Jan. 1956, 84. Die Zahlen sind bewußt auf ein Minimum beschränkt.
[11] Mission Bulletin, Dezember 1956, 761.

Die Patriotische Vereinigung

1956 trat nach den großen Terroraktionen des Jahres 1955 etwas Ruhe ein. Man sprach nun nicht mehr von der Autonomiebewegung, sondern von der sogenannten „Patriotischen Vereinigung", die schon 1954 angekündigt war. Angeblich anerkennt diese die Autorität des Heiligen Vaters als Oberhaupt der katholischen Kirche, jedoch unter gewissen Einschränkungen. Die neue Parole lautete: „Das Vaterland lieben und den Imperialismus bekämpfen; gleichzeitig Vaterland und Kirche lieben."

Vom 24. Januar bis zum Februar 1956 wurde in Peking die erste vorbereitende Tagung abgehalten; anwesend waren 10 „Delegierte", Priester und Laien. Die zweite Tagung fand im Juli statt. Radio Peking kündigte am 27. Juli an, daß 38 „Delegierte" von Ministerpräsident Tschu En-lai empfangen würden. Unter den Tagungsteilnehmern waren angeblich auch 4 Bischöfe: Wang Wen-ching, Bischof von Shunking in Szechwan; Chao Chengsheng, Bischof von Sienshsien in Hopeh; Li To-yu (oder Li Pai Yu?), Bischof von Chow-Chih in Shensi; Yi Hsuan-hua, Bischof von Siangyang in Hupeh. Diese Tagung war nur eine Vorbereitung für andere, größere Tagungen[12]. Die dritte fand vom 12. bis 16. Februar 1957 ebenfalls in Peking statt. 55 Prälaten, Priester und Laien (darunter auch eine Anzahl Progressisten) nahmen an der Tagung teil[13]. Die vierte begann am 19. Juni und endete am 1. August wieder in Peking[14]. Dieser Kongreß wurde von 241 Katholiken — darunter angeblich 11 Bischöfen und 72 Priestern — besucht und sollte offiziell die Patriotische Vereinigung begründen.

Nach Radio Peking beschloß die letzte Tagung, daß die katholische Kirche in China mit dem Vatikan nur noch geistige Bindungen unterhalten solle, während die finanziellen und politischen Bindungen abzubrechen seien. Angeblich soll die katholische Glaubens- und Sittenlehre beibehalten und der Papst als Oberhaupt der Kirche anerkannt werden.

Was die finanzielle Bindung anbetrifft, so bestand sowieso, zumindest seit 1951, keine mehr. Das geben auch Li Wei-kwang und Hu Wen Yao, zwei bekannte Progressisten, zu[15]. Was versteht aber die Patriotische Vereinigung unter politischer Bindung? In ihren Augen ist z. B. die Exkommunikation von Li Wei-kwang, dem ehemaligen Generalvikar von Nanking, die Antwort Roms auf die Wahl des Kapitularvikars von Shanghai und die Vergebung von Pfarrechten an jeden approbierten Priester in den Diözesen Shanghai, Soochow und Nanking durch die Kongregation der Propaganda Fide eine politische Einmischung. Was die Exkommunikation von Li Wei-kwang betrifft, so hatte dieser direkt zur Ausweisung des Apostolischen

---

[12] Mission Bulletin, Dezember 1956, 760.
[13] Mission Bulletin, September 1957, 495.
[14] Série Coexistence, Nr. 97, 1. Sept. 1957. Der Bericht ist „Reuter/Peking" 24. August 1957 entnommen.
[15] Nach Radio Peking, 12. 7. 1957, und der Übersetzung BBC, Série Coexistence, Nr. 85, 22. 7. 1957.

Internuntius beigetragen. Das ist nach dem Kirchenrecht strafbar (Can. 2331 § 2). Was den sogenannten Kapitularvikar angeht, so ist es kein Geheimnis, daß er auf Betreiben der kommunistischen Regierung gewählt wurde. Nach der Wahl erhielt die Kongregation der Propaganda Fide am 21. März 1956 ein Telegramm aus Shanghai und gab am 27. März telegraphisch die Antwort, die Diözese müsse nach Canon 429 regiert werden. Nach Canon 429 liegt die Verwaltung der Diözese in den Händen des Generalvikars oder anderer vom Bischof bestimmter Priester. Im Fall, daß auch diese verhindert sind, wird ein Kapitularvikar gewählt. In unserm Fall sind tatsächlich der Bischof sowie der Generalvikar und zwei andere Priester, die vom Bischof beauftragt worden waren, inhaftiert. Rom hat sich also darauf beschränkt, auf den Canon 429 zu verweisen und durchaus die Möglichkeit offengelassen, daß der Kapitularvikar „bona fide" handelte. Auch besteht im Augenblick kaum eine andere Möglichkeit, da jede andere Person, die Rom etwa benennen würde, sofort gefährdet wäre[16]. Zur Vergabe der Pfarrechte in den drei genannten Diözesen ist zu sagen, daß durch die Verwirrung in den Diözesen Shanghai und Soochow und auf Grund der Exkommunikation des Generalvikars von Nanking ein untragbares Durcheinander herrscht.

Man sieht also, daß alle diese Maßnahmen lediglich in den Bereich der kirchlichen, zur Seelsorge gehörenden Jurisdiktion fallen. Das ist jedoch für die Kommunisten Grund genug, den Heiligen Stuhl als imperalistische Macht zu bezeichnen, gegen die jeder patriotisch gesinnte Chinese kämpfen müsse. Das Ziel der Patriotischen Vereinigung deckt sich also mit dem der Bewegung der „Drei-Autonomien".

Ist auch die Patriotische Vereinigung ein kommunistisches Werkzeug, so muß man doch mit dem Urteil über die Tagungsteilnehmer sehr behutsam sein. Wir wissen nicht, wie der Bischof von Hongkong mit Recht sagt[17], aus welchem Grund manche an solchen Tagungen teilgenommen haben. Es ist heute eindeutig erwiesen, daß viele dazu gezwungen, ja geradezu hingeschleppt wurden. Viele andere mögen mit der Absicht zur Tagung gekommen sein, das Interesse der Kirche zu verteidigen, und kommunistische Zeitungen geben zu, daß tatsächlich viele ihren Standpunkt fest vertraten. Ja, es wurde sogar die Freilassung des Bischofs von Shanghai gefordert.

Pater Legrand, der damals noch in Shanghai war, forderte schon im Jahre 1950 zu vorsichtigem Urteil auf: „Wir sollten uns sehr vor einem übereilten Urteil hüten. Es wäre vielleicht nicht nur freventlich, es könnte auch die Nächstenliebe arg verletzen. Wie traurig wäre es für die Priester in ihren Nöten und Gefahren, wenn sie sich von anderen Priestern verdächtigt oder gar verurteilt sähen, und zwar wegen Dingen, die sie nie getan haben oder nie tun wollten. Was würden wir selbst sagen, wenn wir uns in derselben Situa-

[16] Agentia Fides, Rom, 7. 4. 1956, 112; 2. 4. 1956, 120; 22. 9. 1956, 313; *Léon Trivière*, L'église catholique en Chine, Bulletin de la société des missions étrangères de Paris, Août-September 1957.

[17] Mission Bulletin, September 1957, 475.

tion befänden und das Opfer solcher Urteile und ungerechter Verdächtigungen würden, ohne die Möglichkeit, uns zu verteidigen ... Niemals brauchten unsere chinesischen Mitbrüder und Christen so sehr unsere Hochschätzung, unser Vertrauen und unsere brüderliche Liebe. Vermeiden wir daher sorgfältig alles, was ihre Prüfungen noch erschwert"[18].

Ferner muß man sich vor Augen halten, daß wir nur mangelhafte Informationsmöglichkeiten besitzen. Fast alle Nachrichten gehen uns durch kommunistische Regierungszeitungen und Rundfunksendungen zu. Die angebliche Resolution der Patriotischen Vereinigung vertritt also nicht die Meinung aller Teilnehmer, auch nicht unbedingt die Meinung einer Mehrheit. Man kann nie vorsichtig genug sein bei der Angabe eines Urteils über einen Glaubens- oder Amtsbruder.

Eines ist sicher: in den letzten Jahren haben Klerus und Laien Gott und seiner Kirche gegenüber eine heldenmütige Treue gezeigt. Wer sich die offenkundigen Tatsachen vor Augen hält, der sollte nicht voreilig die Handlungsweise langerprobter Kämpfer Gottes (viele von ihnen waren lange im Gefängnis) verurteilen, weil Radio Peking oder eine von den Kommunisten kontrollierte „katholische" Zeitung eine zweifelhafte Meldung brachten. Dies gilt nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft. Wenn wir alle uns verfügbaren Nachrichten kritisch durcharbeiten, finden wir genug Beweise dafür, daß die Kirche in China trotz mancherlei Schwächen einzelner im ganzen treu geblieben ist.

Die gegenwärtige Lage nach dem Pekinger Kongress 1957

Es wird zwar immer wieder behauptet, die Patriotische Vereinigung sei eine freiwillige Angelegenheit. Die Ereignisse seit dem Pekinger Kongreß (Juni-Juli 1957) und seit der Konstituierung der sogenannten Patriotischen Vereinigung zeigen aber ganz eindeutig, daß die Verfolgung einen neuen Höhepunkt erreicht hat. Wir können die neue Verfolgungslinie in vier Punkte zusammenfassen:

1. Schulungskurse für Priester und Ordensschwestern:

Solche Schulungskurse werden in verschiedenen größeren Städten durchgeführt, wie z. B. in Kanton, Swatow, Shanghai. In Shanghai wurden seit dem 10. Dezember 1957 in der Residenz Tong-ka-du 75 Priester eingesperrt. Sie müssen morgens und abends den Kursen beiwohnen, in denen man zu beweisen sucht, daß die Kirche in China das Recht habe, unabhängig von Rom Bischöfe zu wählen und zu weihen usw. Diesen Priestern ist es nur an Sonntagen erlaubt, zum Lesen der heiligen Messe die Residenz zu verlassen, und auch dies nur in den von der Behörde angewiesenen Kirchen. Gleichzeitig sind auch die Ordensschwestern in zwei oder drei Konvente zusammengezo-

[18] Etudes et Mélanges Missionnaires VI. A. — VI. B. 233.

gen, um dasselbe Zwangsverfahren über sich ergehen zu lassen. Die Tatsache, daß sie bis jetzt (August 1958) noch in Haft bleiben, beweist, daß die Priester und Ordensschwestern Shanghais in übergroßer Mehrheit dem Heiligen Stuhl treu bleiben.

2. Lokalkongresse der sogenannten Patriotischen Vereinigung:

Diese Lokalkongresse haben genau das gleiche Ziel und den gleichen Zwangscharakter wie die erwähnten geschlossenen Kurse. Bis März sollten nach einer rotchinesischen Meldung 26 Provinzen, Städte oder Regionen solche Veranstaltungen organisiert haben. 4000 Personen, darunter 111 Bischöfe oder Bischofvertreter und 1300 Priester sind angeblich anwesend gewesen. Von hier oder dort weiß man auch einige Einzelheiten, wie z. B. von Mukden, Nanking, Chengtu usw. In Nanchang hat man dem Erzbischof vorgeworfen, ein „hartnäckiges Rechtselement" zu sein. Viele andere Persönlichkeiten, namentlich Bischof Fan aus Paoting, Wang Ko-chien, ein Priester aus Hangchow, und Chu Kung-kia, ein Laie aus Shanghai usw., sind ebenfalls als Rechtselemente gebrandmarkt worden[19].

3. Verhaftung führender Persönlichkeiten:

Wenn die Zwangskurse und Kongresse nicht wirken, dann greifen die Kommunisten zu einem stärkeren Mittel: der Verhaftung. Eine große Reihe von führenden Persönlichkeiten ist verhaftet. So wurden z. B. der 76jährige Bischof Josef Hu aus Taichow, Paul Su, Apostolischer Administrator von Wenchow, und Johann B. Wang, Bischöflicher Vertreter von Ningpo, wenige Tage vor Weihnachten 1957 zu 10 bis 20 Jahren Zuchthausstrafe verurteilt. Etwas über einen Monat später, am 5. Februar 1958, wurde auch Bischof Dominikus Teng, Apostolischer Administrator von Kanton, verhaftet, nachdem er in 20 Sitzungen vor „Teutzen", d. h. dem öffentlichen Volksgericht gestanden hatte; mit ihm sein Sekretär. Auch die führenden Laien wurden nicht verschont[20].

4. Wahl und Konsekration von Bischöfen ohne Erlaubnis von Rom

Nachdem der Kapitularvikar von Shanghai durch die Regierung eingesetzt wurde, suchten die Kommunisten diesen Präzedenzfall zu verallgemeinern. So sollte Li Hsi-ting zum Bischof von Chengtu gewählt werden und Tschen Ih-sung zum Bischof von Kanton nach der Verhaftung Bischof Tengs. Am 13. April sollten zwei Franziskanerpatres, Bernardin Tung und Markus Yuan, für Hankow und Wuchang vom Bischof Li Tao-nan in Hankow konsekriert werden. Der Bischof-Konsekrator hatte vor einiger Zeit die Weihe entschieden abgelehnt. Er sagte unter anderm, daß er seine eigene Seele nicht verlorengehen lassen könne. Aber er konnte doch die Strapazen der Gehirnwäsche nicht überstehen. Am 20. April weihte Bischof Chao Cheng-sheng aus

[19] Radio Hsin-Hua, 14. 3. 1958.
[20] KNA Nr. 301, 27. 12. 1957; Nr. 11, 14. 1. 1958; Osservatore Romano 26. 2. 1958.

Shiensien in der dortigen Kathedrale vier Bischöfe für die Diözesen Yüngnien, Süanhwa, Siwantze, Yüngping. Nach zuverlässigen Meldungen sollten am 1. Juni, dem Dreifaltigkeitssonntag, weitere vier Bischöfe von Erzbischof Pi von Mukden konsekriert werden. Bisher sind zehn Bischöfe ohne Erlaubnis des Papstes geweiht worden. Insgesamt sollen 17 Bischöfe gewählt werden, die entweder schon geweiht sind oder bald geweiht werden sollen[21].

Die Lage ist heute äußerst schwierig und peinlich. Keinem wird Ruhe gelassen, bis er seine Meinung im Sinn der Regierungslinie ändert. Es ist menschlich durchaus zu begreifen, daß viele trotz ihrer langjährigen Treue und heroischen Haltung (Erzbischof Pi aus Mukden z. B. war lange im Gefängnis) nicht mehr widerstehen können. Schon die physische Kraft hat Grenzen. Bischof Fan von Paoting z. B. hat nach zehn Tagen dauernden ununterbrochenen Verhörs ein kompromittierendes Geständnis abgelegt; er hat es später wieder zurückgezogen. So ist auch die äußerst peinliche Bischofsweihe zu erklären. Sowohl die Konsekrierenden als auch die Konsekrierten sind Opfer eines unmenschlichen Drucks oder einer Täuschung nach langer Zeit der politischen Schulung. So bedauerlich solche Weihen sind, so sind sie doch kein eindeutiges Zeichen für ein Schisma; denn die Betreffenden tun das nicht freiwillig. Wohl besteht eine größere Gefahr des Schismas als bisher. Aber es wird höchstens ein erzwungenes Schisma sein. Bischofswahlen sowie Weihen und Kongresse können heute durch die öffentlichen Nachrichten aller Welt sofort bekanntwerden, von den unzähligen treu Gebliebenen weiß die Welt nichts. Von ihnen seien die zwei Überlebenden jener sechs Bischöfe erwähnt, die Papst Pius XI. 1926 im Petersdom konsekrierte. Einer ist der erwähnte 76jährige Bischof Josef Hu, ein anderer ist Bischof Chu. Bischof Chu wird am 30. Oktober 1958 90 Jahre alt; er wurde am 28. Juni 1898, also vor 60 Jahren, zum Priester geweiht und feiert das 70. Jahr seines Eintritts in die Gesellschaft Jesu. Er befindet sich streng überwacht in seiner Residenz. Seines hohen Alters wegen wurde er nicht ins Gefängnis geworfen.

Chinesische Katholiken ausserhalb Rotchinas

Allein in Macao, Hongkong und auf Formosa leben etwa 10 Millionen Chinesen. Die Zahl der Katholiken unter ihnen nimmt ständig zu. Vor zehn Jahren gab es in Hongkong nur 10000 Katholiken, 1954 zählte man bereits 60000, im Juni 1957 104000. Heute ist jeder 30. Einwohner Hongkongs Katholik[22].

In Formosa gab es 1952 nur 20112 Katholiken, im Jahre 1954 waren es bereits 32530, im Juni 1956 80661. Heute sind es über 120000[23]. Außer in Macao, in Hongkong und auf Formosa gibt es noch etwa 10½ Millionen Chi-

[21] Pius XII. wandte sich in der Enzyklika „Ad Apostolorum Principis" gegen diese Bischofsweihen und gegen die Patriotische Vereinigung. Osservatore Romano 8. 9. 1958.
[22] Mission Bulletin, November 1957, 628.
[23] Mission Bulletin, März 1957, 153, Juni 1957, 418. Vgl. diese Zs 163 (1958/59) 54.

nesen auf der ganzen Welt, davon sind 262000 Katholiken. In 26 asiatischen Ländern beträgt die Zahl der Chinesen schon mehr als 10 Millionen, davon sind über 200000 katholisch. In 22 amerikanischen Ländern gibt es 357254 Chinesen, davon 28702 Katholiken. Die übrigen Auslandschinesen leben in 41 Länder Afrikas, Europas und Ozeaniens[24]. Der Bischof Carlo von Melckebeke wurde vom Heiligen Stuhl zum Apostolischen Visitator in Südostasien ernannt, um die Missionsarbeit in der dortigen chinesischen Diaspora zu fördern und zu koordinieren.

Schlussbemerkung

Blicken wir auf die letzten acht Jahre zurück, so läßt sich folgendes feststellen: Die katholische Kirche in China hat sich — obwohl sie zahlenmäßig eine quantité négligeable ist — innerlich zu nie erreichter Größe entwickelt. Das gilt sowohl für den Klerus als auch für die Laien. Der Kampf war von kommunistischer Seite sorgfältig geplant und wurde sowohl in China als auch im Ausland mit allen verfügbaren Propagandamitteln und durch die Macht des Staates geführt. Bereits 1951 glaubte man, die Kirche würde im Sturm zusammenbrechen. Auch 1955 glaubte man es. Das waren die Jahre der bisher schärfsten Verfolgung. Augenblicklich stehen wir wieder an einem — vielleicht bisher noch nie erreichten — Höhepunkt der Verfolgung.

An dieser Stelle muß die Frage gestellt werden, warum die Kirche in China mit der kommunistischen Regierung nicht einen „modus vivendi" gefunden hat. Ehrlich gesagt, hatten die Missionare selbst davon geträumt. Theoretisch wäre es an sich möglich, daß die Kirche unter einer religionsfeindlichen Regierung weiterlebt. Die unbedingt notwendige Voraussetzung dazu wäre, daß der Staat sich nicht in kirchliche Dinge einmischt. Aber die Autonomien-Bewegung und die Patriotische Vereinigung zeigen eindeutig, daß die Regierung durch diese Organisationen die Kirche zu ihrem Werkzeug degradieren will. In diesem Fall kann es für den Katholiken keine andere Antwort geben als: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Freilich sind die verantwortlichen Männer in ihrer Meinung nicht einig, wieweit ein Kompromiß noch möglich ist, um das zu retten, was noch zu retten wäre. Das erklärt die verschiedenen Verhaltungsweisen in verschiedenen Diözesen.

Die Katholiken Chinas kämpfen vor allem um die Einheit der Kirche. Sowohl die Drei-Autonomien-Bewegung als auch die Patriotische Vereinigung wollen diese zerstören. Die Kommunisten verstehen sehr wohl, daß die Kirche solange unbesiegbar bleibt, als sie einig ist. Darum bemühen sie sich, überall Gegensätze zu schaffen: zwischen dem Heiligen Stuhl und den Bischöfen, zwischen den Bischöfen und den Priestern, zwischen den Priestern und den Laien, zwischen den Christen der verschiedenen Nationen. Gerade darum sollten die Katholiken in der ganzen Welt bewußt die Einheit und das gegen-

[24] Orientierung, 21. Jahrgang Nr. 23/24, 15. Dezember 1957.

seitige Vertrauen pflegen. Vor allem sollte vermieden werden, daß manchmal sogar Priester in Europa oder Amerika den Feinden der Kirche mehr Gehör schenken als ihren Amtsbrüdern.

Was China betrifft, so läßt sich heute kaum absehen, was die Hinwendung eines so großen Volkes zum Christentum für die ganze Welt bedeuten würde. Wir haben gesehen, wie die Chinesen in Formosa und Hongkong dem Christentum gegenüber aufnahmebereit sind. So etwas hat es früher noch nie gegeben. Indes leidet die dortige Missionsarbeit an vielen organisatorischen und finanziellen Schwierigkeiten, die es verhindern, die augenblickliche außerordentlich günstige Atmosphäre für die Verbreitung des Glaubens voll auszunützen. Es fehlen Mittel für wichtige Einrichtungen, wie z. B. eine katholische Hochschule, Mittelschulen, und ein von Kardinal Tien erstrebtes großangelegtes Exilseminar zur Ausbildung des Priesternachwuchses. Gegenwärtig existieren nur ganz kleine Priesterseminare in Formosa; das in Hongkong ist wohl das älteste und größte für Chinesen. All das aber ist viel zu wenig in Anbetracht der vielen, die sich nach dem Priestertum sehnen; denn wie Kardinal Tien nach einem Besuch in Formosa im Herbst 1957 bestätigen konnte, gibt es heute sehr viele Priesterberufe.

Auch bei den Auslandschinesen sind die Möglichkeiten groß, wie Bischof von Melckebeke bestätigt. Hier wird großzügige Unterstützung dringend gebraucht, jedenfalls viel stärker als bisher. Es besteht kein Zweifel, daß die Chinesen, die gegenwärtig im Ausland leben, einen großen Einfluß auf ihre Angehörigen und Bekannten ausüben würden, wenn sie einmal wieder zurückkehren könnten.

Sehr wichtig scheint auch die Arbeit auf ideologischer Ebene. Die ersten chinesischen Kommunisten waren die Intellektuellen. Sie legen großes Gewicht auf geistige Arbeit. Die Verbreitung des Kommunismus war durch die damals aufgebrochene kulturelle Bewegung sehr begünstigt. Noch jetzt besteht die ernste Gefahr, daß die chinesische Jugend in Hongkong und im Ausland, vor allem in Südostasien, durch Schulen und Schriften für den Kommunismus gewonnen wird. Auf katholischer Seite sind wir hierin weit zurück. Es ist höchste Zeit, die Lücke zu füllen, und dies nicht zuletzt, um denen den Weg zu Christus zu bereiten, die vom Kommunismus schwer enttäuscht sind. Denn das Volk glaubt nicht an den Kommunismus, wenn es auch gezwungen ist, mit dem jetzigen System mitzuarbeiten. Ein kommunistischer Funktionär sagte, daß 90% der Intellektuellen Chinas nichts mehr vom Kommunismus wissen wollen. Der Ausbruch der Unzufriedenheit und die Revolutionsstimmung Anfang Juni 1957 anläßlich des „großen Aufblühens" der „Hundert Blumen" beweist die Richtigkeit der Aussage. Die jetzige verschärfte Unterdrückung wird so wenig wie die frühere die wirkliche Einstellung des Volkes und der Intellektuellen ändern. Man darf mit Grund annehmen, daß die Chinesen viel aufgeschlossener sein werden, wenn ihnen wieder einmal die Möglichkeit geboten wird, sich geistig mit dem Christentum auseinanderzusetzen.

Naturrecht und positives Recht

JOSEF FUCHS SJ

Die diesjährigen Salzburger Hochschulwochen stellten sich in ihrer ersten Hälfte vor allem das grundlegende Thema nach dem Wesen und der Funktion unseres Rechts. Wir sagen: „unseres" Rechts; also dessen, was unsere Gesetzgebung als Rechtsnorm aufstellt und der Rechtsprechung zur Anwendung aufträgt. Nun haben gerade in den Jahren nach 1945 viele Juristen danach geforscht, vor allem weil es in der vorausgegangenen Periode überdeutlich geworden war, daß „Recht" doch nicht immer Recht ist. Oder wie andere, die in dieser Formulierung die Einheit des Rechtes gefährdet sehen, lieber sagen: daß „Recht" nicht immer gerecht ist. In dieser doppelten Formulierung wird übrigens schon vernehmbar, daß die so häufig erfolgte Berufung auf ein Naturrecht durchaus nicht immer im gleichen Sinn geschieht. Die Gespräche in den Arbeitsgemeinschaften in Salzburg, von Juristen und Theologen, von Professoren und hohen Richtern, von Lehrern und Schülern geführt, erwiesen denn auch, wie unsicher und uneinheitlich das Rechtsdenken bewußt christlicher Fachleute ist. Wir sagen überlegt: „christlicher" Fachleute, und dies aus zwei Gründen: einmal weil außer katholischen auch einige protestantische Referenten geladen waren, von denen der eine oder andere deutlich andere als katholische weltanschauliche Voraussetzungen seines Rechtsdenkens erkennen ließ; sodann weil — was von manchen nicht klar genug gesehen wird — die Frage nach Wesen und Funktion unseres Rechts von den Voraussetzungen christlicher Theologie her nicht beliebige Lösungen zuläßt.

Rechtsnorm und vorrechtliche Norm

In einem Punkt herrschte in Salzburg wohl Einmütigkeit: Es gibt irgend etwas, das unserem positiven Recht normierend vorausliegt. Größer jedoch als vermutet war die Sprachverwirrung, wenn es um die genauere Bestimmung dieses Etwas ging.

1. Daß es Normen des Sittlichen gibt, die den einzelnen binden und die auch im Recht berücksichtigt werden und — „an sich wenigstens" — als Rechtsnormen sich auswirken sollten, war wohl unter denen, die sich in Salzburg trafen, unwidersprochen. Daß Mord unsittlich ist und auch positiv-rechtlich untersagt sein muß, war allen klar. Aber man fragte: wie wird das sittliche Verbot zu einem rechtlichen Verbot? Hier klang in den Antworten vielfach die positivistische Tendenz durch: „Erst durch das positive Gesetz." Und wenn nicht durch positives Gesetz, so fragte man weiter, wie unterscheiden sich dann überhaupt noch Ethik und Recht? Die Formulierung „vorrechtlicher Raum" schien vielfach der Formulierung „sittlicher Raum" zu glei-

chen (wenn auch zuzugeben ist, daß „vorrechtlicher Raum" *gelegentlich* nur sagen wollte: die *Rechts*norm vor ihrer Positivierung). Aber selbst da, wo der „vorrechtliche" Raum nicht nur als sittlicher Raum gemeint, sondern als im Bereich des Rechtes gelegen verstanden war, wurde die „vorrechtliche" Rechtsnorm doch wohl nicht immer im Sinn von *geltendem Recht* verstanden; und das sollte mehr besagen, als daß nicht-positives Recht praktisch in unserer Gesellschaft nicht in der gleichen Weise *wirksam* werden kann wie positives Recht. Diesen divergenten Tendenzen stand die andere gegenüber: Es gibt wahres Naturrecht, das nicht nur eine sittliche Norm oder auch nur eine ideale rechtliche Norm ist, sondern geltendes Recht im vollen Sinn des Wortes. Ein solches Naturrecht enthält nicht nur geltende Rechtspflichten (was mehr ist als nur *sittliche* Verpflichtungen), durch die die *Organe der Rechtspflege* gegenüber der Gesellschaft rechtlich gebunden sind (das gibt es auch!), sondern überdies echte, aller positiven Rechtssatzung vorausgehende Rechtsbindungen zwischen den Gliedern der Gesellschaft. Von da aus entbehrt die Frage, wie eine sittliche (oder vorrechtliche) Norm zur Rechtsnorm werde, ihres Sinnes. Rechte und Rechtsnormen sind ebenso ursprünglich wie sittliche Normen; wo es um den gleichen Gegenstand geht, bedeuten Sittlichkeit und Recht nur verschiedene Gesichtspunkte der gleichen Sache: die horizontale Beziehung zwischen den Gliedern der Rechtsgemeinschaft ist eine Rechtsbeziehung, die vertikale zu Gott (im Gewissen) — die für den einen Partner die sittliche Befugnis, sein Recht zu vertreten, und für den anderen die Verpflichtung zur Beachtung des Partnerrechtes beinhaltet — ist eine ethische Beziehung.

Was aber, so hörte man „zwischen den Zeilen", wenn in einer pluralistischen Gesellschaft nicht alle die gleichen sittlichen Überzeugungen teilen? Ist eine sittliche Ordnung, die viele nicht anerkennen, als Rechtsordnung aufzuerlegen? Kann eine solche Ordnung überhaupt Rechtsordnung sein, da sie doch von der Rechtsgemeinschaft nicht als Ordnungsprinzip innerlich angenommen wird? Muß also nicht doch zwischen sittlicher Ordnung und Rechtsordnung unterschieden werden, und zwar auch inhaltlich: so daß dann u. U. in die Rechtsordnung aufgenommen wird, was objektiv der Sittenordnung nicht entspricht? Die Rechtsordnung müßte also gemäß dieser Fragestellung dem Rechtsempfinden der Rechtsgemeinschaft entsprechen, nicht aber unbedingt der objektiven Sittlichkeitsordnung. Das jeweilige Rechtsempfinden wäre nicht der Versuch, das objektiv geltende Recht zum Bewußtsein zu bringen, wäre vielmehr die entscheidende und schöpferische Voraussetzung für die geltende Rechtsordnung: das dem Rechtsempfinden einer Zeit widersprechende positive Recht wäre „ungerechtes" oder „unrichtiges" Recht. Das entspricht jener Tendenz, die ihre „Naturrechtsauffassung" im geschichtlich bestimmten Rechtsempfinden statt in objektiver Wirklichkeit begründet sein läßt. Demgegenüber erhebt sich nun die Frage: Wie ist es möglich, das Recht von der Zumutbarkeit und damit von dem subjektiven Element des Rechtsempfindens abhängig sein zu lassen, — und nicht umgekehrt?

Wird so die Rechtsordnung nicht im Grund *nur* als Friedensordnung gesehen, so daß Recht ist, was — wie auch immer — dem Frieden der Rechtsgemeinschaft dient? Und wird so die Friedensordnung nicht als solche absolut gesetzt, statt auf Gerechtigkeit und Recht als objektiven Größen aufgebaut zu werden?

Schließlich, so forschte eine gewisse Skepsis weiter, wie steht es um die Einheit des Rechts, wenn es ein Naturrecht als geltendes Recht gibt? Kann Naturrecht überhaupt mehr sein als ein Idealbild für den Gesetzgeber und ein Interpretationsprinzip für die Rechtsprechung? Wogegen die echte Naturrechtsauffassung vertritt, daß die Legislative im Naturrecht nicht nur ein Leitbild, sondern objektives Recht und eine objektive Rechtsordnung vorfindet, und daß die Rechtsprechung im Naturrecht nicht nur ein Interpretationsprinzip hat, sondern eine Rechtsordnung, die als solche anzuwenden ist: und das auch im Fall entgegenstehenden positiven Rechts, das damit eben als Nicht-Recht entlarvt wird, — so daß also die Einheit des Rechts und der Rechtsordnung keineswegs verlorengeht.

2. So kam man in Salzburg an der Frage nach der Begründung des Naturrechts als wirklichem und geltendem Recht nicht vorbei. Wenn auch manche Hinweise aus Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte die Annehmbarkeit einer solchen Naturrechtsauffassung irgendwie verständlich zu machen vermochten, so wurde doch ausdrücklich gefragt, ob sich wahres Naturrecht anders als durch letzte metaphysisch-philosophische Spekulation über Sinn- und Zielhaftigkeit des Menschseins wirklich begründen lasse, — eine philosophische Spekulation, die notwendig bis zum Schöpfergott vorstößt: die dann aber *auch* offenbarungs-theologisch beleuchtet werden kann und beleuchtet werden sollte.

Die philosophisch-metaphysisch und offenbarungstheologisch zu begründende Annahme eines Schöpfergottes läßt in Wirklichkeit Naturrecht nicht anders begreifen denn als echtes geltendes Recht. Die von diesem Gott stammende natürlich-übernatürliche Sinn- und Zielhaftigkeit der menschlichen Person bringt es mit sich, daß jedem Menschen innerhalb der menschlichen Gesellschaft Rechte vom Schöpfer- und Erlösergott zugesprochen sind (vom Schöpfer durch die Schöpfung selbst, vom Erlöser durch die geoffenbarte Tat der Erlösung), die ihm die zur Verwirklichung seiner Ziel- und Sinnhaftigkeit notwendigen Mittel als das „Seine" garantieren sollen. Darum läßt sich die menschliche Gesellschaft ohne eine Rechtsordnung überhaupt nicht denken.

Damit ist noch nicht gesagt, inwieweit diese Ordnung als *Natur*rechtsordnung, unabhängig von einer Positivierung, oder aber als menschlich gesetzte (also positive) Rechtsordnung gedacht werden muß. Immerhin steht so schon die Existenz eines in seinem Umfang noch zu bestimmenden Naturrechts fest; denn insofern das Menschsein als solches einen bestimmten Inhalt hat, sind ihm notwendig die entsprechenden Mittel zu seiner Verwirklichung als das „Seine" zugeordnet.

Man kann in diesem natürlichen „Seinem" drei Schichten unterscheiden. Erstens: was jedem Menschen in jeder Periode der Menschheitsgeschichte und in jeder Einzelsituation auf Grund des stets wirklichen und substanziell unveränderlichen Menschseins notwendig als das Seine zukommt, ist Naturrecht; so das Recht, nicht unschuldig getötet zu werden. Zweitens: was dem Menschen von seinem Wesen her mit Rücksicht auf bestimmte Gegebenheiten einer geschichtlichen Periode als das „Seine" zusteht, ist ebenfalls Naturrecht. In diesem Sinn halten viele Theologen das Privateigentumsrecht für Naturrecht nur mit Rücksicht auf die erbsündliche Zuständlichkeit des Menschen; andere vertreten ein Naturrecht auf Mitbestimmung im Betrieb mit Rücksicht auf eine bestimmte Entfaltung der Arbeiterschaft. Drittens: was dem einzelnen Menschen von seinem Menschsein her hinsichtlich der Gegebenheiten einer Einzelsituation als das „Seine" entspricht, ist ebenfalls Naturrecht. Darum erhält der, der mehr arbeitet, einen höheren Lohn als sein bequemer Kollege und er hat — ceteris paribus — ein Recht darauf. Man braucht bei der zweiten und dritten Schicht keinen Relativismus zu befürchten. Denn solches Naturrecht läßt sich durchaus in allgemeingültigen, unveränderlichen, wenn auch hypothetisch formulierten Sätzen aussprechen: daß nämlich der Mensch ob seines substanziell unveränderlichen Wesens im Fall solcher möglichen Gegebenheiten die je entsprechenden Rechte hat.

Für die Juristen bleibt aber die brennende Frage, was in einer solchen Naturrechtsauffassung die Funktion des positiven Rechtes gegenüber dem Naturrecht sei. Die philosophisch-theologische Tradition hat darüber manches geschrieben. Wir möchten so formulieren: *Das positive Recht hat die Funktion, dem Naturrecht zu größerer Wirksamkeit zu verhelfen, auf daß es sich in der menschlichen Gesellschaft wirksamer durchsetze.* Wegen der Erbsündlichkeit des Menschen ist diese Funktion doppelt wichtig. Wo das positive Recht die so bezeichnete Grenze seiner Funktion überschreitet, fällt es aus dem Bereich des Rechtes heraus. — Man sagt ganz richtig, daß das positive Recht seine Funktion *in doppelter Weise* erfüllt. *Einmal* positiviert (und sanktioniert es positiv) das inhaltlich gegebene und objektiv geltende Naturrecht. Diese Positivierung des Naturrechtes ist vor allem da wichtig, wo es sich nicht nur um allgemeinste Rechtssätze handelt, sondern um jenes Recht, das mit Rücksicht auf geschichtliche Gegebenheiten einer Menschheitsperiode oder eines einzelnen Menschen gilt: denn um solches Recht weiß man ja nicht durch eine simple Subsumption oder Deduktion in Beziehung zu allgemeinsten und von allen leicht zu erkennenden Rechtssätzen, sondern oft nur durch eine recht schwierige verstehende Erkenntnis dessen, was das Eintreten geschichtlicher Gegebenheiten in das menschliche Leben vom Wesen des Menschseins her rechtlich bedeutet. *Zweitens* hat das positive Recht, über eine reine Positivierung hinaus, geltendes Naturrecht genauer zu bestimmen, da nämlich, wo die geschichtlichen Gegebenheiten selbst die Rechtslage nicht eindeutig festlegen. „Determinierung" (oder auch „Konkretisierung") besagt aber schon, daß in solche positive Determinierung Natur-

recht miteingeht, und zwar nicht nur formell (es gibt ein echtes *Recht* zur Rechtssetzung), sondern auch materiell-inhaltlich: das Naturrecht als Rechtsordnung läßt in diesen Fällen bestimmte positive Nuancierungen zu, begrenzt so aber die Möglichkeiten der positiven Determinierung. Positives Recht als Determinierung von Naturrecht ist weder pure Setzung noch einfachhin Positivierung des Naturrechts, sondern das Ineinander von beidem. — Im übrigen dürfte es sich in vielen (wenn auch durchaus nicht allen) Fällen, die man für Determinierung des Naturrechts hält, tatsächlich um reine Positivierung handeln, wenn nämlich das Recht unter konkreten Gegebenheiten *objektiv* schon *eindeutig* gegeben ist.

Die Inexistenz des Naturrechts im positiven Recht in den beiden umschriebenen Weisen der Positivierung und Determinierung garantiert die Einheit des Rechts.

Naturrecht als Glaube und als Erkenntnis

Eine nicht wenig verbreitete unbestimmte Skepsis, ausdrücklich stimuliert von bestimmten philosophischen Überzeugungen und protestantisch-theologischen Grundhaltungen, suchte in Salzburg das Naturrecht auch von der *erkenntnistheoretischen* Sicht her zum Problem zu machen. In der Tat, wie soll das positive Recht seine Funktion gegenüber dem Naturrecht ausüben, wenn die Erkennbarkeit des Naturrechts selbst in Frage steht?

1. Die ausdrückliche Formulierung, Naturrecht lasse sich nicht „beweisen", es werde als „Glaube" oder „Fühlen" angenommen, drohte die Skepsis gegenüber dem Naturrecht, vor allem bei weniger „kundigen" Teilnehmern an den Hochschulwochen, aufs äußerste zu steigern. Eine nicht besonders saubere und klar genug unterscheidende Terminologie ist allerdings geeignet, Verwirrung zu schaffen. Meint „Glaube" hier dasselbe wie Annahme der göttlichen Offenbarung oder ihrer Vorlage durch die Kirche? Oder ist christlicher Glaube — was einen sehr guten Sinn haben kann — nur eine vorzügliche Voraussetzung richtiger Naturrechtserkenntnis? Meint „Glaube" hier ein mehr subjektives und von subjektiver Haltung getragenes „Fühlen"? Oder will dieses „Fühlen" nur sagen — und hier ist wieder ein guter Sinn möglich —, daß man nicht alle Probleme des Naturrechts auf dem Weg echter Deduktion aus erwiesenen Prämissen lösen kann? Es ist wahr: in diesem Sinn läßt sich nicht alles „beweisen", im Bereich des Naturrechts so wenig wie in anderen Bereichen. Es gibt erste Erkenntnisse, ohne die deduzierendes (oder auch induzierendes) Beweisen gar nicht möglich ist. Das gilt auch für naturrechtliche Fragen. So läßt sich z. B. die Erlaubtheit der Todesstrafe nicht in allen Elementen „beweisen": es ist vielmehr ein richtiges „Verstehen" von Strafe, bestimmten Delikten, Todesstrafe und deren Beziehung zueinander vonnöten. In vielen Fragen gibt es also nicht ein „Beweisen", sondern dieses richtige „Verstehen" (intellegere; intus-legere), das nicht weniger echt und vom Gegenstand objektiv bestimmt ist als der „Be-

weis". Nicht selten läßt sich ein solches Erkennen (Verstehen) *umschreiben* und anderen verständlich machen, was dann irrtümlich den Eindruck eines „Beweises" erwecken mag. Ob man terminologisch solches „Verstehen" unmittelbare Erkenntnis oder Intuition oder gar Fühlen nennen will, tut nichts zur Sache, falls man nur ein vom Gegenstand selbst bestimmtes geistiges Erkennen meint. — Es soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß sich in Fragen des Naturrechts nichts „beweisen" lasse.

Weniger ausdrücklich, aber doch vernehmlich, stellt sich die alte Frage, ob naturrechtliches Erkennen zu mehr führe als zu einigen allgemeinsten, fast rein formalen Prinzipien, — deren Nicht-Annahme sich zwar katastrophal auswirkt, die aber positiv zur genaueren Bestimmung des Rechts wenig beitragen. Man hat in der Neuscholastik — weniger in der „neuesten" — weitgehend, vielleicht nicht ohne gewisse Hemmungen gegenüber der positivistischen Rechtslehre, nur von den wenigen, sehr allgemeinen Naturrechtsprinzipien gesprochen, ohne das konkrete und geschichtlich bedingte Naturrecht, von dem oben die Rede war, genügend zu verdeutlichen. Dennoch kannte auch diese Neuscholastik das „konkrete" Naturrecht, wenn auch in der Form einer — vielleicht nicht in letzter Sauberkeit umschriebenen — „Anwendung" der ersten und allgemeinsten Prinzipien.

2. Auch die *theologische* Frage um Glaube und Erkennen des Naturrechts hat man in Salzburg nicht ganz übergehen können. Man pflegt hier bekanntlich die entgegengesetzten Standpunkte der katholischen und protestantischen Theologie — Folge ihrer verschiedenen Auffassung von der Erbsünde und deren Konsequenzen (nach katholischer Lehre ist die Natur des Menschen durch die Erbschuld substanziell nicht verderbt worden) — zu zitieren: nicht ohne Grund, aber doch vielfach in einer der Wahrheit nicht gerecht werdenden Weise. Denn auch die katholische Lehre von der Erkennbarkeit des Naturrechts durch die menschliche Vernunft weiß um die Schwierigkeit der Aktuierung dieser Möglichkeit im erbsündigen Menschen; ausdrücklich stellt sie fest, daß es in der konkreten Menschheit um die genügende, richtige und sichere Naturrechtserkenntnis schlecht bestellt ist, wo die Offenbarung und deren Schutz durch die Kirche Christi ohne Einfluß bleibt. Das besagt nicht, daß es praktisch keine natürliche Erkenntnis des Naturrechts von seiten der erbsündigen Menschen gebe, zumal wo es sich um allgemeinere Prinzipien handelt. Doch mag es wohl bedeuten, daß sich die Naturrechtserkenntnis der großen Mehrheit der Christen unter dem Einfluß und Schutz der Offenbarung und der lehrenden Kirche vollzieht. Außerdem sollte man nicht übersehen, daß der gläubige Katholik *nach* Annahme der Offenbarung oder der Kirchenlehre (je gemäß dem Grad der in einer Lehrvorlage implizierten Autorität) nun auch leichter zu *eigener* Erkenntnis des Naturrechts aus dem ihm inneren Gründen kommt, — ähnlich wie der Schüler nach einer Demonstration seines Lehrers. Offenbarung und Lehre sind so nur *Anlaß* für die Aktuierung der dem Menschen eigenen Erkenntnisfähigkeit. Man wird demnach damit rechnen müssen, daß die Gläubigkeit der in Gesetzgebung und

Rechtsprechung tätigen Christen ihre Auswirkung auf die positive Rechtspflege hat, — und zwar ohne daß dazu Offenbarung und Kirche als solche formell bemüht werden.

Gerechtigkeit und Rechtssicherheit

Der Jurist fragt weiter — und in Salzburg war hier mehr Frage als klare Antwort —: Wie ist die positive Rechtspflege zu gestalten, wenn man einerseits Naturrecht als geltendes Recht annehmen will, wenn aber anderseits Erkenntnis und Anerkennung dieses Naturrechts, vor allem bei den nichtgläubigen Menschen unserer Gesellschaft, weithin fehlen?

1. Würde nicht, so lautete die oben schon erwähnte und hier neu aufzunehmende Frage, das notwendig zu erstrebende friedliche Miteinander der verschieden denkenden Glieder der Rechtsgemeinschaft unmöglich gemacht, wenn man die von vielen nicht akzeptierte Naturrechtsauffassung allen aufzwingen wollte?

Wir bemerkten schon: es geht nicht an, das subjektive Element des (wechselnden) Rechtsbewußtseins zur Grundlage des Rechtes zu machen. Wir müssen nun hinzufügen: man kann ebensowenig das subjektive Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein weiter Kreise der Rechtsgemeinschaft einfachhin unbeachtet lassen. Denn dieses tatsächliche Rechtsempfinden gehört auch zu jenen geschichtlichen Gegebenheiten, die auf ihre Bedeutung für die objektive Rechtsordnung hin zu untersuchen sind. Muß doch auch der „Friede" der Rechtsgemeinschaft — das ist naturrechtliche Forderung — gepflegt werden. Die Lösung ist natürlich nicht in einem eigentlichen Kompromiß zu suchen; es ist vielmehr das in Rücksicht auf alle Elemente, die die konkrete Wirklichkeit bestimmen, gerade Richtige, also das wahre Recht zu entdekken. Das versteht nicht, wer — atomistisch — die verschiedenen formulierten Naturrechtssätze als eine unorganische Summe, ohne Über- und Unterordnung, also nicht als zu einem Kosmos gehörig begreift. Das Naturrecht ist ohnehin primär keine äußere Rechtsordnung, die sich aus vielen Rechtssätzen zusammensetzt, sondern eine der menschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit innewohnende Ordnung, die „stückweise" vom Menschen erkannt und satzhaft ausgesprochen wird. Darum sind auch viele der „geäußerten" Naturrechtssätze *ungenau* formuliert; sie sind nur unter bestimmten, nicht mitformulierten Bedingungen richtig. So kann unter *anderen* Bedingungen der *Schein* eines Kompromisses oder einer Ausnahme entstehen, obwohl der scheinbare Kompromiß oder die scheinbare Ausnahme gerade das Richtige sind. Als Beispiel diene der Rechtssatz, daß man nicht töten darf; daß diese Formulierung ungenau ist, wird an der Berechtigung der Todesstrafe sichtbar: Todesstrafe bedeutet weder einen Kompromiß noch eine Ausnahme, sondern das von jener ungenauen Formel „Du sollst nicht töten" überhaupt nicht berührte Recht.

Die Frage darf also nicht lauten: Inwieweit soll oder darf das Recht (und

nur das positive Recht wird in dieser Fragestellung als Recht im wahren Sinn des Wortes begriffen) einen Kompromiß zwischen dem (nur als ideale Rechtsordnung verstandenen) Naturrecht und der notwendigen Berücksichtigung des augenblicklichen Rechtsempfindens in einer pluralistischen Gesellschaft darstellen? Vielmehr ist zu fragen: Was ist in Rücksicht auf die konkreten Gegebenheiten (geltendes) Naturrecht, bzw. diesem Naturrecht entsprechend?

Diese Grundüberlegung vorausgesetzt, ließe sich im einzelnen vielleicht folgendes sagen: — 1) Vor einer endgültigen Gesetzgebung sollte — wenn auch ohne unberechtigten Optimismus — der Versuch naturrechtlicher Überlegung und Einigung gemacht werden. Das braucht nicht immer in der ausdrücklichen Form eines Studiums des „Naturrechts" zu geschehen. Es genügt eine echte Sachüberlegung, — die ja begriffsmäßig Naturrecht als Ergebnis zeitigt. Solche Sachüberlegung vergewaltigt niemanden; und sie wird auch nicht als Vergewaltigung empfunden, wenigstens dann nicht, wenn der Titel Naturrecht nicht erscheint. (Damit soll keineswegs dem Verzicht auf formelle Bezugnahme auf das Naturrecht im öffentlichen Leben das Wort geredet werden; schon darum nicht, damit das Bewußtsein einer vom Schöpfer in der Wirklichkeit selbst vorgegebenen Ordnung nicht verlorengehe.) — 2) Es muß nicht alles Naturrecht auch positiviert werden, selbst wenn infolge fehlender Positivierung manche Naturalobligationen und Naturalrechte in der Gesellschaft weniger beachtet werden. Für das Gemeinwohl wichtige Positivierungen des Naturrechts aber sollten nur aus übergeordneten Gründen unterlassen werden. 3) Positives Recht soll nicht fordern, was die Gewissen verletzt. Es muß dennoch vieles untersagen, was manchen ihr irrendes Gewissen (wirklich oder angeblich) gewährt. Es kann auch nicht allem zuschauen, was manchen ein irriges Gewissen gebietet. — 4) Unrecht und Unsittliches (das nie Recht sein kann!) darf vom positiven Recht nicht legitimiert werden; es ist allerdings zwischen Legitimation (ausdrücklicher oder impliziter) und Straffreiheit zu unterscheiden. — 5) Die positive Gesetzgebung — d. h. die naturrechtlich gewollte Autorität — kann aus übergeordneten Gründen u. U. auch Rechte oder den Gebrauch von Rechten einschränken. So kann es in Einzelfällen zu (unmittelbar) naturrechtsfremd sich gebenden, mittelbar dennoch naturrechtlich möglichen oder gebotenen positiven Gesetzen kommen; denn das Naturrecht selbst will Rechtssicherheit, eine gemeinsam durchführbare Rechtsordnung, die Vermeidung einer (unmittelbar) noch naturrechtsfremderen Ordnung, usw. (Es geht hier, anders gesagt, um die Anwendung des Satzes vom geringeren Übel, das größeres Übel verhüten soll: nach welchem Prinzip jemand eine nicht innerlich unsittliche Handlung, die bestimmte Übel im Gefolge haben wird, setzen darf, um auf diese Weise das sonst zu erwartende Eintreten größerer Übel zu verhindern. Das klassische Beispiel dafür ist der Augsburger Religionsfriede vom Jahre 1555 und die damals aufgeworfene Frage, ob er von den katholischen Fürsten guten Gewissens habe unterzeichnet werden können. Die Frage ist damals

von berufenen Theologen, darunter dem heiligen Petrus Canisius, mit Ja beantwortet worden.) So kann beispielsweise in besonders schwierig gelagerten Einzelfällen die Zustimmung zu einem sogenannten Ehescheidungsgesetz oder einem ungünstigen Schulgesetz berechtigt sein, wenn bei Nichtzustimmung eine (unmittelbar) noch naturrechtsfremdere Ordnung sich durchsetzen würde. Solche Gesetze können zwar objektiv nicht das Recht beinhalten, die Rechtsordnung naturrechtlich bestehender Ehen aufzulösen oder das Erziehungsrecht der Eltern aufzuheben; wohl aber Eheleute als Nicht-Eheleute (und umgekehrt) zu behandeln und in einem bestimmten Grad die Eltern in der Ausübung ihres Erziehungsrechtes zu behindern. Liegen die übergeordneten Gründe vor, so bedeuten solche positiven Gesetze nicht, wie oben schon dargetan wurde, einen eigentlichen Kompromiß, sondern die unter den gegebenen Bedingungen gerade richtige Lösung: sie sind also echte, dem Naturrecht *gemäße* Gesetze. Was aber jeweils das gerade Richtige ist, was übergeordnete Güter sind, usw., läßt sich nicht mit einem Wort umschreiben. Jedoch ist beispielsweise klar, daß es immer Unrecht ist, den einzelnen einfachhin dem Gemeinwohl zu opfern (Todesstrafe des Unschuldigen) oder Unsittliches zu verlangen (z. B. Sterilisierung), daß unabdingliche Rechte (z. B. Elternrechte) nie genommen werden können, usw.[1]. Man vergleiche dazu die Ansprachen Papst Pius' XII. vom 6. 11. 1949 und vom 6. 12. 1953[2]. —

---

[1] Man vgl. dazu unsere Ausführungen in: Lex naturae, Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955, 95—97.

[2] Ansprache vom 6. Nov. 1949 (AAS 41 [1949] 602f.): „Wir wissen wohl, geliebte Söhne, wie nicht selten im Geist des katholischen Juristen, der der christlichen Rechtsauffassung treu bleiben möchte, Gewissenskonflikte entstehen können, insbesondere wenn er in die Lage gerät, ein Gesetz anwenden zu sollen, das sein Gewissen als ungerecht verurteilt... Darum ergreifen Wir die Gelegenheit dieser Eurer Zusammenkunft bei Uns, um das Gewissen der katholischen Juristen durch die Aufzählung einiger grundsätzlicher Normen zu erleichtern:

1. Für jedes Urteil gilt der Grundsatz, daß der Richter nicht einfach ohne weiteres die Verantwortung seiner Entscheidung von sich abwälzen kann...

2. Der Richter darf niemals irgend jemanden durch seine Entscheidung zu einer in sich unmoralischen, d. h. durch ihre Natur dem Gesetz Gottes und der Kirche widersprechenden Tat verpflichten.

3. Er darf in keinem Fall das ungerechte Gesetz (das im übrigen niemals die Grundlage eines vor dem Gewissen und vor Gott gültigen Urteils bilden könnte) ausdrücklich anerkennen und billigen. Daher darf er kein Strafurteil aussprechen, das einer solchen Billigung gleichkäme...

4. Allerdings bedeutet nicht jede Anwendung eines ungerechten Gesetzes seine Anerkennung oder seine Billigung. In diesem Falle kann der Richter dem ungerechten Gesetz seinen Lauf lassen — und manchmal muß er es vielleicht —, wenn dies das einzige Mittel ist, ein viel größeres Unheil zu vermeiden. Er kann eine Strafe für die Überschreitung eines ungerechten Gesetzes verhängen, wenn sie derart ist, daß derjenige, der davon betroffen wird, vernünftigerweise bereit ist, sie auf sich zu nehmen, um jenes Unheil zu vermeiden oder um ein Gut von sehr viel höherer Bedeutung zu sichern, und wenn der Richter weiß oder mit Recht annehmen kann, daß eine solche Sanktion von dem Übertreter um höherer Gesichtspunkte willen gerne angenommen werden wird. In Zeiten von Verfolgung haben sich Priester und Laien häufig, ohne Widerstand zu leisten, auch von katholischen Beamten zu Bußen oder Freiheitsstrafen für die Übertretung ungerechter Gesetze verurteilen lassen, wenn es auf diese Art und Weise möglich war, dem Volke eine ehrenhafte Beamtenschaft zu erhalten und von der Kirche und den Gläubigen viel furchtbares Unheil abzuwenden.

Je folgenschwerer natürlich ein richterliches Urteil ist, desto wichtiger und allgemeiner muß auch das zu schützende Gut oder das zu vermeidende Unheil sein. Es gibt jedoch

6) Die Möglichkeit der Gesetzgebung, aus übergeordneten Gründen Rechte einzuschränken, führt zu einer weiteren Folge. Es kann in gewissen Grenzen geschehen — beispielsweise im Schuldrecht —, daß eine im Zusammenhang mit dem gesamten Komplex des positiven Rechts als vernünftig erscheinende Ordnung, aus welchen Gründen auch immer, getroffen und als geltendes Recht anzusehen ist, obwohl das Naturrecht von sich aus eine etwas abweichende Ordnung anzeigt; man denke etwa an die Ordnung des Schenkungsrechtes.

Die relative Schwierigkeit der Naturrechtserkenntnis läßt an den Fall denken, daß vom Gesetzgeber das in Frage stehende Naturrecht nicht oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt ist. Man darf wohl nicht einfachhin sagen, daß dann der Irrtum Recht gebiert. Aber die um der Rechtssicherheit willen geforderte positive Rechtsordnung ist wenigstens *präsumptiv* als wirkliche und geltende Ordnung des Rechts anzunehmen. Soweit nach dem vorhin Gesagten die positive Gesetzgebung schöpferisch gegenüber naturrechtlichen Daten — diese isoliert „in sich" und außerhalb des größeren Zusammenhanges der Naturrechtsordnung — wirksam werden kann, ist möglicherweise nicht nur mit präsumptivem, sondern *wirklichem* Recht zu rechnen; wenn beispielsweise eine Gesetzgebung in Eigentumsfragen das Naturrecht (in gewissen Grenzen) objektiv verletzt, ist Eigentumsübertragung im notwendigen Dienste am Gemeinwohl (Rechtssicherheit) anzunehmen.

2. In der *Rechtsprechung* gewinnt die These vom Naturrecht als geltendem Recht eine besondere Bedeutung. Die Rechtsprechung soll eben *Recht* sprechen, was notwendig eine Funktion im Dienst des Naturrechts sein muß; anderseits soll die Rechtsprechung dem Frieden und der Einheit dienen, was zunächst die Anwendung des Naturrechts in der Rechtsprechung auszuschließen scheint, wenn dieses nicht im positiven Recht gefaßt ist. Die Frage wurde in Salzburg sehr kühn von hoher richterlicher Seite gestellt, fiel aber merkwürdigerweise ziemlich unter den Tisch und wurde schließlich auch kaum wieder aufgenommen. Allerdings läßt sich eine solche Frage nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten.

Darf das Naturrecht Norm der richterlichen Entscheidung sein, *wenn das positive Gesetz die volle Wirklichkeit eines Falles nicht erfaßt?* Wir möchten *grundsätzlich* mit Ja antworten und verstehen dabei Naturrecht nicht nur als

---

Fälle, in denen die Idee des Ausgleichs durch die Erlangung der höheren Güter oder der Abwendung der größeren Übel keine Anwendung findet, so bei der Todesstrafe . . ."

Ansprache vom 6. Dezember 1953 über die Toleranz (AAS 45 [1953] 798f.): „Vor allem muß klar gesagt werden, daß keine menschliche Autorität, kein Staat, keine Staatengemeinschaft, auf welchem religiösen Standpunkt sie auch stehen mögen, einen positiven Befehl oder eine positive Ermächtigung erteilen können, etwas der religiösen Wahrheit oder dem moralisch Guten Entgegengesetztes zu lehren oder zu tun . . . Eine andere, davon wesentlich verschiedene Frage ist, . . . ob das ‚Nicht-Behindern' oder Tolerieren . . . erlaubt sei und ob daher die positive Unterdrückung nicht immer geboten sei . . . Erstens: was der Wahrheit und der sittlichen Norm nicht entspricht, hat objektiv kein Daseinsrecht, kein Recht auf Propaganda und Betätigung. Zweitens: Das durch Staatsgesetze und Strafmaßnahmen ‚Nicht-Verhindern' kann im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes trotzdem gerechtfertigt sein."

Interpretationsnorm des positiven Rechts. Doch bleibt auch hier in klugem Ermessen zu entscheiden, ob im Einzelfall Naturrecht durch Rechtsspruch positiviert werden und so wirksam gemacht werden soll, oder ob man mit Rücksicht auf die Meinungsspaltung in der gemischten Gesellschaft auf eine solche Positivierung — selbstverständlich bestehen bleibender — Naturalobligationen verzichten (nicht: gegenteilig entscheiden) soll. Selbst im Strafprozeß könnte *grundsätzlich* Naturrecht als Norm dienen; doch wird gerade hier die Rechtssicherheit *normalerweise* das „nulla poena sine lege (positiva)" verlangen, — normalerweise: denn der gesetzliche Schutz des Unrechts in der Tyrannis erweist beispielhaft die grundsätzliche Möglichkeit und Notwendigkeit einer gegenteiligen Ausnahme.

Schwieriger noch wird die Frage, *wenn das positive Gesetz naturrechtsfremd ist oder dem Naturrecht gar widerspricht,* d. h. aber in der christlichen Naturrechtslehre: wenn es Un-recht und also Nicht-Recht ist. Der Richter darf nicht Un-recht sprechen; aber es ist auch hier zu ermessen, wann die notwendige Beachtung des tatsächlich und formal gesetzten „Rechtes" naturrechtlich die Nichtbeachtung eines Natur-Rechtes (dieses wiederum isoliert und außerhalb des Zusammenhanges mit der gesamten konkreten Wirklichkeit gesehen, — siehe oben) als das gerade Richtige fordert. Das Gesagte ist zu konkretisieren. 1. Der Richter darf ebensowenig wie der Gesetzgeber Unsittliches auferlegen: das wäre nie Recht. 2. An der Durchführung jener (unmittelbar) naturrechtsfremd scheinenden Gesetze, von denen die Rede war, darf er je gemäß Notwendigkeit mitarbeiten, wird aber bemüht sein müssen, das Übel, das diese Gesetze mit sich führen, (z. B. Hinderung der Ausübung des Elternrechtes; sogenannte Ehescheidung mit ihren Folgeerscheinungen) tunlichst im Rahmen des Gesetzes auszuschalten. 3. Damit ist schon etwas zu der allgemeineren Frage gesagt, ob der Richter Unrecht (nicht Unsittliches) auferlegen darf. Als Beispiel diene der „Kanzelparagraph": Ein rechtgesinnter Richter wird nicht jede Strafe (z. B. die Todesstrafe) entsprechend diesem Paragraphen verhängen dürfen; aber soll er nicht eine relativ geringe Strafe (richtiger: Leistung) auferlegen dürfen, wenn sein Verbleiben als rechtgesinnter Richter für das Gemeinwohl von Bedeutung ist? Der Angeklagte müßte (ebenso wie die Eltern im Ausnahmefall eines ungenügenden Schulgesetzes) auf die Durchsetzung seines Rechtes im Interesse des Gemeinwohls verzichten und der Richter dürfte die (vernünftigerweise nicht zu verweigernde) Zustimmung des Angeklagten voraussetzen: so tut er nicht unrecht. Es sei wiederum auf die Ansprache Pius' XII. vom 6. 11. 1949 hingewiesen. Wir sind uns bewußt, daß sich der Papst an der zitierten Stelle auf die mögliche Präsumption des Einverständnisses stützt, während unsere Darlegungen den moraltheologisch-juristischen Satz zugrunde legen, daß lediglich der *vernünftige* Widerspruch des anderen eine Handlung ins Unrecht setzen kann. Es ist also naturrechtlich möglich, daß einer Unrechts-Friedensordnung eine gewisse Wirksamkeit gelassen werde, — obwohl sich bei näherem Zusehen ergibt, daß nicht die Unrechts-Friedensordnung der formelle Grund

dieser möglichen Auswirkung ist, sondern das Gemeinwohl unter den konkreten Verhältnissen.

Die Einheit christlichen Rechtsdenkens erwies sich auch in Salzburg als durchsetzt mit Meinungsverschiedenheiten christlicher Rechtsdenker. Wir meinen, daß eine gemeinsame Lösung vieler Fragen sich anbahnen ließe, wenn die Funktion des positiven Rechts gegenüber dem Naturrecht und die Inexistenz des Naturrechts im positiven Recht besser gesehen und verstanden würden. Bei konsequenter Anerkennung dieser Thesen könnten die Schwierigkeiten der konkreten Rechtspflege, ja sogar (psychologisch) die Schwierigkeit der Naturrechtserkenntnis leichter überwunden werden.

ZEITBERICHT

Soll der Arzt dem Kranken die Wahrheit sagen? — Selbstmord-Prophylaxe — Das Schicksal der sozialistischen Parteien in den Ostblockstaaten

Soll der Arzt dem Kranken die Wahrheit sagen?

Mit dieser viel diskutierten Frage befaßt sich in den *Cahiers Laënnec* der Jurist Prof. Jean Savatier vom juristischen Standpunkt aus. Die Achtung vor der Würde der menschlichen Person, die in Freiheit über sich selbst zu bestimmen hat, habe über allen Erwägungen zu stehen. Es ist nicht Sache des Arztes, dem Patienten diese Entscheidung einfach abzunehmen; auch nicht, wenn er meint, so auf Grund seiner Erkenntnisse dem Wohl des Patienten besser zu dienen. Im besonderen hat der Kranke ein Recht, unterrichtet und gefragt zu werden, sooft eine Behandlung oder ein Eingriff ernste Folgen haben können. Der Arzt wird mit dem Kranken sprechen, und dieser muß sich dann entscheiden. Es ist Achtung vor dem Patienten und seiner Intelligenz, wenn man ihn ernst nimmt und ihm, wie es der moderne Mensch immer mehr erwartet, Einblick in den Sinn der betreffenden Behandlung gibt. Wenn sich ein Patient untersuchen läßt, um über seinen Zustand Klarheit zu gewinnen, soll der Arzt ihm die Wahrheit sagen. Der Arzt könne sich in diesem Fall nicht auf das ärztliche Geheimnis berufen. Dieses soll den Patienten vor Dritten schützen, keineswegs aber die Offenheit des Arztes dem Kranken gegenüber einschränken.

Die Lüge ist nicht nur eine sittliche Verfehlung, sie ist auch eine gegen das Recht. Dies ist in den Fällen einsichtig, wo z. B. durch falsche Atteste Dritte getäuscht werden. Schwieriger liegt der Fall, wenn der Arzt, weil er es mit dem Kranken gut meint, eine Lüge gebraucht. Hier geht die Ansicht der Juristen auseinander. Dennoch macht Prof. Savatier geltend, wie bedenklich es ist, wenn das Vertrauen auf den Arzt und sein Wort allgemein erschüttert wird, sobald einmal feststeht, daß die Ärzte grundsätzlich den Ernst einer Erkrankung verheimlichen. Das nimmt dem aufmunternden Zuspruch auch dann seinen Wert, wenn er ehrlich gemeint ist. Allerdings muß man sehr unterscheiden zwischen dem Verbot direk-

ter, der Wahrheit entgegengesetzter Lüge und der Verpflichtung, dem Kranken die volle Wahrheit zu sagen. Juristen und Moraltheologen sind sich einig: eine solche Verpflichtung besteht nicht. Um sich gut kurieren und seine Dispositionen treffen zu können, braucht der Kranke durchaus nicht alles zu wissen, was der Arzt über ihn weiß. Mit andern Worten: der Arzt ist seinem Patienten *die diesem nützliche* Wahrheit schuldig; wobei freilich nicht nur an das leibliche Wohlergehen, sondern an die gesamtmenschliche Verantwortung zu denken ist. Oft würde der Kranke übrigens das, was der Arzt weiß, gar nicht verstehen. Wenn darum der Arzt versucht, seine Darstellung der Auffassungsweise des Patienten anzupassen, ist das alles andere als ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit. Endlich ist der Arzt durchaus nicht immer seiner Diagnose und Prognose absolut sicher. All diese Umstände schränken die Verpflichtung des Arztes, dem Kranken „die Wahrheit zu sagen", erheblich ein.

Es bleibt die Hauptaufgabe des Arztes, dem Kranken Linderung und Heilung zu verschaffen. Ihr ist in der Regel die Aufgabe, ihn über seinen Zustand aufzuklären, untergeordnet. Darin ist wohl der Hauptgrund zu sehen, warum viele Ärzte ihren Patienten nur einen Teil der Wahrheit sagen wollen. Es ist eine allgemeine ärztliche Erfahrung, daß Hoffnung und Optimismus wichtige Faktoren für die Genesung darstellen. Hier hat der Jurist der ärztlichen Kunst das Wort zu lassen. Immerhin darf man auch hier daran erinnern, daß der Patient an der Bekämpfung seines Leidens einen aktiven Anteil nehmen muß; das geht aber nicht ohne einen gewissen Einblick in das Wesen seiner Krankheit und ihrer Behandlung. In jedem Fall aber hat der Kranke das Recht, so viel über seinen Zustand zu erfahren, daß er für seine Familie, seinen Beruf, sein persönliches religiöses Leben die nötigen Dispositionen zu treffen vermag. Sollte sich ein offenes Wort als notwendig erweisen, dann werde der gütige, mitfühlende Arzt Mittel und Wege finden, den Patienten behutsam und stufenweis zur Erkenntnis seiner wahren Lage zu führen. *(17. Jahrgang, Heft 3, in dem auch Mediziner zu der Frage Stellung nehmen.)*

Selbstmord-Prophylaxe

war das Thema einer Ärztetagung, die im vergangenen Mai in Woudschoten bei Utrecht (Holland) stattfand. Zu ihr hatten der evangelische Rat „Kirche und Krankenbetreuung" unter Mitwirkung der christlichen Ärztevereinigung Hollands eingeladen. Dabei hielt Dr. med. Klaus Thomas, Berlin, ein interessantes Referat über die Erfahrungen der ärztlichen Lebensmüdenbetreuung in Berlin, über das die *Ärztlichen Mitteilungen* Köln (Nr. 34, 20. 9. 1958) berichten. Schon die Sprache der Statistik ist erschütternd. In Gesamtdeutschland kommen jährlich 15000 Menschen durch Selbstmord ums Leben, das sind mehr als durch Verkehrsunfälle oder durch Tuberkulose. Jeder 40. Todesfall ist ein Selbstmord. Nach der amtlichen Statistik ist Berlin die selbstmordreichste Stadt der Welt mit 3 Selbstmordtoten je 10000 der Bevölkerung. Von den Ländern steht die DDR mit 2,8 an der Spitze; es folgen Dänemark und Österreich (2,3), Westdeutschland (1,9), Holland (0,6) und Portugal (0,1). Dabei übersteigt die Zahl der Selbstmordversuche die der vollendeten Selbstmorde etwa um das Doppelte. Seit dem letzten Weltkrieg haben also in Deutschland so viel Menschen versucht, sich das Leben zu nehmen, wie die Städte Frankfurt oder Stuttgart oder Rotterdam Einwohner zählen.

Kein Wunder, daß Seelsorger und Ärzte angesichts dieser wachsenden Not auf Abhilfe sinnen. So ist ein neuer Zweig menschlichen Helfens entstanden: Vor zehn Jahren gründete Dr. E. Ringel, Oberarzt an der psychiatrischen Universitätsklinik von Prof. Hoff in Wien, die erste planmäßige Lebensmüdenbetreuung in Europa. Der fürsorgerliche Teil der Arbeit liegt in den Händen der Caritas. Während je-

doch in Wien ständig 20 Betten für klinisch psychiatrische Behandlung von Lebensmüden freigehalten werden können, zwingt die außerordentliche Bettennot in Berlin bei der großen Zahl der ratsuchenden Verzweifelten vorwiegend zu ambulanter Behandlung.

Nach dem Vorbild eines Londoner und eines schwedischen Pfarrers wurde am 5. Oktober 1956 in Berlin die Telefonnummer 320155 als Telefonseelsorge für Lebensmüde bekanntgegeben. Rund 20 Mitarbeiter, darunter Angehörige aller Fakultäten, versuchen von dieser Zentrale aus, heute einem Büro mit 5 Räumen, in täglich 100stündigem Dienst telefonisch und persönlich die Ratsuchenden und Verzweifelten zu betreuen und die Schwerstkranken ärztlicher und psychotherapeutischer Behandlung zuzuführen.

Welche Erfahrungen hat man mit dieser Einrichtung gemacht? In den ersten 1½ Jahren wurden die Nummern der Berliner Lebensmüdenbetreuung etwa 15000 mal gewählt. Im ganzen suchten rund 4000 Menschen Rat. Bisher wurden die ersten 2724 Fälle ausgewertet. Danach ergibt sich folgendes Bild: durchschnittlich sind es 40% männliche und 60% weibliche Ratsuchende. Die Anliegen haben sich z. T. gewandelt. Kamen in den ersten 3 Monaten 37% in Geldnöten, so sank ihre Zahl später ständig ab bis auf 13%, dieselbe Ziffer, die in der amtlichen Statistik als Motiv für den Selbstmord erscheint. Die zahlenmäßig stärkste Gruppe stellen die Ehekonflikte mit 25% bis 35%. Hinzu kommen 10% Liebeskonflikte.

Die weiteren Gruppen verteilen sich wie folgt: Familienschwierigkeiten 8,1%, Schwierigkeiten mit Kindern 7,6%. Die Süchtigen umfassen 8,6% (davon entfallen auf Alkoholiker 6%, auf Morphinisten 1,3%, Nikotinsüchtige 0,3%, Spielsüchtige 0,6%). Eine große Sammelgruppe von 34% werden angegeben als meist einsame Menschen, die in den verschiedensten Bedrängnissen eine Aussprache suchten. Die Menschen, die sich meldeten, standen zu einem Drittel in unmittelbarer Selbstmordgefahr, 10–14% kamen nach einem Selbstmordversuch.

Was den Erfolg der Arbeit angeht, so hat die Erfahrung in Berlin den schon in Wien erbrachten Nachweis voll bestätigt: Selbstmordprophylaxe ist möglich. So gelang es, um nur ein Beispiel zu nennen, zu Weihnachten 1956 durch intensive Betreuung, die Kurvenspitze der Selbstmorde, die sonst zu Weihnachten durchschnittlich bei 30 lag, auf 3 Selbstmorde zu senken. In der Regel kann die Selbstmordgefahr vorher erkannt und die Ausführung damit verhütet werden. Menschliche und seelsorgerische Betreuung müssen sich dabei mit der ärztlichen verbinden. Dazu gehören regelmäßige gesellschaftliche Veranstaltungen, Gottesdienste, Bibel- und Fürbittstunden, gelegentlich die Aufnahme des Verzweifelten in die eigene Familie, Patenschaften, die echte Wärme einer menschlichen Zuwendung, die den Geist der Gemeinschaft unter allen Mitarbeitern weiterträgt; alle diese starken, wissenschaftlich nicht faßbaren Faktoren der „Atmosphäre" bilden ein wichtiges Element der Lebensmüdenbetreuung. Menschliche Wärme, seelsorgerliche Glaubenskraft und ärztliche Nüchternheit widersprechen dabei einander nicht, sondern müssen bei allem Streben nach klarer Grenzziehung der Bereiche zusammenwirken zu einer Arbeitsgemeinschaft wirksamen Helfens.

Das Schicksal der sozialistischen Parteien in den Ostblockstaaten

Wenn auch die sozialistischen Parteien und die Kommunisten den gleichen geistigen Ursprung haben, so besteht doch seit dem 2. Parteitag der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Rußlands, der 1903 in London stattfand, eine tiefe Kluft zwischen ihnen. Dieser Gegensatz hat in sämtlichen Ostblockstaaten zur Ausschaltung und Vernichtung der Sozialisten geführt.

Die Methoden der Kommunisten sind dabei überall die gleichen. Sie vergrößern

von außen her den Gegensatz zwischen dem rechten und linken Flügel der Sozialisten. Dieser ist meist entweder aus opportunistischen Gründen, oder weil er tatsächlich an den ehrlichen Willen der Kommunisten glaubt, für eine Zusammenarbeit mit diesen bereit. Sobald dies geschehen ist, isolieren sie die Anhänger des rechten Flügels, lassen sie verhaften und hinrichten, wenn es diesen nicht vorher gelungen ist, ins Ausland zu fliehen. Der linke Flügel wird dann in die entstandene Einheitspartei übernommen, nach einiger Zeit jedoch ebenfalls ausgeschaltet und liquidiert. Dreier Machtmittel bedienen sich dabei die Kommunisten: 1. der Sicherheitspolizei, die sie in allen „befreiten" Ländern sofort in die Hand nehmen, 2. der Presse und der übrigen Nachrichtenmittel, 3. der Macht der Sowjetunion und der geschlossenen Organisation der kommunistischen Partei. So sind die Kommunisten in sämtlichen Ländern hinter dem Eisernen Vorhang vorangegangen, in der Sowjetzone, in der Tschechoslowakei, in Ungarn, Bulgarien und Rumänien und auch in Polen.

Obwohl die Polnische Sozialistische Partei seit dem Staatsstreich Pilsudskis in bedrängter Lage war, konnte sie doch 1939 die Mehrzahl der gewerkschaftlich organisierten Arbeiter zu ihren Mitgliedern zählen. Als die Sowjets 1939 Ostpolen besetzten, schickten sie viele dieser Arbeiter in Zwangsarbeitslager nach Sibirien. Im westlichen, von den Deutschen besetzten Teil des Landes organisierten die Sozialisten eine Untergrundbewegung, die sogenannte WRN, deren Führer Kasimir Puzak und Zygmunt Zulawski waren. Diese arbeitete mit der polnischen Exilregierung in London zusammen. Das war für die Sowjets bei der „Befreiung" des Landes Grund genug, daß sie die alte sozialistische Partei nicht mehr zuließen, sondern eine neue unter dem gleichen Namen gründeten, deren Führer jedoch ein 1943 zu den Kommunisten übergegangener Sozialist namens Osubka-Morawski wurde. Dieser trat zusammen mit Cyrankiewicz in die von dem Kommunisten Bierut geführte, ganz von Moskau abhängige Regierung in Lublin ein. Die sozialistischen Führer Puzak und Pajdak wurden verhaftet, obwohl man ihnen freies Geleit zugesichert hatte, und in Moskau zu Gefängnisstrafen verurteilt.

Da jedoch die alte sozialistische Partei immer noch einen großen Einfluß ausübte, so hielten es die Kommunisten für richtig, einzelne der alten Führer in die neue Partei aufzunehmen. Das bekam ihnen freilich schlecht. In den Betriebsratswahlen von 1946 gelang es den Sozialisten, die eine Einheitsliste mit den Kommunisten abgelehnt hatten, in 63 Betrieben und Gruben 64% der Stimmen gegen nur 21% der Kommunisten zu gewinnen. Zwischen Juni und November 1946 wurden jedoch die sogenannten „Rechtsleute" verhaftet, und Cyrankiewicz unterzeichnete die Abmachungen für eine Einheitsliste. Seither ist die sozialistische Partei aus dem politischen Bild Polens verschwunden. Sodann gingen die Kommunisten daran, diejenigen Sozialisten, die ihnen die sozialistische Partei in die Hände gespielt hatten, auszuschalten. Im Dezember wurde die 1945 gegründete Sozialistische Partei formell aufgelöst, und man gründete die Polnische Einheitsarbeiterpartei, in deren Komitee die Kommunisten 8 von 11 Sitzen hatten.

Ähnlich gingen die Kommunisten in der Tschechoslowakei voran, wo Fierlinger die sozialistische Partei in die kommunistische überführte. Dort hatten zunächst im Mai 1946 die Kommunisten 38% der Stimmen erhalten, die Sozialisten nur 12,8%. Im Lauf des Jahres 1947 drehte sich jedoch das Blatt zuungunsten der Kommunisten. Als Fierlinger ohne Wissen seiner Partei einen Pakt mit den Kommunisten schloß, wurde er als Vorsitzender vom Parteikongreß in Brünn abgesetzt. Aber schon im Februar 1948 erfolgt der Staatsstreich der Kommunisten, und am 27. Juni wurde die Fusion der beiden Parteien bekanntgegeben.

Nicht anders war es in Ungarn, in Rumänien und Bulgarien. Keine einzige der sozialistischen Parteien konnte den Gewaltmaßnahmen der Kommunisten widerstehen, und es ist nicht zu erwarten, daß es in Zukunft geschehen könnte.

Otto von Freising

Bischof und Geschichtsschreiber

Vor 800 Jahren, am 22. September 1158, ist Bischof Otto von Freising fern seiner Diözese gestorben. Er befand sich auf dem Wege zum Generalkapitel der Zisterzienser nach Cîteaux, mußte aber wegen Erkrankung in Morimund, wo er vor drei Jahrzehnten als Mönch eingetreten war, Halt machen, um dort seine irdischen Tage zu beschließen. In seiner Abteikirche fand er die letzte Ruhestätte. Bis in die jüngste Zeit herein war Otto von Freising eigentlich nur den Geschichtsbeflissenen ein Begriff als Verfasser einer Weltchronik und eines Werkes über die Taten Friedrich Barbarossas; lange hat es gedauert, bis man die Bedeutung dieses tätigen Bischofs, der Geschichte machte, schrieb und deutete, voll erkannte.

Als Diözesanherr nimmt Otto von Freising einen markanten Platz in der langen Reihe ein, die mit Korbinian begann; er machte Freising vollends zu einem zweiten Brennpunkt neben Regensburg, der alten metropolis Bavariae. Kurz nach dem Regierungsantritt König Konrads III., um 1138, wurde der eben in Morimund zum Abt gewählte Otto zum Bischof von Freising erhoben. Seit seinem Amtsantritt ist er die ideale Gestalt eines Reichsbischofs in der seit dem 10. Jahrhundert üblichen Verklammerung: als Seelenhirte seiner Diözese sowie als Reichsfürst und Lehensträger des Königs, – d. h. als Territorialherr und Diener der Kirche. Und er nahm den Doppelinhalt seiner Stellung wahrhaft ernst; stets handelte er aus dem Bewußtsein, daß seine bayerische Diözese ein Teil des großen Reiches sei; er empfand sich hineingestellt in die allgemeine Politik, in das Geistesleben, die religiöse Erneuerung, die auch Bayern stark berührte. Alle andern Belange, besonders die familiärer Art, schob er fast rücksichtslos beiseite. Und hier stand Otto vor überaus delikaten Situationen, zumal sich verwandtschaftliche und politische Interessen keineswegs deckten. So z. B. als Konrad III. 1139 den allzu mächtig gewordenen Welfen Herzog Heinrich den Stolzen absetzte und das bayerische Herzogtum dem Bruder des Freisinger Bischofs, dem Babenberger Leopold IV., nach dessen Tode 1142 dann dem andern Bruder Heinrich Jasomirgott übertrug. Otto war es schmerzlich, daß dadurch Bayern in viele Kriegswirren verstrickt wurde. All das Ungemach, über das er bitter klagt, soll nicht ausführlich geschildert werden; der Satz aber, mit dem er gleich zu Beginn die herzogliche Gewaltausübung Leopolds IV. beschreibt, ist kennzeichnend für seine Haltung: „Und seitdem ist über unser Land viel Unglück hereingebrochen." Es muß einen berühren, mit welch starker Zurückhaltung, ja harter Kritik Otto zu seinen leiblichen Brüdern als Herzogen stand. Sein einziges Ziel war, Garant der Ordnung, Wahrer des Friedens, Mann des Vermittelns und Ausgleichens zu sein; pax und justitia, Friede und Gerechtigkeit, waren die Ordnungsprinzipien seines politischen Denkens, deren Realisierung in seiner Diözese, im Herzogtum und im Reich er anstrebte.

Weil das Erbe, das Otto in der Diözese antrat, nicht allzu erfreulich war, wollte er zuvörderst in melius mutare, zum Bessern wenden. Die unbeirrbare Durchführung der Planungen hat etwas Imponierendes. Gleich in den ersten bischöflichen Jahren begann Otto mit der inneren Aufbauarbeit, die einmal in der innerreligiösen Erneuerung, sodann in einer umfassenden Reorganisation der Klerikerbildung bestand. Systematisch erfüllte er alte Freisinger bischöfliche Eigenklöster mit neuem In-

halt und Ziel, indem er die Augustinerchorherren sowie den noch jungen Orden der Prämonstratenser damit betraute; es seien nur genannt Schäftlarn, Schlehdorf, Schliersee. Wo Reform not tat, griff er ein. Vielleicht war es eine seiner ersten Regierungshandlungen überhaupt, daß er um der klösterlichen Disziplin willen in dem schon von Korbinian errichteten Kloster Weihenstephan 1138 Sigmar als neuen Abt einsetzte. Otto selbst gründete 1141 das Prämonstratenserkloster Neustift bei Freising. Daß er seine eigenen Ordensgenossen bei der Neuordnung nicht holte, obwohl er auch als Bischof den Habit des Zisterziensers nicht ablegte, mag auffallen. Wichtiger aber ist, daß es Otto von Anfang an um Intensivierung des religiös-geistigen Lebens seiner Diözese ging, wofür Voraussetzung ein tüchtiger Klerus mit gediegener Ausbildung war. Unter der sorgenden Wachsamkeit ihres Bischofs wurde die Freisinger Domschule, in deren Unterricht Otto die in Paris erworbenen neuen Wissenschaftserkenntnisse und -methoden, besonders den „neuen Aristoteles", einführte, zu einem geistigen Zentrum ersten Ranges.

Diese Aufbauarbeit vollzog sich freilich nicht in beschaulicher Gemächlichkeit, sondern angesichts vieler Störungen im Innern und Äußern. Dabei ging es keineswegs nur um mehr oder minder belanglose Auseinandersetzungen wegen territorialer Kleinfragen, wenngleich sie Otto bis in die letzten Lebensjahre besorgt machten. So bereiteten ihm die Wittelsbacher, die die Schirmvogtei über die Diözese und damit die Jurisdiktion über die Freisinger Ministerialen ausübten, manchen Ärger. Aber wie auch immer, stets vertrat Otto würdevoll die Autorität des kirchlichen und staatlichen Amtes, – von Freising aus: wie für Korbinian ist es für ihn Heimat geworden, die er nur zu wichtigsten politischen und religiösen Missionen verlassen hat, am längsten während des 2. Kreuzzuges (1147/48), an dem er selbst als Heerführer teilnahm.

Das Leben und Wirken Ottos von Freising ist um so interessanter, als er nicht nur bewußt die politisch harte Zeit des Machtkampfes der deutschen Fürsten um die Krone miterlebte, sondern auch mitschaffender Vertreter bedeutsamster geistiger Entwicklungen des Abendlandes war. Fällt doch in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts u. a. der Beginn des Denksystems der scholastischen Methode, der deutsche Symbolismus mit seiner visionären Schau des Seins, die Stiftung und erste Blüte neuer Reformorden. Aus diesen geistigen Wurzeln, verbunden mit der praktischen Erfahrung und Lebensklugheit des geistlichen Staatsmannes, ist auf bayerischem Boden ein Geschichtswerk von christlich-universaler Auffassung erwachsen, das Otto von Freising als einen der hervorragendsten Geschichtsschreiber des Mittelalters fortleben läßt.

Er schrieb keine gewöhnliche Chronik, verstanden als aneinanderreihende Tatsachenerzählung; ihm ging es um Erklärung des tieferen Sinn-Zusammenhangs der geschichtlichen Entfaltung, um das Aufspüren der im Zeitlichen wirksamen ewigen Gesetze. Aus der schmerzlichen Erkenntnis des Wandels aller irdischen Dinge, wie der politischen Macht, staatlicher Gemeinschaften, – auf der Suche nach letzten, über der mutabilitas rerum (Wandelbarkeit der Dinge) dauerhaften Grundsätzen findet Otto den Schlüssel zum Verständnis des Weltgeschehens in der Schau Augustins von den duae civitates (zwei Gewalten): den beiden, das Dasein tragenden geistig-religiösen Kräften Gut und Böse, die miteinander ringen, bis die Endzeit den Sieg der einen und den Untergang der anderen bringt. – Otto hat diese philosophische Grundvorstellung von historischer Sicht her umgedacht und weiterentwickelt. Auch für ihn ruht das welthistorische Geschehen nicht auf dem Individuum, sondern auf den Gemeinschaften des guten und bösen Prinzips; er baut seine Geschichtsphilosophie auf den hienieden unversöhnbar bleibenden Dualismus von Glaube-Unglaube, Christ-Antichrist, Überwelt-Welt, Frieden-Krieg auf. In-

des verfolgt Otto ein anderes Ziel als Augustinus: was bei dem Theologen mit der flackernden Geistesunruhe des Verteidigen-Müssens zu zerflattern scheint, ist bei dem mittelalterlichen Geschichtsschreiber in eine der historischen Entwicklung gerecht werdende Form gebracht. Während Augustinus eine Apologie schreibt, wobei der Wert der geschichtlichen Tatsachen vornehmlich in ihrer pädagogischen Wirkung liegt, denkt Otto als politisch sehender Historiker, für den die Ereignisse in sich selbst einen Sinn haben: sie dienen der visionären Schau des wahren Imperium christianum.

Otto begreift die civitas Dei (Stadt Gottes) nicht, wie Augustinus, ausschließlich als Idee einer auf Erden nicht zu verwirklichenden Gemeinschaft der nach dem Geist Lebenden; sondern, rückschauend von der Situation des 12. Jahrhunderts, erkennt Otto im gesamten weltgeschichtlichen Ablauf mehr oder minder ausgeprägte Ansätze zu ihrer Verwirklichung, insbesondere im romanum imperium christianum, das nach der alten Daniel-Prophetie zuletzt die Römer innehaben sollten, dessen Fortführung Otto aber durch die translatio imperii (Übertragung des Reiches) garantiert sieht. Die Tradition der Träger des Imperiums ist seit Konstantin bis auf die Gegenwart nicht abgerissen; die Franken und ihre Nachfolger sind die rechtmäßigen Inhaber des Kaisertums und haben damit die Verantwortung für die neue civitas Dei übernommen.

Mit strenger Folgerichtigkeit geht Otto der historia de duabus civitatibus durch die Abfolge der Geschlechter nach, indem er Höhe- und Wendepunkte in den jeweiligen Trägern des Imperiums herauskristallisiert. Die Idee von der civitas Dei scheint für ihn nur verwirklicht werden zu können in der Harmonie der höchsten Gewalten imperium und sacerdotium als Grundlage der Weltordnung. So wird die Betrachtung der Tragödie des Reichsgedankens im Investiturstreit von Schmerz erfüllt, ja stellenweise von apokalyptischer Wucht. Dieses Zerbrechen aller politisch-religiösen und sittlichen Ordnungen müßte für Otto das Ende seiner Ideologie bedeuten, wenn nicht gerade zur nämlichen Zeit durch den Kreuzzug und durch die Reform des Ordens- und Weltklerus eine neue Ära der civitas Dei sich ankündigte.

Man hat oft darauf hingewiesen, daß Otto von Freising als Geschichtsschreiber seiner Gegenwart an der Möglichkeit der Verwirklichung seiner civitas-Auffassung verzweifelt sei, daß er sich in das Unvermeidliche ihres Scheiterns mit einem tiefen Pessimismus gefügt habe. Jedoch hat er in seiner Schilderung der vieltausendjährigen Geschichte immer wieder dargetan, daß die civitas Dei selbst in Katastrophenzeiten, wenngleich im Verborgenen, weiterlebt. Wie vor der Geburt Christi profundissima nox (tiefstes Dunkel) herrschte bis zur Wiedererstehung einer neuen civitas Dei, wiederholt sich ein solches medium silentium (tiefes Schweigen) immer wieder in einem erregenden, geheimen Rhythmus, um zu einem neuen glanzvollen Aufleuchten der civitas Dei in einer anderen Verwirklichung zu führen; so bei der Ablösung der heidnischen Weltstadt durch das caput ecclesiae in der glorreichen Märtyrerzeit, so am Ende des antiken Roms und seiner Fortführung im fränkischen Reich, so auch in der tristen Periode von Heinrich IV. bis Konrad III., da das Mönchtum die Idee vor dem Untergang bewahrte. Und im Regierungsantritt Friedrich Barbarossas werden schließlich wieder frühlingshafte Hoffnungen gegeben.

Ottos Pessimismus über den rotatus mundi, den Wandel der Welt, über die Vergänglichkeit des unvollkommenen imperium christianum wird überstrahlt von einem unbeugsamen Glauben an die Wahr-Werdung des Guten: bewegender Ausdruck echt christlicher Geisteshaltung. Otto ist sich klar über die Gewalt der Idee, die zwar keine unmittelbar faßbare Kraft hat, die aber den großen Zusammenhang von Einst, Heute und Morgen garantiert. Dies deutlich zu machen, war Ottos innerstes Anliegen aus

der Erkenntnis, daß selbst glanzvolle Realpolitik ohne tragende Idee auf die Dauer nicht fruchtbar und von Bestand sein kann. Johannes Spörl

Dichterbriefe

Die Literaturwissenschaft hatte sich um die Jahrhundertwende zu viel von der Erforschung der persönlichen Lebensumstände eines Dichters für das Verständnis seiner Kunst versprochen. Man sah die Dichtungen zu sehr als Zeugnisse seiner Biographie, als Ergebnis äußerer Einwirkungen und Erlebnisse. Auch das entgegengesetzte Extrem, Dichtung nur in sich zu betrachten, losgelöst von ihrem Urheber, der Gegenschlag der Ästhetik gegen eine naturwissenschaftliche Auffassung, gehört mittlerweile der Vergangenheit an. Einflüsse und Erlebnisse haben ihre Bedeutung. Man darf heute wieder, um die Dichter zu verstehen, in des Dichters Lande gehen.

Zu den gewichtigsten Urkunden für das Verständnis von Dichtungen gehören zweifellos die Briefe[1], wenigstens wenn man „den altmodischen Begriff vom Brief" für richtig hält, daß aus ihm „die naive Lust des ganz Augenblicklichen" (IV, 39) spricht. Allerdings sinkt der Wert eines Briefes, wenn er nicht nur an den Empfänger gerichtet ist, sondern im geheimen schon für die Veröffentlichung vorausgesehen und vorausbedacht ist. Rilke wird man weithin zu solchen Briefschreibern rechnen müssen. Er gerade macht aber auch auf eine andere Möglichkeit aufmerksam, die den Zeugniswert eines Briefes mindert. „Gerade in erregten und entscheidenden Fragen darf man sich brieflich nur in gewissen durchschnittlichen Momenten aussprechen, nicht in Extremen, auf die höchstens mündliche Antwort und unmittelbarer Einfluß eingehen kann" (VIII, 302). Deswegen pflegen auch die Herausgeber von Briefwechseln einzelne Stücke und Äußerungen auszuschließen und zu kürzen, wenn der Inhalt noch zu zeitnah und von Menschen und Ereignissen die Rede ist, die den Mitlebenden verletzen könnten. Hier wird ein größerer Abstand wenigstens im Leser jene Gelassenheit bewahren, die auch im unmutigen Wort den Kern von der Augenblickserregung zu unterscheiden weiß.

Der Brief läßt nicht nur die Person, sondern auch Zeit und geistige Welt seines Schreibers erkennen. Wer eine Reihe von Briefwechseln liest, wird die vielfältigen Strömungen eines Zeitabschnittes lebendig vor sich sehen. Besonders ergiebig ist dies bei den Briefen, die hier vorliegen. Ihre Schreiber lebten in den Jahren vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges und ahnten mehr oder weniger die kommende Katastrophe. Sie waren Zeugen und Handelnde in den Kämpfen von 1914–18, in den unheimlichen Jahren nach dem Frieden von Versailles und der Sintflut des zweiten Krieges. Dem Überzeitlichen zugewandt in ihrer Kunst und doch auch an die Zeit gebunden, durch sie eingegrenzt und ihr verfallen, erscheinen sie als Menschen größerer oder kleinerer Begabung. Der Leser gewinnt ein anschauliches Bild von den Mühen und Nöten der jüngsten Vergangenheit und von dem geistigen Rang der Briefschreiber.

Zunächst stellt man fest, daß sie alle

[1] I. *Hugo Ball*, Briefe 1911—1927 (315 S.) Einsiedeln 1957, Benzinger. DM 16,80. — II. *Knut Hamsun*, Briefe. Eingeleitet und hrsg. von Tore Hamsun (416 S.) München 1957, A. Langen u. G. Müller. DM 19,80. — III. *Frank Thiess*, Das Menschenbild bei Knut Hamsun. (41 Seiten) München 1956, A. Langen und G. Müller. DM 4,80. — IV. *Hugo von Hofmannsthal* und *Rudolf Borchardt*, Briefwechsel. (340 S.) Frankfurt/Main 1954, S. Fischer. DM 13,50. — V. *Hugo von Hofmannsthal* und *Carl C. Burckhardt*, Briefwechsel. (340 S.) Frankfurt/Main 1956, S. Fischer. DM 6,80. — VI. *Josef Hofmiller*, Ausgewählte Briefe, hrsg. v. Hulda Hofmiller. (351 S.) Memmingen 1955, M. Dietrich. DM 13,80. — VII. *Franz Kafka*, Briefe an Milena. (287 Seiten) Frankfurt/Main 1952, S. Fischer. DM 15,—. — VIII. *Rainer Maria Rilke* et *Merline*, Correspondence 1920—1926. (614 Seiten) Zürich 1954, Niehaus. — IX. *Josef Weinheber*, Sämtliche Werke, Bd. 5, Briefe. (670 S.) Salzburg 1956, O. Müller. DM 17,50.

zu denjenigen gehören, die wie der Schillersche Poet erst dann erscheinen, nachdem die Teilung der Welt schon längst geschehen ist und alles seinen Herrn hatte. Sie alle klagen über drükkende Vermögensverhältnisse, zeitweise oder bis in ihre letzten Tage. Die Armut ist oft so drückend, daß sich ein früher Tod (Ball) oder Krankheit (Hamsun) einstellen. Einzelne Briefschreiber ergießen sich in den heftigsten Klagen, andere tragen die Not mit Würde und deuten sie nur an (IV, 63, 85, 90, 165, Hofmannsthal, Borchardt). Hamsun träumt sich in luxuriöse Wohnungen hinein (II, 52). Für Merline hat die Armut immer einen ein wenig trockenen Geschmack; aber es schmeckt doch wenigstens nach etwas (VIII, 517). Ball will sogar arm sein (I, 71ff.) und setzt seine äußeren Bedürfnisse auf ein Mindestmaß herab (I, 91). Dagegen streben Hamsun und Weinheber nach so viel Besitz, daß sie bequem leben können und der äußere Wohlstand und die gesicherte Lebensführung (Rilke) dem Rang entspricht, den sie sich als Dichter zuschreiben (III, 17f.; IX, 212 und öfters). Schon hier also scheiden sich die Geister.

Es ist gewiß auch nicht zu verwundern, daß fast alle hier betrachteten Dichter von ihrer labilen Gesundheit sprechen, die zuweilen überaus empfindlich ist, sei es gegen äußere Verhältnisse, sei es in ihrer inneren Lebensstimmung. Man möchte sich schon von vornherein denken, daß Menschen, die dem allgemeinen Eindruck eine höhere Bedeutung verleihen, außerordentlich wach sein müssen und daß sie nur um den Preis eines tieferen Erleidens zu künstlerischer Gestaltung finden. Das zeigt sich auch im Bereich des Körperlichen. So klagt Kafka über Schlaflosigkeit (VII, 30), Hofmannsthal mit aller Gelassenheit und Zurückhaltung über seine Schwäche. Hamsuns Sehnsucht nach Licht, seine „Lichttollheit" (II, 58) ist fast pathologisch, ähnlich wie die Unruhe, die Rilke von Ort zu Ort treibt. Dahin gehört auch das Schwankende bei Weinheber, was allerdings fast nur die Folge seiner Zügellosigkeit ist, die ihn mehrere Male zu Entziehungskuren in Sanatorien zwingt (IX, 205, 209, 409 u. ö.).

Die wirtschaftlichen Lebensverhältnisse, der körperliche Zustand, dessen Schwankungen jedoch durch Selbstzucht verringert werden können (VI, 123; IV, 12, 40 u. a.), und das Bemühen, in der Religion eine Hilfe zu innerer Heiterkeit und Geborgenheit zu suchen, gehören zu den Voraussetzungen der geistigen Existenz. Alle versuchen, sich von ihr Rechenschaft zu geben und über sich selbst klar zu werden. Auch im Bereich der Dichtung und für den Dichter gilt, daß das Sein, das Dasein, die menschliche Mitte, die Persönlichkeit das Entscheidende ist, entscheidender als das Werk (IV, 202; VI, 184, 312). Wir sind allerdings geneigt, demjenigen uns mehr zuzuneigen, der möglichst wenig, der arglos und bescheiden davon spricht. Mit Abstand ist es Weinheber, der sich eine Persönlichkeit nennt, der schließlich doch etwas sei, der größte lebende Dichter, auf den die Nation sehe, dessen Buch „Hier ist das Wort" einen Schlußpunkt darstelle nicht nur in Bezug auf sein Schaffen, sondern auf das abendländische Wesen überhaupt (IX, 615 usw. usw.). Selbst Rilke, der sich bei der Wahl zwischen dem geliebten Menschen und seiner Arbeit egoistisch von persönlichen Bindungen befreit, die Dienstbereitschaft anderer selbstverständlich hinnimmt und die schmerzlichen und stillen Anrufe mit unechten und gestellten Worten abwehrt, ist eine Welt von der Haltung Weinhebers entfernt. Dieser glaubt allen Ernstes etwas Großes zu sagen, wenn er sich eine Art Karl May der Lyrik (IX, 279) nennt, der sich auf seine 1000, 1500, 1700 Gedichte beruft (IX, 66, 99, 108 usw.), neben dem alle anderen Lyriker nur Teilerscheinungen seien, während er alles gesagt habe (IX, 395), der sich zu den Denkern im Nebenberuf, zu den Philosophen zählt (IX, 228, 287), dessen Sache ihm vielleicht einen Rang über das gewöhnlich Menschliche hinaus gebe (IX, 483).

Weinheber ist eine Ausnahme, die man vergißt, wenn man sich zu Hofmannsthal, Borchardt, Kafka, Hamsun und Ball wendet, die gewiß auch nicht ohne Selbstbewußtsein von sich sprechen, aber bescheiden, zurückhaltend sich mehr in Verantwortung prüfen, um sich zu besinnen, nicht aber, um sich unter den Mitdichtern einzustufen.

Wenn sie von ihren Gefährten und Mitstreitern um den Lorbeer sprechen, können auch sie scharfe Kritik üben. Ball, der Erfinder des Dadaismus, trennt sich von seinen Freunden, als ihre Art Manier wird; George, Rilke, Borchardt usw. werden in ihrer Art sehr genau beurteilt. Im Kreis um Hofmannsthal sind Urteile gefällt worden, die vor der modischen Berühmtheit mancher Autoren, vor aller wissenschaftlichen Prüfung und vor dem Gericht der Zeit alles enthalten, was von ihnen zu sagen ist.

Es sei allein ein Wort Burckhardts über Rilke angeführt: Er sei sehr zeitgemäß, halb immer im Abschied-nehmen begriffen, Gestriges, Wehmütiges, Vergilbtes besingend. Ein starker Wille zum Gestalten nicht immer starker Impressionen sei in ihm tätig. Das Blut, das durch seine Gestalten und Gebilde fließt, sei manchmal etwas künstlich blau gefärbt. Er werde den Nichtdeutschen, vor allem den Frauen viel zu sagen haben und starke Sympathien und Enthusiasmus wecken. Mit einem bestimmten Liebreiz, sich reimenden Genitiven und Participien, und dem van-Dyk-artig eleganten Ton würden allerdings die jungen Deutschen der nächsten dreißig Jahre sehr irrtümliche Spiele treiben; viel angenommener Rilketon sei dazu bestimmt, furchtbar falsch, furchtbar daneben, nachgepfiffen zu werden. Aber die wirkliche Gefahr nahe erst dann, wenn Universitätsprofessoren es versuchen werden, ewige Weisheiten bei ihm auszugraben. Trotzdem sei die Affektstärke der Ablehnung, die er erfährt, auch ein Element der fatalen Neigung zum Übertreiben ... ohne richtiges Auswägen. Rilke habe eine freundliche Gegenwart, er sei ein wunderbarer Erzähler und er habe ein unvergeßliches Lachen ... (V, 47f.). Rilke selbst erweist sich ebenfalls als guter Beobachter, z. B. in seiner Ahnung vom Heraufkommen der abstrakten Kunst (VIII, 229).

Die Urteile über die Mitdichter der Zeit sind auch immer Urteile über die Urteilenden selbst und ihre eigene Auffassung der Kunst. Dabei ist es bemerkenswert zu sehen, wie sie sich bemühen gerecht zu sein und wie sie andere nicht an sich selbst als an dem absoluten Maßstab messen. Wo dies aber, wie meist bei Weinheber, geschieht, verliert das Urteil an Gewicht und enthüllt die eigene Begrenztheit und Schwäche. Es soll auch gesagt werden, daß Hofmannsthal den vorsichtigsten, gütigsten und verstehendsten Ausdruck sucht und findet und sich hier als der größte seiner Mitlebenden erweist (vgl. V, 98).

Alle Dichter stimmen darin überein, daß die Dichtkunst auf dem Unbewußten aufruht und die schöpferische Tätigkeit Eingebung ist. Der Dichter gehorcht dem inneren Antrieb, der allerdings auf verschiedene Ziele gerichtet ist. Bei Ball ist es das Kindlich-Ursprüngliche, die Idee der absoluten Vereinfachung, angemessen den primitiven Abenteuern der Zeit, und die Abkehr von der bösartigen Intelligenz (I, 66, 109). Hamsun interessiert die Poesie der Nerven, die Brüchigkeit des Denkens, vage, mimosenhafte Gefühle, in einem Wort, Gemütsbewegungen (II, 45). So wird er der große Psychologe gebrochener Existenzen, die er nicht aus dem Leben nimmt, sondern aus seiner großartigen, freilich pessimistischen Phantasie erzeugt (II, 85, 88, 149; III, 22, 367, 387). Kafka sieht das Verschlagene, Verworrene, Ziellose des Daseins, von dem sein Briefstil genau wie seine Werke geformt sind. So bewegt er sich auf der Nachtseite des Lebens. Nur der kann seine Leistung „die wohl größte religiöse Dichtung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ nennen[2], der ohne

[2] *Friedrich Heer*, Sprechen wir von der Wirklichkeit. (255 Seiten) Nürnberg 1955, Glock und Lutz.

weiteres aus der Tiefe der Nacht auf die Helle des Tages schließen möchte.

Bei andern Dichtern wird das Unterbewußte, Biologisch-Vitale, das in der zerstörerischen Lehre Freuds seinen wissenschaftlichen Ausdruck fand (V, 160ff.), in den Geist hineingenommen und durch ihn überwunden. Schon die abstrakte Form der Duineser Elegien, die im Bergwerk geistiger Arbeit schließlich entstehen, nähern sich dieser Kunst. Ball flieht die Zeit, um am Ort der höchsten Wirklichkeit, weit vom Unwirklichen und Scheinhaften, dem Geist zu dienen, wie H. Hesse von ihm sagte (I, 13). Stille, um in sich hineinhorchen zu können und den Zuspruch des eigenen Ichs zu finden, sucht der die Dichter ergründende Hofmiller (VI, 129). Hofmannsthal schätzt an Borchardt die geistige Kraft, nicht die rednerisch-pathetische, die „merkwürdig genug" ist, sondern die kostbarere, die formt und klar zusammenhält. Dieser Geist ist besonders rein und unzweideutig in seiner Freiheit bei Hofmannsthal vorhanden, wenn er auch aus dem Halbdunkel des produktiven Instinkts hervorgeht (IV, 178f.).

Auch Weinheber bekennt sich zu den Führungen von drüben und den urgründigen Voraussetzungen seiner Kunst (IX, 394, 468). Insofern ist er Dichter; doch zweifelt er selbst in einzelnen Stunden an seinem Dichtertum, nicht nur wenn er niedergeschlagen durch die anfängliche Nichtanerkennung (IX, 44f.) oder die Folgen seines körperlichen Zustandes (IX, 465, 483) sein Leben für verfehlt erklärt, sondern auch wenn er zu erkennen glaubt, daß er mehr Sprachkünstler ist als Dichter (IX, 221, 450). In der Tat erweisen die Briefe eine tiefe Zwiespältigkeit Weinhebers. Je nach Zeit und Stimmung finden wir bei ihm entgegengesetzte Auffassungen von seiner Kunst. Einmal nennt er sich den leidenschaftlichsten Rationalisten des Formalen (IX, 237), dann berichtet er so von seinen einzelnen Büchern, daß wir auf ein bewußtes Stoffdenken durch genaue Vorplanung schließen müssen. Weinheber muß z. B. unbedingt ein Fußballergedicht schreiben, weil dies noch fehlt (IX, 297), oder verarbeitet viel Brauchtum in seine Gedichte ein (IX, 226). Er plant einen Zyklus „Die deutschen Tugenden im Kriege" (IX, 362). Dies scheint darin gegründet zu sein, daß ein formal hochbegabter Mensch, der sich mit großer Zähigkeit aus den Niederungen eines schwer ertragenen Waisenknabenlebens und des Brauknechtdaseins (IX, 23) herausgearbeitet hatte, zeitlebens davon verfolgt war, auf der Schattenseite der Welt zu leben. Der anfängliche Mißerfolg trotz ehrgeizigster Bemühungen tat das Seinige dazu, um sein Selbstbewußtsein krankhaft zu steigern und die ganze Umwelt als ihm feindlich betrachten zu lassen (IX, 29 und öfters). Als er schließlich Anerkennung fand, überschlug sich die Überzeugung von sich selbst: alle Mitdichter verkleinerte er, sich selbst rühmte er wegen seiner Bildung, unter der er Buchwissen verstand, und seiner Fähigkeiten, die er durch Übung außerordentlich steigerte in allem, was wir poetische Technik nennen können. Hinzukam die Verbindung von Volksnähe und heroischem Pessimismus, die er aber nicht als Zwiespalt empfand, sondern als allseitige Sprachmächtigkeit. Das anfängliche Gefühl für die Gefahr und die Unechtheit seines heroischen Pathos (IX, 39) verlor sich bis auf kurze Augenblicke, in denen er das Unzureichende seines Wesens empfand, was er dann durch noch größere Übersteigerung wettzumachen suchte. Man hat ihn darum mit dem auf menschlichem und politischem Gebiet gleich unglücklichen und Unglück säenden Adolf Hitler verglichen, dem er sich bedingungslos verschrieb und bei dessen Untergang auch er seinem Leben ein Ende machte. Doch sei nicht vergessen, daß er sich einmal wenigstens für einen Mitdichter, Wilhelm Franke, einsetzte und auf die Hälfte des Raumes, den ihm eine Anthologie zuweisen wollte, zu dessen Gunsten verzichtete (IX, 208).

Selbstverständlich ist in den Briefen oft die Rede von der handwerklichen

Bemühung und den formalen Fragen, die die Dichtung aufwirft. Kostbare Einsichten werden hier mitgeteilt über den Wert und die verschiedene Bedeutung der dichterischen Genera (z. B. II, 178 f.; V, 110), die Bewegung und den Klang des Wortkörpers (VII, 48 f.), den Reim (VIII, 272) usw. Dabei bemerken wir, daß bei den einsichtigeren Dichtern das rein Ästhetische durchaus in Verbindung mit dem Sittlichen gesehen wird (IV, 130; V, 33 u. a.). Die Dichter sehen sich auch als Künstler im Dienst der Menschheit, der sie das im Gemüt gereinigte Wirkliche vor Augen führen müssen (V, 104).

Die Briefe gewähren auch ein Urteil darüber, welche Wirklichkeit die Dichter gestalten wollen. Schon Friedrich Schlegel stellte 1797 in seinem Versuch über das Studium der griechischen Poesie hier zwei Richtungen fest[3]. Dichter wie Hamsun und Kafka sehen es als ihre Aufgabe an, das Individuelle und Charakteristische mit dem Aufgebot aller ihrer intuitiven Psychologie darzustellen, den heutigen Menschen mit all seinen Gebrochenheiten, der unserer Teilnahme sicher ist. Dagegen stellen sich Hofmannsthal, Borchardt u. a. die Aufgabe, die in das Körperhafte eingesenkte und mit ihr vermählte geistige Wirklichkeit, das Elementarische und das Glück der souveränen sittlichen Natur (IV, 55 f.) zu erfassen. Wir können ihr nur mit Ehrfurcht nahen. Anderseits soll es auch geschehen mit „etwas von geistiger élegance, ein bißchen leicht auch – und das Ernste so, wie es in der Existenz da ist: mit dem Leichten und dem Zarten und dem Mildigen sich mischend, und nichts von der gräßlichen sterilen Aufgeregtheit und zugleich Dumpfheit, von der alles erfüllt ist, was diese langweiligen neuropathischen Orang-Utangs, unsere Collegen, von sich geben" (IV, 161). Während jene Dichtung zeitgebunden bleibt, wissen sich diese Dichter geheim mit den Geistern der Vorwelt verbunden und den Geistern, die nach uns an den Tag kommen – „was sollen mir Klagen über Epoche, Epochen waren mir immer fürchterlich, wir aber sind da, um das Unsere zu tun, und um es mit Entzükken zu tun" (IV, 174). Ihre Dichtung ist darum auch nicht von der Angst (VII, 67 usw.) und vom Pessimismus getragen. Sie erleben die Wirklichkeit ihrer Zeit als erhabene Situation. „Denn sie scheidet das Korn vom Kaff wie auf der Worfschaufel und stellt die wenigen, denen es angeboren ist, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, auf ihren schmalen stillen Platz unzweideutig zusammen" (IV, 176). Dennoch fühlen auch sie sich „einem unheimlichen Beruf verfallen, in einer unheimlichen Zeit, und es ist kein Wunder, daß wir einander von Zeit zu Zeit wechselweise zu Gespenstern werden" (IV, 203).

Dichter zu sein ist nicht leicht. Hofmannsthal z. B. wird sich dessen bei seiner Arbeit am Turm bewußt: „Es handelt sich bei diesem Stück immer darum, daß ein Vorderes, Greifbares da ist, eine Action, faßlicher concreter Art – und zugleich, daß hinter dieser sich ein Höheres, Geistiges, Allgemeines, schwer Sagbares, gleichermaßen von Schritt zu Schritt enthülle und beglaubige – auch dieses *gestaltet*, nicht rational wahrnehmbar, aber mit der Phantasie" (V, 139). Das geschieht selbst im Lustspiel, ganz von der Oberfläche her und in der scheinbar dümmsten und nichtigsten Verknüpfung (V, 210). Hier genügt nicht der Humanismus (V, 225); hier ist der Ort auch der Religion, für Hofmannsthal die katholische Kirche, die das heitere Gleichgewicht der Seele sucht und liebt (V, 218).

Diese Dichter setzen sich „dem Schneiderhandwerk einer gewissen, im Grunde sinnlos erzählenden Literatur entgegen und vertreten das Überzeitliche der Poesie" (V, 207). So ringen sie schon um das, was man in der Gegenwart „die neue Wirklichkeit" nennt.

Hubert Becher SJ

[3] *J. Minor,* Friedrich Schlegel 1794 bis 1802. Seine prosaischen Jugendschriften, Wien 1882, I 87—95, abgedruckt in Friedrich Schlegel: Kritische Schriften, München 1956, Hanser, 113—123.

BESPRECHUNGEN

Philosophie und Psychologie

Mitterer, Albert: Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. (346 S.) Wien-Freiburg 1956, Herder. Br. DM 27,50.

Der erste und sehr ausführliche Hauptteil des Werks zeigt, daß Augustinus eine eigentliche Entwicklung für die Organismen annahm. Ihr Wachstum geht nach ihm aus einer eigenen inneren Ursache vor sich, der ratio seminalis oder vis seminalis. Die äußeren Bedingungen haben dieser gegenüber nur Betreuungscharakter, so wie der Landmann durch seine Tätigkeit das Wachstum der Pflanzen wohl fördert oder gar ermöglicht, aber nicht eigentlich verursacht. Dieser Entwicklungsgedanke blieb allerdings auf die einzelnen Pflanzen und Tiere beschränkt. Die Arten dachte sich Augustinus als unveränderlich und von Gott am Anfang als Anlage in die Elemente gelegt, aus denen sie dann entstanden, wenn die äußeren Bedingungen dafür günstig wurden. Diese zeitlich sich verändernde Welt ist die Nachwelt, die er der Urwelt gegenüberstellt, die Gott in einem einzigen Augenblick geschaffen hat, den Urstoff und die ihn gestaltenden Formen als Nachahmung der innergöttlichen Ideen. Die Darstellung hat sich so zu einer Beschreibung des Weltbilds Augustins ausgeweitet. Ein zweiter Teil stellt dieses den Anschauungen des heiligen Thomas gegenüber. Dieser denkt in andern Kategorien als jener. Er kennt keine Entwicklung; ja, er lehnt sie ausdrücklich ab. Die Aussagen Augustins werden von ihm, den Gepflogenheiten seiner Zeit entsprechend, im Sinn des eigenen Systems umgedeutet. Im dritten Teil wird die augustinische Entwicklungslehre mit der heutigen verglichen und gezeigt, daß sie ihr näherstehe als die Auffassung des heiligen Thomas und sich unseren Erkenntnissen entsprechend ausweiten ließe. Man kann allerdings über die Nützlichkeit einer solchen Ausweitung im Zweifel sein und sich fragen, ob es nicht besser wäre, wie Aristoteles und Augustinus es mit den Kenntnissen ihrer Zeit getan haben, die Feststellungen der heutigen Naturwissenschaft philosophisch selbständig zu durchdenken mit Hilfe der echten Seinsprinzipien, die in sich und unabhängig von früheren Naturphilosophien einsichtig sind und nicht auf scheinbaren oder ungenügend erkannten oder falsch ausgelegten Tatsachen beruhen, so daß sie tatsächlich nichts anderes darstellen als Vergegenständlichungen der Kategorien der Herstellung von Kulturdingen durch den Menschen, die man in die Natur hineinprojiziert. Das Werk ist auf jeden Fall geeignet, zum Nachdenken über die Ursächlichkeit zu veranlassen, die für jede Seinsschicht eine eigene, den andern nur analoge ist, so daß man sie nicht einfach von einer auf die andere übertragen darf. A. Brunner SJ

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen Bd. I. (768 S.) München 1957, R. Piper. Ln. DM 38,—.

In einer Reihe von Bänden sollen die maßgebenden Philosophen behandelt werden. Der vorliegende erste Band umfaßt nach einer Einleitung über die Größe, ihr Wesen und die Methode ihrer Erkenntnis: 1. Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. 2. Die fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant. 3. Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna.

Im ersten Teil werden die Großen behandelt, die ohne Philosophen gewesen zu sein, die Philosophie doch aufs tiefste beeinflußt haben. Das hier gezeichnete Bild Jesu ist das der liberalen protestantischen Theologie. Unter den eigentlichen Philosophen geht die ganze Sympathie des Verf. auf Kant. Das zeigt schon der Umfang des ihm gewidmeten Kapitels. An zweiter Stelle steht Spinoza. Zu Augustinus kommt J. in kein rechtes Verhältnis. Der Grund ist dessen Kirchlichkeit. Gegen alles, was Kirche ist, ist J. schon von seinem Elternhaus her eingenommen (vgl. seine „Philosophische Autobiographie" im Sammelband „Karl Jaspers", hrsg. A. Schilpp, Stuttgart 1957, W. Kohlhammer). So sagt er: Augustin „kannte noch nicht das Unheil, das die Kirche als Institution der Macht und Politik in die Welt gebracht hat, kontinuierlicher, raffinierter, konsequenter und erbarmungsloser als die andern Weltmächte vergänglicheren Charakters" (394), und: „Es ist eine unheimliche Atmosphäre der hochmütigen Demut, der sinnlichen Askese, der ständigen Verschleierungen und Umkehrungen, die durch die christlichen Gehalte wie durch keine andern gehen" (396). Zu verstehen, wie ein Geist, dem auch er einen hohen Rang zuschreibt, sich in der Kirche wie in seiner geistigen Heimat fühlen konnte und daß Kirche infolgedessen nicht das sein kann, als was J. sie darstellt, ist ihm nicht gelungen, wenn er es überhaupt versucht hat. Bei Kant hingegen nimmt er dessen Voraussetzungen, die Trennung von Sinnlichkeit und Geist und die Lehre, der Geist habe keine Anschauung, unbesehen an, obschon damit das ganze System steht und fällt. Auch daß Kant von der neuen Naturwissenschaft grundlegend

beeinflußt ist, kommt nicht zur Sprache. Richtig ist, daß der Kantische Imperativ allem sittlichen Handeln sein Siegel als Form aufdrücken kann. Aber es bleibt doch die Frage, wie weiß ich, daß mein Handeln hier und jetzt so ist, daß es für alle im gleichen Fall zur Maxime werden kann; m. a. W. der Imperativ ist nur eine vorletzte Lösung, über die zu einer Einsicht hinausgegangen werden muß, oder er bleibt grundlose Willkür. Das gleiche gilt von den Postulaten. Ziel ist bei allen Darstellungen, daß „die geschichtliche Substanz durch die Krusten philosophischer Konvention durchbricht und wir deren Sprache hören" (7). Diese Zielsetzung für eine Geschichte der Philosophie kann man nur bejahen. Fragt sich aber nur, was man als diese Substanz jeweils betrachtet. Der Historiker muß versuchen, mit seinen eigenen Ansichten zurückzutreten, damit diese Substanz zur Sprache kommt. Es will uns scheinen, als lege sich J. diese Zurückhaltung nicht genug auf. Für ihn ist die Substanz das Transzendieren zu einem unsagbaren und ungreifbaren Umgreifenden, das sich nur in unverbindlichen Chiffren darstellt, also zu einem Transzendenten, wie es Jaspers versteht. Gewiß kann die Methode Anstoß dazu sein, nicht am Oberflächlichen und Vordergründigen stehenzubleiben, sondern zu dem Punkt vorzustoßen, von dem aus der Philosoph philosophierte, wie dies schon Bergson verlangt hat. Und in solchen Anregungen liegt das Verdienst des Werks. Aber es müßte doch wohl mit größerer Vorsicht und genauerem Abwägen der zeitgeschichtlichen Strömungen geschehen.

A. Brunner SJ

Lorscheid, Bernhard: Max Schelers Phänomenologie des Psychischen. Band 11 der Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. (XI und 86 S.) Bonn 1957, Bouvier. DM 7,50.

An Hand von Max Schelers ausgedehntem Schrifttum entfaltet diese äußerst sorgfältige und in ihrer Weise erstmalige Monographie die Lehre des Philosophen über wesentliche Strukturen des Psychischen und die Art, wie psychische Gegebenheiten wahrgenommen werden, um zuletzt von Schelers „Wesensontologie und Erkenntnistheorie des Psychischen" her seine Auffassung vom Wissenschaftsbereich der Psychologie zu erhellen. Der erste Teil, Wesensontologie, behandelt zunächst die Lehre von der „inneren Wahrnehmung", die sich auf eigenes oder fremdes Innenleben richtet und sich durch charakteristisches Ineinssein ihrer Gehalte von der äußeren Wahrnehmung mit ihrem räumlich-zeitlichen Auseinanderfallen der Inhalte wesentlich unterscheidet. Im Vergegenständlichen des wahrgenommenen „Psychischen", des (vom Person-Ich streng unterschiedenen) Erlebnis-Ichs, erhebt sich der Mensch wesenhaft über das Tier, und durch das Ineinssein der Wahrnehmungsgehalte hat die wahrnehmende Person auch Vergangenes so in ihrer Macht, daß sie es je neu in das Ganze des Lebensstromes einreihen kann (Reue). Je mehr sich innere Wahrnehmung von peripheren Erlebnisschichten zu zentraleren wendet, desto mehr nähern wir uns, wie in Stunden gesammelten Insichseins, dem Rein-Psychischen. Vollkommen reine innere Wahrnehmung, wie sie ein leibloser Geist hätte, ist uns freilich nicht gegeben, weil das Rein-Psychische „nur in dem Maß von uns wahrgenommen wird, als sein Sosein irgendwelche Veränderungen des Leibes hervorruft". („Leib" ist dabei nicht gleich „Körper", sondern psychophysisch indifferente, in innerer Anschauung als Leib-Seele, in äußerer als Leibkörper erfaßte Gegebenheit). Im besonders wichtigen zweiten Teil, Erkenntnistheorie des Psychischen, bildet diese Abhängigkeit innerer Wahrnehmung von dem, was Scheler den „inneren Sinn" nennt, ein erstes Kernstück. Analog zur Zwischenschaltung des äußeren Sinnes zwischen Wahrnehmung und Gegenstand schaltet sich der innere Sinn zwischen innere Wahrnehmung und wahrzunehmendes Innenleben als „Analysator". In seiner Auslesefunktion läßt er zunächst das leibnah Lebensbedeutsame zur Oberschwelligkeit des Bewußtseins gelangen, während anderes vorerst unterbewußt (nicht unbewußt), wenngleich Gegenstand möglicher Wahrnehmung bleibt. Der innere Sinn vermag dabei den Blick für die Tiefe des Innenlebens zu stören, so daß der inneren Wahrnehmung vor der äußeren kein „Evidenzvorzug" zukommt (worauf Scheler in Polemik gegen Descartes großes Gewicht legt). Zahlreiche Quellen von Täuschungen innerer Wahrnehmung, Idolen der Selbsterkenntnis, werden eingehend erörtert. Prinzipiell sind sie jedoch überwindbar, und Aufgabe einer reinen Psychologie wäre es, das in innerer Wahrnehmung Gegebene von den Unvollkommenheiten, die ihm vom inneren Sinn her anhaften, zu läutern, der Eigengesetzlichkeit des rein Psychischen nachzugehen und eine psychologische Kategorienlehre zu schaffen. Ein besonderes Kapitel gilt Schelers Lehre über das Erkennen des „Fremdseelischen". Unter Ablehnung von Einfühlungs- und Analogieschluß-Hypothesen schreibt Scheler der Wahrnehmung fremden Seelenlebens gleiche Unmittelbarkeit zu wie der des eigenen Innenlebens. Doch wirken individuelle „Leibzustände" als innerer Sinn auf die faktische Wahrnehmung so ein, daß verschiedene Individuen von gleichem Erleben verschiedene Bilder erhalten können und „in dem Maß, als ein Mensch vorwiegend in Leibzuständen lebt, muß ihm das seelische Erleben seiner Mitmenschen (und sein eigenes) ver-

schlossen bleiben". Immerhin hätte nach Scheler Fremdbeobachtung als psychologische Methode den Vorrang vor der Selbstbeobachtung. Zum wissenschaftlichen Bereich der Psychologie gehören alle einer Beobachtung, Beschreibung, Erklärung zugänglichen, in innerer Wahrnehmung gegebenen Geschehnisse, nicht das „geistig-noetische" Sein der Person. Reine Psychologie, die Grundlage der Geisteswissenschaften, geht als beschreibende, den Motivationszusammenhängen nachspürende, verstehende Psychologie vor. Physiologische Psychologie (zu der auch Psychopathologie gezählt wird) ist, einseitig betrieben, in Gefahr, mechanistische Psychologie zu werden und den Blick für das Nichtberechenbare, Nichtmechanische zu blenden, bleibt jedoch eine auch notwendige Methode. In der gegenseitigen Abgrenzung erhellt die gegenseitige Ergänzung. — Eingehende kritische Stellungnahme zu Schelers Auffassungen liegt nicht im Rahmen der Monographie. Sie würde jedenfalls auch im Negativen fruchtbare Auseinandersetzung heischen, vielleicht auch einiges aus alter Lehre über das Geistige im Menschen bewußter machen. Durch die Gründlichkeit seiner Arbeit und die nicht immer leichte Klarheit seiner Darlegung von Schelers Lehren hat der Verfasser der Monographie eine wertvolle Gabe geboten.

A. Willwoll SJ

Jung, Carl Gustav: Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden. (122 S. u. 8 Tafeln) Zürich-Stuttgart 1958, Rascher. Broschiert DM 8,40.

Die Ereignisse der letzten Jahrzehnte gehen, wie es scheint, auf „Veränderungen in der Konstellation der psychischen Dominanten zurück, der Archetypen, der ‚Götter', welche säkulare Wandlungen der kollektiven Psyche verursachen oder begleiten" (7), „psychische Wandlungsphänomene, die jeweils am Ende eines platonischen Monats und zu Anfang des nachfolgenden auftreten" (ebd.). Jede psychische Einstellung ist für bestimmte Gegenstände, Gestalten und Ideen besonders ansprechbar und offenbart sich in dieser Empfänglichkeit. So ist es für unsere Zeit kennzeichnend, daß die Ufo (Unidentified Flying Objects) oder Fliegenden Untertassen so viel Aufmerksamkeit gefunden und mancherorts geradezu eine Panik ausgelöst haben. Ob und wieweit es sich wenigstens in einzelnen Fällen um Beobachtungen wirklicher Gegenstände gehandelt hat, will J. nicht entscheiden. Psychologisch bemerkenswert bleibt in jedem Fall das allgemeine Interesse. Es bezeugt die Angst, in der wir in steigendem Maß leben. Ferner ist für unser technisches Zeitalter bezeichnend, daß nicht mehr Naturerscheinungen wie früher, sondern technische Gebilde diese Angst auf sich fixieren. Auch in Träumen und in der modernen Kunst stößt man auf ähnliche am Himmel fliegende kugel- oder linsenförmige Erscheinungen. J. analysiert einige solcher Träume und Gemälde. Sie haben alle die gleiche Bedeutung. Seite 100 spricht er von „der kirchlichen Lehre von der Einheit von Mutter und Sohn und der Androgynie Christi". Der erste Ausdruck ist mehrdeutig, und wie ihn J. wahrscheinlich versteht, falsch. Von dem zweiten weiß die katholische Lehre nichts. Auch in diesem Buch fehlt es nicht an Stellen, wo J. über die bewußtseinsunabhängige Existenz Gottes in psychologistischer und relativistischer Weise spricht und dabei meint, er verbleibe im Bereich seiner Fachwissenschaft. Es ist doch wohl keine psychologische, sondern eine philosophische Aussage, wenn er über die in den religiösen Erlebnissen erfahrenen Mächtigkeiten allgemein sagt: „Auch gibt es keinen Beweis dafür, daß sie mehr wären als psychisch, denn ihre Evidenz beruht für den Beobachter einzig und allein auf Aussagen und Bekenntnissen" (41). Ebenso die kantianisch klingende Behauptung, alles Transzendentale entziehe sich menschlicher Erkenntnis (35). Solche Aussagen, und nicht, wie es S. 51 heißt, die Erforschung des Unbewußten, stoßen theologischerseits auf Ablehnung, weil es psychologistisch klingt und verstanden werden muß. Es ist Gnostizismus, wenn Jung die Trinität in eine Quaternität mit dem Bösen als vierter Gestalt verwandeln will, nur weil das Psychische gegensätzlich struktuiert ist. Denn G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, definiert die Gnosis richtig: „Gnosis ist mythische Projektion der Selbsterfahrung" (17). An der guten subjektiven Absicht Jungs herrscht selbstverständlich kein Zweifel.

A. Brunner SJ

White, Victor OP: Gott und das Unbewußte. (XXVI u. 340 S.) Zürich-Stuttgart 1957, Rascher. Ln. DM 16,90.

Mehr als einmal schon wurde Gott als ein bloßes psychisches Produkt erklärt. Für Freud war er das Ergebnis einer Verdrängung. Und es gibt Aussprüche von Jung, nach denen man meinen könnte, Gott sei die Auswirkung eines kollektiven Archetypus und nichts mehr. Gewiß will Jung wenigstens dieses „nichts mehr" als über seine Wissenschaft hinausgehend nicht behaupten. Aber für viele seiner Leser liegt das Mißverständnis nahe, und dies um so mehr, als er, ohne es zu merken, einer überholten Bewußtseinsphilosophie anhängt, wonach der Gegenstand der Erkenntnis im Bewußtsein und darum etwas Psychisches ist. In Wirklichkeit ist nur ein Moment der Erkenntnis etwas Psychisches. Die eigentliche Erkenntnis ist aber dem geistigen Moment zuzuschreiben. Niemand wird behaup-

ten, daß der gegenwärtige Gesprächspartner im eigenen Bewußtsein sei; vielmehr ist man sich dessen bewußt, daß er unabhängig von meinem Bewußtsein existiert.

Leider kann man nicht sagen, daß im vorliegenden Werk diese grundlegenden Elemente für die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Gott und dem Unbewußten klar herausgearbeitet wurden. Natürlich setzt der Verf. in keiner Weise beide gleich. Aber er zeigt nicht, daß die geistige Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes, so unvollkommen und analog sie auch sei, etwas anderes ist als das mit ihr verbundene psychische Moment, dem die Bilder und Symbole zuzuschreiben sind und in denen Archetypen wirksam sein können, (vgl. diese Zschr. 149 [1949] 91—102, Bd. 142 [1953] 401—415). Die Unklarheit zeigt sich z. B. in der Frage, ob der Teufel nichts anderes ist als ein Komplex oder eine außerpsychische Wirklichkeit. Der Verf. stellt S. 239 zuerst fest, „daß wir natürlich nicht behaupten, ‚Teufel' und ‚Komplexe' seien Synonyme oder auswechselbare Begriffe"; um dann etwas später vorzuschlagen, „daß trotz des Bedeutungsunterschiedes jeweils beide Begriffe (der theologische und der psychologische) für das gleiche Phänomen oder Vorkommnis gebraucht werden können" (ebd.). Ist letzteres richtig, dann ist der Teufel eben nichts als ein Wort für einen psychischen Komplex, und der theologische Begriff ist ein Überbleibsel aus einer vorwissenschaftlichen Zeit. Ist der Teufel aber ein eigenes geistiges Wesen, so bedeutet der Komplex etwas Psychisches, das vielleicht vom Teufel verursacht oder von ihm zu seinen Zwekken benutzt und verstärkt wird, ist aber nicht der Teufel selbst. In diesem Fall meinen die beiden Worte nicht dasselbe Phänomen oder Vorkommnis, nur theologisch oder psychologisch betrachtet, sondern zwei verschiedene Wirklichkeiten, eine psychische und eine außerpsychische, mag es empirisch auch oft oder gar unmöglich sein festzustellen, ob man es nur mit der einen psychischen oder mit beiden zu tun hat. Die Gefahr liegt nahe, daß man diese Ausführungen des Verf., sehr gegen seinen Willen, auch auf das Verhältnis Gott und Unbewußtes anwendet. Zu begrüßen sind in dem Buch die klaren Ausführungen über die Themen „Psychotherapie und Ethik" und „Der Analytiker und der Beichtvater", wie auch seine Bemerkungen (22f.) über „die neue Krankheit der unbewußten Religion", die aus der Verdrängung der Religion aus dem Bewußtsein entsteht und zur Überschätzung und Überforderung endlicher Güter, wie der Ehe, mit unausweichlicher nachfolgender Enttäuschung und zu psychischen Störungen führt. Im Vorwort von C. G. Jung muß man leider feststellen, daß er an seinem Mißverständnis der scholastischen Lehre von dem Bösen als einer privatio boni debiti immer noch festhält.

A. Brunner SJ

Caruso, Igor A.: Bios Psyche Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie. (448 S.) Freiburg/München 1957, Karl Alber. Ln. DM 22,—.

Das Werk des bekannten Psychologen ist nicht eine praktische Einführung in die Methoden der Tiefenpsychologie, sondern eine Besinnung auf ihr Wesen, ihre Grundlagen und ihre Grenzen. Sie wird definiert als die Wissenschaft von der Innerlichkeit des Lebendigen (73), als die Wissenschaft des sinnvollen Verhaltens, das durch das fortschreitende Bewußtwerden bestimmt wird (10). Da das Psychische in das Lebendige eingebettet ist, werden zunächst kurz die Wesenszüge des biologischen Lebens aufgezeigt. Bewußtsein und Unbewußtes sind nicht einfache Gegensätze. Es gibt Grade der Bewußtheit, und die Personalisation besteht in einem fortschreitenden Bewußtwerden der wirksamen Antriebe, um zu ihnen frei Stellung zu nehmen. Das Unbewußte wird dadurch nicht zerstört, sondern das Leben erhält neue Möglichkeiten. Solche Übergänge auf eine höhere Ebene bedeuten allerdings auch immer Krisen, die zum Guten oder Schlechten ausschlagen können. Die Entwicklung geht somit hier, wie überhaupt im Lebendigen, nicht gradlinig voran. Ihr Ziel ist diejenige Einheit zwischen Individuellem und Artgebundenem, die am besten sowohl die Instinktsicherheit als auch die Erweiterung der Weltbezüge in schöpferischer Freiheit erlaubt (420).

Die für den Laien nicht immer leicht verständliche Darstellung verbindet sich mit einer ständigen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien über die Psyche und das Unbewußte. Dabei steht an erster Stelle Freud. Seine bahnbrechenden Entdeckungen werden bei aller Kritik voll gewürdigt. Freud war nicht Pansexualist, wohl aber ein pessimistischer Dualist, für den nicht der Lebenstrieb, den er allerdings mit dem Sexualtrieb gleichsetzt, sondern das lebensfeindliche Ich, schließlich der Lebenshaß und der Todestrieb der Zeit und der Mächtigkeit nach den ersten Platz einnehmen. Dazu fehlt bei Freud der Mitmensch. Im Gegensatz zu ihm betont Adler einseitig das Soziale. Während Freud die Gegenwart ausschließlich aus der Vergangenheit zu erklären sucht, durch die sie ganz bestimmt ist, will Jung sie von der Zukunft, dem Ziel, nämlich der Individuation, her verstehen. Diese Individuation ist aber nicht Personalisation. C. glaubt ihn nicht von einem gewissen Psychologismus, wenngleich einem von ihm nicht gewollten, und Gnostizismus freisprechen zu können. Jung spricht eben zuweilen tatsächlich als Philosoph, wo

er nur als Empiriker zu reden glaubt. C. betont immer wieder, und mit Recht, daß jede Einzelwissenschaft als ganze über sich hinausweist und Fragen stellt, die sie selbst nicht mehr beantworten kann. Bei der Psychologie ist dies wegen der Natur ihres Bereiches ganz besonders der Fall. Szondi hat die Struktur des Triebes weiter analysiert und differenziert. Aber seine materialistische Voraussetzung bringt ihn in Gefahr, im Schicksal etwas Unausweichliches zu sehen. Seine Betonung der Gegensätzlichkeit der Triebstruktur dürfte aber richtig sein, da das Leben überhaupt gegensätzlich aufgebaut ist, nicht aber der Stoff und noch weniger der Geist als solcher.

In den Sondercharakter des Psychischen hätte wohl noch mehr Licht gebracht werden können, wenn betont würde, daß in aller sinnlichen Tätigkeit des Menschen, in allem Psychischen, der Geist als das Prinzip des Lebendigen und Psychischen in verschieden starkem Grade tätig ist. Das Psychische ist als leibgebunden von dem Moment zu unterscheiden, jedoch nicht zu trennen, wo der Geist als Geist sich betätigt. Es besitzt eine eigene Determinationsweise, die von der des Stoffes wie auch des Geistes verschieden ist, die sich aber bald mehr dieser, bald mehr jener annähert. Der auch in jeder Wahrnehmung beteiligte, mit der Aristotelischen Theorie schwer zu vereinbarende, von Kant ganz geleugnete, unmittelbare geistige Blick sieht mehr und anderes als das Tier und eine bloße Sinnlichkeit. Außerdem ist die Erkenntnis des Konkreten immer eine Zusammenschau vieler Einzelheiten; mit ihr tritt die S. 133f. erwähnte Erleuchtung ein. Dieses rein geistige Moment, das immer nur zusammen mit dem Psychischen in Tätigkeit treten kann, läßt sich nur unvollkommen oder gar nicht vergegenständlichen. Dadurch, aber nur dadurch, gleicht es etwas dem Unterbewußten. Um es von diesem zu unterscheiden, würde man es am besten das Überbewußtsein nennen. Damit wird also nicht etwas Außergewöhnliches, sondern ein eigenes Moment in jeder eigentlich menschlichen Betätigung bezeichnet.

A. Brunner SJ

Zarncke, Lilly: Das Alter als Aufgabe. Alterspsychologie als Grundlage der Altersfürsorge. (212 S.) Freiburg i. Br. 1957, Lambertus-Verlag. Ln. DM 15,80.

Aus mancherlei Gründen, zu denen nicht zuletzt die soziologische Umschichtung der Familie und die Wohnungsverhältnisse zählen, ist die Betreuung der alten Menschen heute vielfach zu einem Problem geworden. Hier möchte die Berliner Psychologin praktische Hilfe bieten, indem sie von der Psychologie her die Alten zu verstehen lehrt und die verschiedenen Formen der Altersfürsorge einer Prüfung unterzieht. Nach einem „kurzen Abriß der Alterspsychologie" (24 Seiten) werden behandelt: die alten Leute daheim, ihre Betreuung durch die Altersfürsorge, die verschiedenen Formen der Unterbringung in Heimen und die Pflege der Alten. Je ein Kapitel über Alterspädagogik und Altersseelsorge (dies letzte 10 Seiten) schließen das Werk ab.

Genau genommen stehen also „die Alten als unsere Aufgabe" im Vordergrund, wenn auch über „das Alter als Aufgabe" des alternden Menschen selbst Beherzigenswertes gesagt wird. Das Buch bringt reiches Anschauungsmaterial aus dem Leben und bespricht eine Menge ganz praktischer Fragen: Von Bett und Kleidung bis zur Tierhaltung und Blumenpflege, von Genußmitteln und Radiohören bis zur Entmündigung und letztwilligen Verfügung. Aus allem spricht menschliche Güte und Wärme und eine wahrhaft christliche Ehrfurcht. Immer wirbt die Verfasserin um Verständnis für die Eigenheiten betagter Menschen. Das Buch kann allen, die im Beruf, in der Familie (auch der Ordensfamilie) mit alten Menschen zu tun haben, besonders aber den Leitern von Altersheimen und deren Helfern empfohlen werden. Für die Hand der Alten selbst eignet es sich weniger.

F. Hillig SJ

Kirchengeschichte

Jedin, Hubert: Geschichte des Konzils von Trient. II. Band: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/7. (550 S.) Freiburg 1957, Herder. DM 38,—.

Der langerwartete 2. Band ist endlich erschienen. Entgegen dem im 1. Band (vgl. diese Zs 146 [1950] 469—472) dargelegten Plan behandelt er nur den ersten Abschnitt von der Eröffnung des Konzils am 13. 12. 1545 bis zum Beschluß der Verlegung nach Bologna am 11. 3. 1547. Die Beratungen und Dekrete über Heilige Schrift und Tradition, Erbsünde, Rechtfertigung, Sakramente im allgemeinen, Taufe und Buße als dogmatische Gegenstände, Bibelstudium, Predigt, Residenzpflicht als Stücke der Kirchenreform, das Einwirken der politischen Ereignisse, die Frage der Translation, die schon im Juni 1546 auftaucht und dann innerhalb von 48 Stunden entschieden wird, das liturgische und geistige Leben während der Tagung werden ausführlich dargestellt. Eine Übersicht über die Zahl der Teilnehmer, ihre Gruppierungen, die Konzilsführung der Legaten, die Einflußnahme der weltlichen Mächte, die Geschäftsordnung und schließlich ein Urteil über die Quellen und die alte Literatur schließen den Band ab. Die nach der VII. Sessio behandelten Lehren über die Eucharistie sollen im Zusammenhang der bolognesischen Debatten mitgeteilt werden.

Schon bei den ersten Sätzen wird man vom Atem der großen Geschichte berührt, und nicht selten wird der Leser von den Gegenständen geradezu ergriffen und sieht sich im Angesicht größter Entscheidungen. Die einzelnen Lehren erscheinen fast immer an ihrem Ort in der gesamten Glaubenswelt und des allseitigen Heilsauftrags der Kirche, selbst wenn die Erörterungen in die feinsten Unterscheidungen hineingehen. Nicht selten spüren wir, wie das Lehrgut, das seit dem Tridentinum in fester Formulierung vor uns liegt, in der Auseinandersetzung mit Fragen gewonnen wird, die heute noch ebenso lebendig sind wie damals: scholastische Wissenschaft und Bibeltheologie, Leib Christi und formaljuristische Auffassung der Kirche u. ä. Wie bemühen sich die Väter, auch den Teil an Wahrheitsgehalt zu erkennen, der in den Lehren der Reformatoren liegt! Wie schließen sie jede Diffamierung der Personen aus, allein darauf bedacht, die Offenbarung Gottes zu erkennen und unter Verwertung scholastischer Gedankenarbeit doch ihren schulmäßigen Formulierungen nur in seltensten Fällen Einlaß zu gewähren und auf der Ebene der biblischen und patristischen Ausdrucksweise zu bleiben! Der nüchterne Historiker wird es vermeiden, von dem Mitwirken des Heiligen Geistes zu sprechen: aber wer sähe ihn nicht tätig bei den Beratungen, etwa um das Rechtfertigungsdekret! Das ist um so erregender, als die Menschlichkeiten und politischen Parteiungen nicht fehlen. Man glaubt unmittelbar den geheimnisvollen Gang der Vorsehung wahrzunehmen, die auf der einen Seite das Licht der Wahrheit erstrahlen läßt, dann aber auch z. B. die Verlegung des Konzils in einem tragischen Augenblick zuläßt, in dem das Verbleiben in Trient der deutschen Glaubensspaltung einen anderen Ausgang hätte geben können (376). Mit Recht stellt J. die Beratungen der Bischöfe in den Mittelpunkt; die Arbeit der Theologen bleibt, da sie vorbereitender Natur ist, im Hintergrund. Ob sie nicht doch zuweilen in den Vordergrund trat, wie im Fall des Lainez, der dem gedanklich Geklärten die strahlende Überzeugungskraft gab? Das Konzil hat in einer Zeit der Lehrverdunkelung die neuen Anschauungen der Reformatoren nicht abgewürgt; ohne den in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung stehenden katholischen Theologenschulen zu nahezutreten, gab es der Kirche eine vertiefte Schau des umstrittenen Glaubensgutes, die berechtigt, die folgenden Jahrhunderte einfachhin „nachtridentinisch" zu nennen.

H. Becher SJ

Rican, Rudolf: Das Reich Gottes in den Böhmischen Ländern. (247 S.) Stuttgart 1957, Evangelisches Verlagswerk. DM 12,80.

Der Verf. ist Professor der Kirchengeschichte an der protestantischen theologischen Fakultät in Prag. Das macht verständlich, daß in diesem Werk die katholische Kirche und ihre Geschichte kaum berührt werden. So entsteht ein sehr einseitiges Bild, und man empfindet den Titel „Das Reich Gottes in den Böhmischen Ländern" als anmaßend, zumal wenn bis zur Zeit der Reformation weniger die Geschichte der Kirche als vielmehr die der verschiedenen Sekten und Abfallsbewegungen geschildert wird, die es natürlich zu allen Jahrhunderten in der Kirche gab. Aber wer glaubt denn im Ernst eine Geschichte der mittelalterlichen Kirche vor sich zu haben, wenn das fast ausschließliche Bemühen auf die Darstellung von Randerscheinungen des kirchlichen Lebens ausgeht? So hat das Buch trotz mancher interessanter Einzelheiten einen durchaus sektiererischen Zug, der wenig sympathisch berührt.

O. Simmel SJ

Hales, E. E. Y.: Papst Pius IX. Politik und Religion. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Andreas Posch. (532 S.) Graz 1957, Styria. DM 26,50.

Der Untertitel des Buches bedeutet, daß sich dieses Lebensbild auf die Schilderung der kirchenpolitischen Tätigkeit des großen Papstes beschränkt, der sowohl in seinen „liberalen" Anfängen wie in seinen „ultramontanen" Jahren nach 1848 oft mißverstanden wurde. Höchstens wird noch von der persönlichen Frömmigkeit gesprochen. Auf Grund einer umfassenden Kenntnis der Quellen, Memoiren und Darstellungen (das Vatikanische Archiv ist für diese Zeit noch verschlossen) bietet Hales eine geistvolle, gründliche und abgewogene Zusammenfassung. Die Kämpfe um die Einigung Italiens, das Risorgimento, der Verlust des Kirchenstaates, das Weiterwirken des Jansenismus und Gallikanismus, Liberalismus, Nationalismus, Klerikalismus, Konservativismus, Syllabus, Vatikanisches Konzil, Kulturkampf usw. sind die Tendenzen und Ereignisse dieses Pontifikates (1846—1878). Männer, wie Napoleon III., Mazzini, Cavour, Metternich, Lamennais, Montalembert, Veuillot, Dupanloup, Acton, Döllinger, Wiseman, Newman, Manning, Antonelli u. a., spielen ihre Rolle. Die Fragen nach dem Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt des Papstes, der Möglichkeit einer rein geistigen Souveränität, der Toleranz, dem Ineinander von konservativer Haltung und Fortschritt, von Glaube und Wissenschaft, dem Wesen der Kirche und der höchsten Sicherung durch die ihr verheißene Unfehlbarkeit mußten gelöst werden. Ein ungemein reicher Stoff, der eine glänzende Darstellung erfuhr! Pius IX. war ein frommer Papst, der aus einer innigen Herzensfrömmigkeit heraus handelte. Ein Staatsmann dagegen

war er nicht, und auch für die sozialen und wirtschaftlichen Tendenzen seiner Zeit hatte er wenig Sinn. Dennoch war sein Kirchenstaat nicht so korrupt und unzeitgemäß, wie es meist dargestellt wird. Seine manchmal sich allzu freimütig äußernde Natur führte zuweilen zu Schwierigkeiten. Man wird sagen dürfen, daß Hales den kirchenpolitischen Fragenkreis gemeistert hat. Doch hat das Buch auch seine Grenze. Da die allgemeine geistige, geistliche, theologische Entwicklung der katholischen Kirche nicht oder nur in einzelnen äußeren Ergebnissen behandelt wurde, betrachtet Hales manche Auseinandersetzungen und Vorgänge allzuschnell auf Grund ihrer unmittelbaren praktischen Ursache und Wirkung. Dabei kommt es wohl hier und da zu Fehlurteilen. Wichtiger scheint es noch zu sein, daß die inneren Zusammenhänge nicht genügend aufgedeckt werden. Die Gesetze des Wachstums des in die Geschichte hineingesenkten Reiches Gottes auf der Erde, das seine natürlichen, aber auch seine übernatürlichen Kräfte hat, werden mitunter verkannt. Der Leser, der ergriffen die Schicksale Pius IX. und der Kirche verfolgt, wird erkennen, wie vieles, was in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geschah und erörtert wurde, auch heute noch seine Bedeutung hat und auf seine Bewältigung wartet. „Wir Heutigen, die wir den Kindern und Enkeln des europäischen Liberalismus und der Revolution begegnet sind, die wir erlebt haben, wie aus Mazzini Mussolini, aus Herder Hitler und aus den ersten idealistischen Sozialisten die unerbittlichen Kommunisten wurden, können jetzt von einer erhöhten Warte aus nochmals überdenken, ob Pius IX. oder die optimistischen Anhänger eines unfehlbaren Fortschritts in den Augen der Ewigkeit recht behalten haben" (471).

Der Anhang gibt eine Reihe von Tatsachen aus der kirchenpolitischen Tätigkeit des Papstes für Österreich, Deutschland, Frankreich, Belgien und andere Länder wieder. Die Ergebnisse der neueren Forschung sind dabei nicht berücksichtigt. Auch verbot es wohl der zugestandene Raum, die äußeren Ereignisse innerlich einzuordnen und zu begründen. H. Becher SJ

Kunst

Seeliger, Stephan: Pfingsten. Die Ausgießung des Heiligen Geistes am fünfzigsten Tage nach Ostern. (45 S. mit 33 Tafeln — davon eine in Farben — und 10 Zeichnungen im Text) Düsseldorf 1957, L. Schwann. DM 12,80.

Dieses Buch besitzt eine Reihe von Eigenheiten, die es über andere Untersuchungen dieser Art hinausheben: Zunächst fesselt das Thema: Die Darstellung der Herabkunft des Heiligen Geistes; denn die Gestaltung dieses Motivs offenbart mehr als andere Bildthemen die Bedeutung des Künstlers und seiner Epoche. Weiterhin liegt dem Aufbau des Buches ein klassisches Schema zugrunde: Vorangestellt wird die Wandlung der Form. Es folgt die Beschreibung der sich wandelnden Inhalte. Schließlich wird die Einheit von Form und Inhalt — das „Ikon" — das Bild als eigene Welt begriffen. Mit anderen Worten: Es wird nicht nur die Analyse, sondern auch die Synthese — und zwar mit philosophischen Grundlagen — geboten.

Die formale Untersuchung stellt einige Typen des Pfingstbildes heraus, weilt dann besonders bei den ottonischen Werken des Themas und charakterisiert wesentliche Darstellungen des Motivs in der Geschichte bis zur Gegenwart. Um die Bevorzugung der ottonischen Darstellungen durch den Verf. verständlich zu machen, sei an ein Wort H. Jantzens erinnert, der die Bildwelt dieser Zeit als eine Kunst „rein aus dem Geiste" gekennzeichnet hat. Die Beschreibung der Bildinhalte zeigt die wechselnde Betonung der Motive: Hier steht Maria im Mittelpunkt, dort sehen wir Petrus besonders herausgehoben. Einmal bleibt das Ereignis auf den kirchlichen Raum beschränkt, dann wird sein kosmischer Charakter gestaltet. Vor allem aber ist es überaus reizvoll zu beobachten, wie die abendländische Kunst Feuer, Gold, Licht, Raum und Bewegung als Bildmittel benutzt, um das Geheimnis zu vergegenwärtigen.

Man könnte einige Einwände gegen das Werk ins Feld führen: Ein erster wäre die Frage nach der Vollständigkeit des Stoffes. Der Verfasser hat viele Werke übergangen. Weiterhin sind die Beziehungen zwischen Frömmigkeitsgeschichte und Kunst oft nur angedeutet. Schließlich steht die Spekulation über das Wesen des Bildes noch am Anfang. Durch alle diese Einschränkungen — die zum großen Teil buchtechnisch bedingt sind — hat das Werk jedoch gewonnen. Es ist selbst zum Bild der Geschichte und ihrer Kunst geworden. Der Leser wird nicht mit Material überschüttet, sondern ihm wird eine Gestalt vermittelt, die er begreifen kann. So ist das Anliegen des Vorwortes erfüllt: „Die Beziehungslosigkeit zwischen dem geistigen Bestreben und dem Mensch-Sein des Forschenden" (die so viele moderne Arbeiten prägt) ist überwunden. Die Einheit des geistigen Lebens wird sichtbar. H. Schade SJ

Gollwitzer, Gerhard: Die Kunst als Zeichen. (160 S. und 32 Bildtafeln, dazu zahlreiche Zeichnungen im Text) München 1958, Chr. Kaiser. DM 15,80.

Als Kunstpädagoge vermag der Verf. einen

bedeutenden Beitrag zur Beantwortung moderner Fragen zu leisten, der mit Recht erkenntnistheoretische und theologische Probleme streift. In einem ersten, theoretischen Teil führt uns sein Buch in Grundfragen der bildenden Kunst ein. In einem zweiten, praktischen Teil leitet es zu eigenem Gestalten an. Der theoretische Teil ist in Briefform geschrieben. Die zahlreichen Zitate sind gut gewählt; die Sprache der Briefe von der Jugendbewegung geformt. Die Briefe beginnen mit Bildbetrachtungen und Kompositionsanalysen, deuten das Wesen der Kunst und des Künstlers und beschreiben die Gestaltungsmittel der Kunst. Der Schaffungsprozeß wird verständlich gemacht. Inhalt und Form, Farbe und Zeichnung, Irrtümer und Grundsätze des Künstlerischen werden erklärt. Schließlich werden eine Reihe von philosophischen und theologischen Fragen aufgeworfen.

Die praktischen Anleitungen geben in numerierter Abfolge Regeln des Gestaltens. Das Sammeln von Steinen, Muscheln und Blättern soll „Quellenerlebnisse" anregen und eine neue Dingerfahrung bewirken. Aus den Dingen gewinnt man Strukturen und Texturen. Raum, Form, Farbe und die Gesetze des Schaffens werden nähergebracht. Schließlich soll die Kunst eine Veränderung der Umwelt herbeiführen.

Das Buch ist zweifellos von großem pädagogischem Wert. Die gut gewählten Bilder und die zahlreichen Zeichnungen klären und regen an. Der Verf. besitzt Gespür für das menschliche und Künstlerische. Treffend charakterisiert er die moderne Not. So fordert er mit Portmann: Eindämmung der Reizfluten, der Schwemme von Tönen, Bildern und Eindrücken aller Art; Auslese der Einflüsse zugunsten eines vertieften und volleren Erlebnisses von Farben und Gestalten. Gegen die „Roboter des Sehens" und die „foto-schnappschießenden Omnibusreisenden" stellt G. das vertiefte Schauen der Gestalt. Er warnt vor dem intellektuellen Betrieb der Schule, vor einer einseitigen Vermittlung von „Begriffskonserven". Jedoch übersieht er, daß die Waldorfschule auch keine endgültige Lösung der Probleme bringt.

Wenn der Verfasser allerdings das Bildverbot des Dekalogs durch die Forderung ersetzen möchte: „Du sollst dir keinen Begriff machen", so vereinfacht er die theologische Diskussion in unzulässiger Weise. Solche Affektäußerungen gefährden sein berechtigtes Anliegen einer Bildtheologie; denn sie sind falsch. Dazu sind Wortbildungen wie „Theo-Begriffslogia" und „Theo-Bildlogia" wenig geeignet das Lebendige, Schöpferische und Menschliche, das der Verf. für die bildende Kunst fordert, in der Sprache zum Ausdruck zu bringen. Der Aufsatz Gollwitzers, „Kunst als Zeichen" (in „Zeitwende", Hamburg, April 1958) besitzt dagegen eine größere Sachlichkeit als viele rhetorische Übertreibungen des Buches.

Dafür bietet das Buch, das der Kaiser-Verlag glänzend ausgestattet hat, eine Fülle von Anregungen und ist trotz dieser einschränkenden Hinweise und theologischen Vorbehalte, die der reife Leser und Pädagoge ohnehin selbständig vollziehen wird, als kunstpädagogisches Werk durchaus zu empfehlen. H. Schade SJ

Otto, Walter: Die karolingische Bilderwelt. (88 S. mit 51 Tafeln) München 1957, Max Hueber. DM 7,50.

Die Wissenschaft hat über das Wesen der karolingischen Kunst viel zutage gefördert. Namentlich die Werke des Altmeisters der Forschung, W. Köhlers, wären zu erwähnen. Der Verf. möchte jedoch — auf der Forschung aufbauend — ein Bild von der Kunst der Zeit entwerfen und sie als „erste bedeutsame abendländische Kunstepoche" kennzeichnen. Kunst und Religion, Bild und Gesellschaftsordnung werden als Einheit begriffen und diese geistige Welt dem Leser vermittelt.

Was ältere Arbeiten als karolingischen Eklektizismus bezeichnen, lehnt Otto mit Recht als unzureichend ab. Im Gegensatz zur Spätantike und Byzanz soll der unverwechselbar abendländische Charakter dieser Kunst aufgezeigt werden. Die Beziehungen zwischen Menschenbild und Bildorganismus werden sichtbar. Die Bildzusammenstellung wird als eigener Erkenntnisvorgang aufgefaßt. Die Eigenart des karolingischen Gottesbildes wird aus dem besonderen Weltverständnis der Epoche gedeutet. Vorstufen, Hochblüte und Spätphasen werden unterschieden und eine Reihe von fruchtbaren Fragen gestellt.

Jedoch hat man den Eindruck, als sprenge die Fülle der Gedanken und des Materials den Rahmen des Büchleins. Die Sprache wird gedrängt und überfordert. Mit zu viel Inhalt scheint mancher Begriff befrachtet. So beeinträchtigt der Autor einen Teil seiner glänzenden Ergebnisse durch den Ausdruck. Der Begriff „Geschehensraum", der den Bezug zwischen Handlung und Raumbildung trifft, charakterisiert tatsächlich weithin das Wesen dieser Malerei. Diesen Raum zugleich als konzentrisch und exzentrisch kennzeichnen zu wollen führt in eine mißverständliche Dialektik. Sehr gut ist die Bedeutung der Sinne (des Hörens, Sehens und Tastens) in der karolingischen Kunst beschrieben. Doch dürfte Otto kaum recht haben, wenn er die sachlichen Zusammenhänge zwischen der Schule von Tours und dem Mailänder Goldaltar in personale Beziehungen verdichtet. Wolvini — der Meister des Goldaltars — und der Maler der Viviansbibel von Tours sind wohl kaum identisch. H. Schade SJ

Zwei Könige der Juden

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Herodes, der König der Zeitenwende, der König, der im Weihnachtsgeheimnis seinen Platz hat wie Pontius Pilatus im Credo! Die drei Weisen aus dem Morgenland erscheinen vor ihm, und der Glanz und Duft ihrer Gaben für den neugeborenen König der Juden durchwallt und durchströmt zuerst seinen Palast zu Jerusalem, bevor sie in Bethlehem jenem Kinde dargebracht werden, dem sie gebühren und für das sie bestimmt waren. Von der Krippe her leuchtet nun dieses Gold der Magier seit fast zweitausend Jahren durch die Welt, und der Weihrauch duftet durch alle Häuser der Christen um die Weihnachtszeit und in allen ihren Gotteshäusern, wo durch das ganze Kirchenjahr die Liturgie jenes himmlischen Königs feierlich begangen wird.

Aber im Hintergrund des Stalles von Bethlehem und des Kindes, das Gottes und Mariens Sohn ist, steht seit ebenso langer Zeit der König Herodes mit seinem Prachtschloß in der Oberstadt zu Jerusalem über dem Hinnomtal — und die Fenster der erleuchteten Marmorsäle bohren sich als feurig rote Augen in die Nacht von Judäa und blicken drohend hinüber zum Stern über der Hütte, die bei dem Flecken lag, dem die Weisen und ihr Gefolge zustrebten. Schlaflos irrt Herodes durch die Fluchten der Prunkräume, in all dem Verfall seiner Kräfte noch von so düsterer Herrlichkeit, daß seine Diener zittern und der Hohe Rat sich tief niederbückt.

Ein neugeborener König der Juden — und diesmal ist es ganz anders, eine übermenschliche Macht hat da die Hand im Spiel, Magier haben im fernen Chaldäa seinen Stern gesehen, und die jüdischen Schriftgelehrten wissen aus altheiligen Büchern, wo er geboren sein muß. Eine übermenschliche Macht ist hier am Werk, sie spannt selbst den großen Herodes in ihren Dienst: er wird Wegweiser der Heiden zum Erlöser der Welt und damit eingetaucht in den Bannkreis des gewaltigsten Wunders der Geschichte, der Menschwerdung Gottes. Aber er schüttelt alle Ahnungen ab; denn König kann nur er allein sein. Noch immer, seit 35 Jahren, seitdem ihn der römische Senat zum König von Judäa bestellt hat, ist es ihm geglückt, aller Nebenbuhler und Thronanwärter Herr zu werden. Wo er auch nur den Schatten einer Gefahr von Ferne zu erspähen glaubte, da schlug er zu, grausam und ohne Gnade. Er rottet das Hasmonäer- (Makkabäer-) Geschlecht aus: Könige und Hohepriester, und selbst wo es in seine eigene Familie eintritt durch Mariamne und sich mit seinem Blute mischt in seinen und Mariamnes Söhnen,

wird es nicht geschont, sondern erdrosselt, ersäuft und mit dem Schwerte geschlagen. Herodes watet durch Blut, wenn nur eines für ihn gerettet wird: die Krone. Was wird da um die Kinder von Bethlehem großes Wesen gemacht! Er hat ja seine eigenen, im Purpur geborenen Kinder geschlachtet — wie konnte es ihm da auf ein paar Bauern- und Hirtenkinder ankommen, wenn sie gefährdet war: die Krone des Königs von Judäa?

* * *

Man kann nun die Szenerie verändern, indem man von jenem verklärenden Strahle absieht, den die Heilsgeschichte für das Auge des Glaubens seit Abraham über das Land Palästina ergießt und der sich in jener hochheiligen Nacht der Geburt zum göttlichen Lichte selber verdichtete.

Herodes in dieser anderen Umwelt, der profanen oder säkularen Geschichte zu zeichnen, unternimmt Stewart Perowne in seinem Buche: „Herodes der Große"[1]. Und siehe da, das Böse, das in Herodes erscheint, wird zwar nicht kleiner, entpersönlicht sich aber zu einem guten Teil, d. h. es wird zum Bösen einer ganzen unerlösten, schlimmen Welt. Und neben dieses Böse rückt auf der Ebene weltlicher Leistungen das Wollen einer großangelegten Menschennatur, die erst allmählich zum Ungeheuer entartete. Auch Herodes war ein Mensch, der ursprünglich verschiedene Möglichkeiten in sich barg, gute und böse.

Welches ist das Bild dieser ins Böse verstrickten Welt, in die der Edomiter Herodes hineingeboren wurde? Beginnen wir mit den Juden selbst. Schon die zweite Generation der Makkabäer trägt nur noch einen sehr matten Nachglanz jener sittlichen und religiösen Höhe in sich, die uns die biblischen Bücher von ihrem Geschlechte berichten. Schon sie sinkt ab ins weltliche Herrentum und begnügt sich nicht mehr mit dem Vorrang, Hoherpriester und irdischer Statthalter Jahwes, des eigentlichen Königs von Israel zu sein. Schon die Männer dieser zweiten Generation verwässern die durch das Exil gereinigte und vergeistigte Idee der Gottesherrschaft und verfallen damit alsbald dem rauhen Gesetz irdischer Herrenmacht. Dieses Gesetz hatte in der damaligen Welt besonders grausame Formen angenommen. Besehen wir uns dieses Absinken genauer: der Sohn des Makkabäers Simon (erste Generation) strebte bereits nach der Königswürde. Sein Sohn Alexander Janaeus (dritte

[1] *Stewart Perowne*, Herodes der Große, König in der Zeitenwende. Deutsche Übertragung von Prof. Hartmut Schmökel. (248 S.) Stuttgart 1957, Gustav Kilpper. Leinen DM 14,80. — Es ist schade, daß dieses im ganzen so wichtige Buch dem Leser gleich im ersten Kapitel eine Enttäuschung bereitet. Man liest da (S. 13), daß Hyrkan I. Idumäa in Südpalästina erobert und die Edomiter zum jüdischen Glauben gezwungen habe. Dann heißt es von seinem Sohne Aristobul I.: „... er unterwarf Galiläa, zwang allen Bewohnern den jüdischen Glauben auf und stellte damit sicher, daß jedes von galiläischen Eltern geborene Kind von nun an zum Judentum gehörte — und das galt dann auch für Jesus von Nazareth." Das kann kaum anders gedeutet werden, als daß Jesus Christus nur in Folge von Aristobuls Eroberung als Kind jüdischer Eltern geboren wurde. Das aber widerspricht dem Zeugnis der Evangelien, nach dem er dem Fleische nach aus dem Hause Davids stammt.

Generation) legte sie sich tatsächlich bei, mußte sie indes wegen der Gegnerschaft des Volkes wieder ablegen. Er war ein Trunkenbold und eine Schande für das Amt eines Fürsten Judas und Hohenpriesters, so daß ihn der Pöbel beim Laubhüttenfest des Jahres 95 vor Chr. mit Zitronen bewarf. Er antwortete mit einem Blutbad. Es kam so weit, daß sich das Volk mit der stets so verhaßten Seleukidendynastie von Syrien verband (von der es Alexanders Urgroßvater befreit hatte), um den eigenen jüdischen Herrscher zu vernichten. Der Plan schlug fehl, und nun wütete Alexander wie ein heidnischer Despot, ließ 800 seiner Untertanen kreuzigen und „ihre Frauen und Kinder vor ihren brechenden Augen hinschlachten" (23).

Das Judentum jener Zeit war ein vielschichtiges Gebilde, und zwar nicht nur wegen der jüdischen Diaspora. Perowne schätzt (im Anschluß an Klausner: From Jesus to Paul) das Gesamtjudentum der herodianischen Zeit auf 6 Millionen, davon 3 in der Zerstreuung, 3 im Heiligen Land. Daß sich die ersten nach ihren Gastländern unterschieden, ist durchaus verständlich. Aber auch im Stammland Palästina gab es große Verschiedenheit. Einmal zwischen dem eigentlichen jüdischen Kernland um die heilige Stadt und den Außenbezirken, wie Galiläa oder gar erst dem unter Hyrkan I. eingegliederten Idumäa, aus dem Herodes stammte. Über diese volksmäßigen Unterschiede hinaus war Israel noch stark durch soziale, kulturelle, politische und religiöse Parteiungen geschichtet und zerteilt. Da gab es unter anderen die Hellenisten, d. h. Juden, die prowestlich eingestellt waren. Das konnte bedeuten, daß sie religiös abgestanden waren; es mußte dies aber nicht unbedingt der Fall sein. Es gab auch viele, die den alten Glaubensschatz der Väter bewahren wollten, aber in den westlichen Lebensformen die Einfügung in den hellenistischen Erdkreis für geboten hielten. Wieder andere wollten von den „Griechen" nur lernen, um sie dann mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Das waren die Nationalisten. Aber auch unter diesen gab es verschiedene Abarten, z. B. jene, denen alles „Griechische" von vornherein ein Greuel war, dessen sie sich nicht einmal als Mittel bedienen wollten.

Die Pharisäer waren dem verweltlichten Nationalismus der Hasmonäer nicht geneigt. Sie fühlten sich als die eigentlichen Vertreter „des organisierten Glaubens", waren indes nicht die einzigen; die großen Priesterfamilien hielten sich von ihnen fern. Man nannte sie „Sadduzäer" oder „Söhne Zadoks". Sie waren weltklug und hatten sich mit der Welt und der Lage des Judentums in ihm abgefunden.

Diese Vielschichtigkeit des jüdischen Volkes war eine Quelle ständiger Unruhe. Jeder Heißsporn und Wirrkopf konnte für seine Sache Anhänger und Kämpfer finden: jeder Kronprätendent oder Usurpator fand die eine oder andere Partei von Unzufriedenen, die er für seine Zwecke einspannen konnte. Auch der Hintergrund dieser Parteiungen muß berücksichtigt werden, wenn man den Untergang der Hasmonäer und den Aufstieg ihrer edomitischen Hausmeier zum Königtum verstehen will.

Den umfassendsten Rahmen der Taten des Herodes bildet aber nicht der

vordere Orient, sondern das römische Weltreich als ganzes. Kühl und nüchtern sieht hier Perowne die römische Wirklichkeit, vor allem das harte Machtstreben. Was für einige romantische Humanisten wie eine erhabene Kulturmission des überlegenen römischen Rechtes und der römischen Gesetzgebung aussieht, war zunächst einfach der Wille, die unterworfenen Provinzen militärisch zu sichern, verwaltungsmäßig und politisch in den Griff zu bekommen und aus ihnen geordnete und regelmäßige Einkünfte zu beziehen. Menschenleben waren wenig wert, wo es um die eigenen Vorteile ging. Und das galt für alle Ränge der römischen Staatsführung. Selbst Oktavian Augustus und Markus Antonius machten sich nichts daraus, sogar nahe Verwandte zu beseitigen, wenn ihnen dies für ihre Stellung nützlich erschien. Es war eine harte und rauhe Welt, in der sich Herodes zum Königtum durchkämpfte. Sogar die hochkultivierten Griechen betrachteten es damals als „mathematischen Grundsatz", daß ein König nach der Thronbesteigung alle königlichen Prinzen, seine Brüder, umbringen müsse (227). Die ägyptische Königin Kleopatra war kein Scheusal von ungewöhnlicher Verruchtheit, wenn sie ihren Bruder, der ihr Gemahl und Mitregent war, vergiftete.

In diesem Rahmen verblassen in etwa die Schandtaten des Herodes als Taten dieses einzelnen Mannes und werden zu einer Anklage gegen das Grauen seiner ganzen Zeit.

Im übrigen war Herodes erfolgreich als Diplomat, Staatsmann und Regent. Er hat es verstanden, sich den wechselnden römischen Machthabern wertvoll zu machen, ja sie zu Freunden zu gewinnen, ob das nun Cäsar war oder Mark Anton oder Oktavian Augustus, und auch die Statthalter von Syrien und Ägypten gewann er für sich. Er hatte Familiensinn, er sorgte für sein Königreich und förderte dessen zeitlichen Wohlstand. Er war sogar in seiner Art religiös und baute deswegen und — selbstverständlich — um die Juden zu gewinnen, den Tempel neu auf, ein bauliches Meisterwerk, das die Bewunderung seiner Zeitgenossen erregte.

Trotz allem ist für uns am bedeutsamsten die Tatsache, daß sein Königtum jenen Ort und jenen Zeitpunkt umgreift, wo die Heilsgeschichte, die Geschichte Gottes mit den Menschen in der Dimension der Übernatur überwältigend in unsere Erdenwelt einbricht. Jener Ort — das ist heiliges Land, geheiligt durch Abraham und seine Nachkommen, denen Gott die Verheißungen geschenkt hat, geheiligt in Jahrhunderten frommer Erwartung durch die Hunderttausende und Millionen gläubiger Israeliten, für die der Bund mit Jahwe der köstlichste Schatz ihres Daseins war. Jene Zeit — die heiligste der Menschheitsgeschichte, von der die Weihnachtsliturgie singt: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt; seine Herrschaft ruht auf seiner Schulter, und er wird Engel des großen Ratschlusses genannt werden" (Ps. 97, 1).

Von diesem Ort und dieser Zeit her muß, nachdem seiner weltlichen Größe Gerechtigkeit widerfahren ist, Herodes sein Urteil empfangen: es ist ein Nein und eine Ablehnung. Stewart Perowne streift dieses Urteil, wenn er sagt:

Herodes konnte „sich nicht damit verteidigen, daß er nichts anderes tat als die Römer auch". Er war ein Jude und wenigstens nach außen hin fromm und eifrig. Und warum blieb ihm das Wesen des jüdischen Glaubens letztlich fremd? Er hat sich nie bemüht, es zu verstehen, und es war, als ob ihm, dem Sohne Edoms, der Sinn dafür abginge.

„Gedanklich und in der Tat strebte das Judentum seiner Zeit in seiner höchsten Ausbildung nach Vergeistigung und Universalität... Rings um Herodes waren die Zeichen für das Kommen der neuen Verkündigung sichtbar... Niemals, weder vorher noch nachher, hat es Jahrzehnte gegeben, die so erfüllt waren von geistlicher Verheißung, die reichere Anzeichen einer heiligeren Zeit boten" (228/29). Und Herodes? Als die auffallendsten Künder dieser angebrochenen heiligen Zeit, die Magier aus dem Morgenland, an seinem Hofe erschienen, ließ er sich durch die jüdischen Hohenpriester und Schriftgelehrten das Wort von Gottes Verheißung deuten. Er forschte mit Fleiß, wo dieser Gesalbte des Herrn geboren würde. Und er vernahm klar und unzweideutig: zu Bethlehem! Und welche Antwort gab er auf diese Kunde? — Den Kindermord.

Über dieses Trauerspiel hinaus müßte man Perownes Gedanken noch ergänzen durch etwas, das in die letzten Tiefen der geschichtsphilosophischen und -theologischen Problematik geht, durch die Frage nämlich, was uns das Jahr der Geburt Christi über den Wesensbezug zwischen Reich Gottes und Erdenstaat verrät. Und da bietet sich eigentlich ein erschütterndes Bild: die Welt rollt weiter in den alten Spuren; die Zeittafel des nächsten Jahres meldet: Versuch eines Staatsstreiches durch die Pharisäer; der auf den Tod erkrankte Herodes macht einen Selbstmordversuch; sein viertes und letztes Testament bestimmt aus seinen Söhnen Archelaus zum König, Philipp und Antipas zu Vierfürsten.

Und dann kommt Herodes' Tod. Selbst sein Begräbnis ist historisch wichtiger als des Gottessohnes Verbannung im Lande Ägypten. Was wissen wir vom Leben der Heiligen Familie auf fremdem Boden? Von des Herodes Leichenzug wissen wir sehr viel. Er war in seinem Palast zu Jericho gestorben. Der Leichenzug verließ diesen Ort morgens: „Der Leichnam ruhte auf einer goldenen, mit Edelsteinen inkrustierten Bahre und war mit einem langen purpurnen Bahrtuch bedeckt. Der tote König trug sein Diadem und darüber die goldene Krone, in der rechten Hand hielt er das Szepter. Unmittelbar hinter der Bahre folgten seine Söhne und Verwandten. Danach kam das Heer in folgender Ordnung: Königliche Garde, Thraker-, Germanen- und Gallierregiment, schließlich die Linientruppen, alle in voller Schlachtrüstung. An die Soldaten schlossen sich etwa 500 Diener Herodes' an, die Räucherwerk trugen" (222).

Ist in diesem Feierglanz um einen toten König, einen schlimmen toten König, nur Gegensatz und Widerspruch zum unsichtbaren Gott ausgedrückt? Zu Gott, der auch nach seiner Inkarnation für die Chronisten und Historienschreiber immer noch so unsichtbar war wie seit tausend und abertausend

Jahren? Oder rauscht es nicht trotz allem wie ein ferner Flügelschlag, wie ein Schatten der Majestät Gottes um den Prunksarg des schrecklichen Idumäers, weil eben keine Obrigkeit ist, es sei denn von Gott?

* * *

Gut drei Jahrzehnte später finden wir einen anderen König der Juden auf seinem letzten Weg. In den Jahrbüchern der politischen Chronik wird darauf entweder gar nicht oder nur mit dürftigen Worten hingewiesen. Was der weltlichen Macht im Jahre der Geburt Christi nicht gelungen war, gelang jetzt im Bunde des römischen Prokurators mit dem jüdischen Volk: jener göttliche Bote aus einer anderen Welt, dessen erstes Erscheinen den König Herodes und ganz Jerusalem in Schrecken versetzt hatte, — dieser Bote aus dem unfaßbaren Reiche jenseits der Geschichte wurde zum Tode geweiht. Abteilungen römischer Söldner, Stadtknechte von Jerusalem und Volkshaufen geleiten ihn. Selbst die Priester, Pharisäer und Theologen sind vertreten. Aber kein Räucherwerk wird verbrannt. Matt hallen die Hammerschläge über den Hügel Golgotha, und dann erheben sich drei Kreuze und drei ausgespannte Leiber, über einem steht: König der Juden.

Hier stoßen Welt- und Heilsgeschichte in blutigem Aufprall aufeinander. Und nur in der Ironie einer Kreuzesinschrift wird der heilsgeschichtliche Titel Jesu Christi in der Profangeschichte anerkannt. Nicht nur der römische Landpfleger, sondern auch die Träger der Heilsgeschichte seit dem Urevangelium und besonders seit der Berufung Abrahams, das Volk Israel und seine Führer, lehnen diese Art der Erfüllung alter Weissagungen ab. Nicht nur die Hellenisten unter ihnen verweigern sich dem Anruf des Heilandes, nicht nur die verweltlichten Nationalisten, nicht nur der Tempel und seine Priester — sondern auch die Vertreter einer vergeistigten Überlieferung: die Pharisäer und die Synagoge. Selbst diese hingen noch, wenn auch in verfeinerter Form, an der alten Konzeption des Gottesreiches als einer sich nicht nur religiös, sondern auch in säkulargeschichtlichen und irgendwie auch politischen Formen äußernden Theokratie. Dies ist insofern bis zu einem gewissen Grade verständlich, als die bisherige heilsgeschichtliche Führung des auserwählten Volkes von Moses bis auf die Hasmonäer theokratisch gewesen war, d. h. eine nicht nur geistige, sondern zugleich politische Züge tragende Gottesherrschaft dargestellt hatte. Es war ihnen trotz Isaias und den übrigen Propheten, trotz der Schule der Verbannung nicht möglich, das „Reich" anders zu denken. Warum lockerte Gott das Band zur weltlichen Geschichte hin? Warum sagte der Nazarener so eindeutig: Mein Reich ist nicht von dieser Welt?

Wiederum begegnen wir den Ursprüngen jener bis heute christlich-theologisch noch nicht ganz geklärten Problematik: Gottesreich (Civitas Dei) und Weltstaat — wie stehen sie zueinander? Es soll keineswegs gesagt werden, daß in dieser Problematik der Gegensatz zwischen Jesus Christus und seinem Volke erschöpft sei — es soll nur darauf hingewiesen werden, daß auch sie eine Rolle gespielt hat.

Gedanken zu einem neuen Presserecht[1]

WILHELM GEIGER

Kein vernünftiger Mensch wird die Auffassung vertreten, ein Presserecht, das die Möglichkeiten staatlicher Eingriffe in die Presse, staatlicher Repression gegen Auswüchse der Presse und staatlicher Reglementierung des der Presse Erlaubten bis hart an die verfassungsrechtlichen Schranken vorantreibt, sei erstrebenswert oder angemessen oder auch nur erträglich. Manches, was verfassungsrechtlich zulässig wäre, ist aus vielerlei Gründen, insbesondere staatspolitischen und psychologischen, einfach unzumutbar. Vor allem zwei Gesichtspunkte: die Aufgabe der Presse in unserer Demokratie und die Erfahrung, daß die staatlichen Organe von rechtlichen Handhaben für ein Einschreiten gegen Journalisten und Presseorgane — sicher nicht böswillig, aber aus Unverstand, Übereifer, Unkenntnis der Verhältnisse, falscher Bewertung der Tatbestände und Versagen vor den Schwierigkeiten des Presserechts — unrichtig Gebrauch machen und dadurch die Freiheit der Presse gefährden, diese beiden Gesichtspunkte vor allem gebieten, das Presserecht so freiheitlich wie möglich zu fassen; das heißt konkreter: möglichst wenig Normen zu schaffen, die die Grundlage für ein Einschreiten staatlicher Organe gegen die Presse abgeben können. Wichtiger noch als die Frage, welche Freiheit der Staat der Presse von Verfassung wegen unabdingbar belassen muß, ist die andere: Wieviel Freiheit kann der Staat über das von der Verfassung geforderte Maß hinaus der Presse einräumen und wie kann er diese Freiheit zusätzlich sichern, oder — anders ausgedrückt — wo liegen die rechtspolitisch vertretbaren Grenzen, die auch *der* freiheitlich demokratische Rechtsstaat markieren muß, der der Presse möglichst viel Freiheit einzuräumen bereit ist?

Eine allgemeine Vorbemerkung scheint wichtig im Hinblick auf gewisse Töne, die in der Diskussion um ein neues Presserecht laut geworden sind: Niemand kann für sich in Anspruch nehmen, die allein richtige, *die* gültige Antwort auf die gestellte Frage zu geben. Zwar gibt es einige unverrückbare Grundtatsachen und unbezweifelbare Beziehungen zwischen ihnen, die bei der Beantwortung unserer Frage zu berücksichtigen sind. Davon abgesehen, hängt die Antwort aber auch von Wertungen ab, über die verschiedene Ansichten bestehen mögen. Hinzukommt, daß die Materie Presserecht äußerst vielschichtig ist und deshalb die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Regelung eines Teils der Probleme ihre Auswirkung hat auf die rechtliche Gestaltung der übrigen Verhältnisse im Bereich des Pressewesens. Um es an einem Beispiel deutlich zu machen: Ein Presserecht, das keine irgendwie geartete, für den Journalisten rechtlich verbindliche und gegen ihn durch-

[1] Dem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser auf dem Treffen katholischer und evangelischer Journalisten in Tutzing gehalten hat.

setzbare, also in diesem Sinn effektiv funktionierende berufseigene Kontrolle der Berufstätigkeit zuläßt, *muß* anders aussehen, als ein Presserecht, in dem jene Selbstkontrolle des Berufsstandes ihren Platz hat.

Die Diskussion über ein angemessenes freiheitliches Presserecht ist außerordentlich stark durch ein Mißverständnis über den verfassungsrechtlichen Ort der Presse in unserem Staat belastet. Wie sich die Presse selbst im Gesamt unserer politischen Ordnung versteht, kommt wahrscheinlich am deutlichsten in einigen grundsätzlichen Ausführungen von Löffler zum Ausdruck, der mit den Verhältnissen der Presse besonders vertraut ist. Löffler bezeichnet die Presse als eine „öffentlich-rechtliche Institution mit Verfassungsschutz", als „Trägerin öffentlicher Gewalt"; er legt dar, daß das Gewaltenteilungsprinzip zur Herbeiführung einer gegenseitigen Kontrolle und Abhängigkeit der verschiedenen Gewaltenträger heute im herkömmlichen Sinn nicht mehr wirksam sein könne, weil Parlament, Regierung, Verwaltung und Verfassungsgericht von einer und derselben politischen Größe, den politischen Parteien, getragen werden; deshalb sei geradezu eine neue Gewaltenteilung in dem Gegenüberstehen von Staat und freier Presse zu erblicken[2]. Es soll hier nicht dargelegt werden, aus welchen Gründen auch heute noch das Gewaltenteilungsprinzip seine herkömmliche Funktion erfüllt, und auch nicht, warum es unhaltbar ist, die genannten eindeutig geprägten verfassungsrechtlichen Begriffe auf die Presse anzuwenden. Es soll hier vor allem herausgestellt werden, daß diese mehr oder minder deutliche Vorstellung von der Presse als einer der staatlichen Gewalt ebenbürtig entgegentretenden Gewalt etwas fundamental anderes ist als die Vorstellung, die dem Art 5 GG zugrunde liegt: Der Grundrechtsträger tritt allerdings dem Staat gegenüber, aber als ein ihm grundsätzlich rechtlich Unterworfener, der sein begrenztes subjektives Recht auf Unterlassung von Eingriffen des Staates in seine Freiheitssphäre geltend macht. In jener Auffassung dagegen wird der Presse als Institution nicht nur — wie etwa der politischen Partei, die ja, soweit sie sich im Bereich des Wahlrechts bewegt, Staatsorganqualität besitzt — eine verfassungsrechtliche Stellung als zentrales Organ im Staat beigelegt, sondern sie (die Presse) wird irgendwie als Verkörperung, als zweite Repräsentantin des Volkes aufgefaßt, die das im Staat rechtlich verfaßte Volk gegen eben diesen Staat in Schutz nimmt. Das ist — nebenbei bemerkt — keine einmalige Erscheinung unserer Zeit. Ähnliches schwingt auch etwa bei dem Anspruch der Gewerkschaften mit, der „legitime Sprecher" des Volkes zu sein. Von all dem kann natürlich keine Rede sein. Aber diese verfehlte Vorstellung ist der innere Grund, weshalb die Presse so hartnäckig Sturm läuft gegen jedes staatliche Gesetz, das sie in ihrer Ungebundenheit rechtlich begrenzen soll. „Der Staat hat ihr nichts zu befehlen", das ist die Grundthese, die sich aus jener unrichtigen Auffassung von der Stellung der Presse ergibt. In

[2] *Martin Löffler*, Presserecht, Kommentar, München und Berlin 1955, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 4ff.

Wahrheit steht die Presse in derselben Weise wie der Staatsbürger unter dem staatlichen Recht und im Staat. Sie ist weder Trägerin öffentlicher Gewalt noch eine verfassungsrechtliche Institution; sondern sie ist wegen ihrer politisch-geistigen Bedeutsamkeit als Institution, ähnlich wie z. B. das Eigentum oder die Ehe, verfassungsrechtlich geschützt. Sie gehört wegen der „öffentlichen Aufgabe", deren Trägerin sie ist, unbezweifelbar in den Bereich des Gesellschaftlichen und spielt hier eine dominante Rolle. Aber sie gehört nicht, ja sie kann um ihrer Aufgabe willen gar nicht in den Kreis des Staatlichen — im Sinn der Teilhabe an öffentlicher Gewalt — gehören. Ebensowenig kann sie der staatlichen Einflußnahme im Rahmen einer rechtsstaatlichen Ordnung entzogen sein. Um es noch sinnfälliger zu machen: Es gibt nur *eine* überindividuelle Größe, die auch in den Bereich des Gesellschaftlichen hineinreicht — die Kirchen —, die in der Weise, wie es die Presse oder auch die Gewerkschaften für sich gerne in Anspruch nehmen möchten, dem Staat mit einer eigenen, auch rechtlich unabhängigen und selbständigen Ordnung an die Seite gestellt werden kann.

Folgerungen aus der Eigenart der Presse

Bei der Erarbeitung eines unsrer Presse und ihrer Aufgabe entsprechenden Presserechts hat man von folgenden „Sachverhalten" auszugehen:

Zunächst genügt es nicht, von einem formal-abstrakten Begriff, „die Presse", auszugehen. Natürlich gibt es diese Presse, — grob gesprochen: die Summe der für die Öffentlichkeit bestimmten periodisch erscheinenden Druckschriften, die Zeitungen und Zeitschriften, samt den an ihrer inhaltlichen und technischen Herstellung und Gestaltung beteiligten Personen, Einrichtungen und Mitteln. Aber bei einer kritischen Wertung dieser Gesamterscheinung springt doch wohl in die Augen, daß es innerhalb ihrer — unbeschadet der Grenzziehung im einzelnen — drastische Niveauunterschiede gibt, die mit drei Stichwörtern angedeutet seien: Von der seriösen Presse hebt sich deutlich die Boulevard- und Sensationspresse ab, und von beiden unterscheidet sich ebenso augenfällig die sogenannte Illustrierten- und Magazinpresse. Dem muß ein neues angemessenes Presserecht in irgendeiner Form Rechnung tragen: Entweder man differenziert im Recht entsprechend der Verschiedenartigkeit dieser drei Arten von Presseerzeugnissen — das scheint nicht möglich zu sein, von allem andern abgesehen deshalb, weil die genaue Abgrenzung unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnen würde — oder man schreitet zur grundsätzlichen Beseitigung der genannten Unterschiede — das ist schlechterdings unmöglich, weil der dazu erforderliche staatliche Zwang ganz offenbar unvereinbar mit dem Grundrecht der Pressefreiheit wäre und weil eine durch Selbstzucht der Beteiligten (der Pressever-antwortlichen und der Leser) gleichsam organisch wachsende Beseitigung der Unterschiede utopisch ist — oder — und das scheint der allein gangbare Weg zu sein — der Gesetzgeber schafft ein einheitliches, für alle Presse-

organe gleiches Recht, das sich inhaltlich dann nicht an dem Hochstand der seriösen Presse, sondern an dem Durchschnitt der auch der Auflage nach bedeutenden Boulevard-, Sensations-, Illustrierten- und Magazinpresse orientiert. An dieser für den qualifizierten Journalisten und für den an einem möglichst freiheitlichen Presserecht Interessierten bitteren Konsequenz dürfte wohl kein Weg vorbeiführen.

Die Presse ist eine Macht, die auch heute noch weitreichend und bedeutsam ist. Sie gehört zu den für den einzelnen wie für die Gemeinschaft wichtigen, überragenden, insbesondere das öffentliche Leben beherrschenden Mächten. Keine Macht dieser Größe kann rechtlich unbegrenzt und rechtlich unkontrolliert bleiben. Machtmißbrauch gibt es überall, nicht nur im Staat, innerhalb der Wirtschaft, innerhalb der wirtschaftlichen Verbände, sondern auch in der Presse. Ihm muß im Rechtsstaat hier wie dort normativ begegnet werden.

Anderseits: Ausübung von Macht ist nur sinnvoll, wenn sie eigenverantwortlich gehandhabt werden kann; mit anderen Worten, der Träger der Macht muß ein entsprechendes Maß von Unabhängigkeit besitzen; gerade der Richter besitzt für diese Notwendigkeit Sinn und Verständnis. Unabhängigkeit in der Ausübung der Macht ist um so notwendiger, wenn sie legitimiert wird durch den Dienst an der Wahrheit. Sie setzt schließlich, je größer sie ist, um so mehr an Sachkunde und persönlicher Eignung, charakterlicher Integrität ihrer Träger voraus. Ein Presserecht wird deshalb nicht auf Vorschriften verzichten können, die die Unabhängigkeit der Presse, insbesondere die Unabhängigkeit der Journalisten sichern und verstärken. Dabei ist darauf Bedacht zu nehmen, daß es gilt, diese Unabhängigkeit der in der Presse Tätigen auch dem Staat und seinen Einrichtungen gegenüber zu sichern, daß also diese Schutzvorschriften nicht zu Einbruchstellen für eine mittelbare Beeinflussung der Presse durch staatliche Behörden werden. Bedenkt man dies, so scheinen sich in diesem Zusammenhang — wenn man von dem Internum Journalist : Verleger einmal absieht, dessen Regelung zwar auch dem Gesichtspunkt der Unabhängigkeit der Journalisten Rechnung tragen muß, aber einer freien Vereinbarung der beiden Teile vorbehalten bleiben sollte — folgende konkretere Regelungen abzuzeichnen:

Es wäre eine Vorschrift sehr nützlich, die ausdrücklich erklärt, daß der Journalist bei seiner Berufsausübung im Rahmen der vom Verleger bestimmten Grundhaltung seiner Zeitung unabhängig ist, daß er in seiner Berichterstattung der Wahrheit und — um das wegen des Zusammenhangs hierher vorzuziehen — in seinen Stellungnahmen dem gemeinen Wohl dient. Derartige Vorschriften sind zwar nicht unmittelbar erzwingbar, aber sie sind hilfreich für die Entwicklung eines Berufsethos, indem sie in der Brust dessen, der ihnen zuwiderhandelt, ein schlechtes Gewissen erzeugen und indem sie eine falsch verstandene Solidarität erschüttern und die Grenze sichtbar machen zwischen dem ehrbaren Journalisten und dem, der zu Unrecht beansprucht, sein Kollege zu sein. Außerdem: es gibt keinen Beruf mit Öffent-

lichkeitscharakter, der sich nicht einem Grundwert verpflichtet fühlt: der Beamte dem Staat, der Richter und Anwalt dem Recht, der Arzt dem Leben usw. Davon abgesehen hätte eine solche Vorschrift auch ihre rechtliche Bedeutung für die Begrenzung des Kündigungsrechts und der strafrechtlichen und deliktischen Haftung.

Zur Verstärkung der Unabhängigkeit der Presse könnte weiter eine Vorschrift über aktive und passive Pressebestechung und über Pressenötigung dienen, durch die die nicht eben seltenen rechtswidrigen Einflußnahmen auf die Presse unter Strafe gestellt würden. Nicht minder erwägenswert wäre freilich, den Kauf von Informanten durch die Presse unter Strafdrohung zu stellen, jene üble Taktik, dem gar nicht Informationswilligen und nicht Informationsbefugten durch Hingabe von Geld den Mund zu öffnen, um sich über Dritte oder über für den Informanten fremde Sachverhalte Material zu verschaffen.

Einige Preßgesetze der Länder enthalten eine Vorschrift, wonach die Zeitungen periodisch verpflichtet sind, die Inhaber- und Beteiligungsverhältnisse ihres Verlags oder die Herkunft ihrer Mittel offenzulegen. Auch das scheint im Interesse einer Stärkung der Unabhängigkeit der Presse nützlich zu sein.

Das Problem der Selbstkontrolle der Presse

Unbezweifelbar ist schließlich, daß ein qualifizierter Journalistenstand entscheidend zur Hebung der Unabhängigkeit der Presse beitragen kann. Nun ist die Presse mit Recht darauf stolz, daß der Journalistenberuf der einzige geistige Beruf ist, der jedermann zugänglich ist, ohne daß von ihm der Nachweis gefordert wird, daß er eine bestimmte theoretische Ausbildung, etwa ein akademisches Studium mit Abschlußprüfung erfolgreich absolviert hat. Das ist so stark mit der Eigenart der journalistischen Tätigkeit verbunden, das gehört, wie die Erfahrung gerade mit der gegenteiligen Regelung im Schriftleitergesetz erwiesen hat, so sehr zu den Voraussetzungen für die Erhaltung einer freien Presse, daß daran nicht gerüttelt werden darf. An die Stelle eines gesetzlich normierten Katalogs von fachlichen und persönlichen Voraussetzungen für die Berufsausübung muß hier also der natürliche Prozeß des Wettbewerbs, das eigene Interesse des Journalisten, sich durch entsprechende Ausbildung und entsprechende Leistungen auszuweisen und durchzusetzen, und das Interesse des Verlegers, die Besten zu Mitarbeitern seiner Zeitung heranzuziehen, treten. Freilich, das Vertrauen auf die Wirksamkeit dieses Ausleseprozesses allein genügt nicht, wie die Erfahrung beweist; man braucht nur an die Geschichte der enttäuschenden Versuche zu einer wirkungsvollen Besserung der Verhältnisse in der Presse während der Zwanzigerjahre bis zum Jahre 1932 zu erinnern, an die schwankende Haltung der Presse zum Entwurf des Bundesinnenministeriums vor und nach 1952 und die nicht sehr erfolgreichen Bemühungen des Presserats bis zum heu-

tigen Tag. Damit entsteht das heikle Problem der Kontrolle der für die Presse Verantwortlichen, das sich nicht dadurch erledigen läßt, daß man es einfach als von vornherein indiskutabel bezeichnet. Indiskutabel scheint nach dem früher Gesagten nur zu sein, daß der Staat diese Kontrolle ausübt oder auf sie materiell Einfluß nimmt. Dagegen ist nicht einzusehen, was unter dem Gesichtspunkt der Aufrechterhaltung und Stärkung einer freien Presse gegen eine gesetzliche Regelung spricht, die die Kontrolle — eine wirksame Kontrolle allerdings — ausschließlich der Presse überläßt. Das Gesetz hat nur dem, was innerhalb der Presse zur Behebung von groben Mißständen und Mängeln geschieht, — zusätzlich zur moralischen Autorität der presseeigenen Institutionen — rechtliche Verbindlichkeit und rechtliche Autorität zu verschaffen, indem es ein Mindestmaß formaler Regeln bereitstellt. Es überläßt es dem Berufsstand der Journalisten, die Einrichtung zu bilden, die zuständig sein soll, gewisse Grundsätze standeswidrigen Verhaltens zu entwickeln und zu formulieren und nach Maßgabe einer ebenfalls vom Berufsstand zu schaffenden Verfahrensordnung die groben Verstöße gegen eine journalistische Berufspflicht mit den aus dem Disziplinarrecht geläufigen Mitteln der Verwarnung, des Verweises, der Geldbuße zu ahnden. Nach der grundgesetzlichen Ordnung müssen diese Verfügungen wenigstens von *einer* gerichtlichen Instanz nachprüfbar sein. Auch die Besetzung dieser gerichtlichen Instanz, der durch das Gesetz richterliche Unabhängigkeit verliehen würde, kann in die Hand der Berufsangehörigen gelegt werden. Es bestehen keine verfassungsrechtlichen Bedenken, daß diese Instanz in der Mehrheit von Beisitzern aus dem Stande der Journalisten gebildet wird und daß diese Beisitzer — ebenso wie der dem aktiven Richterstand angehörende Vorsitzende oder die dem Richterstand angehörende Minderheit des Gerichts — vom Berufsstand gewählt werden.

Ich habe mit Überlegung die Möglichkeit außer Betracht gelassen, innerhalb dieser dem Beruf überantworteten Kontrolle gegen einen Journalisten ein Berufsverbot auszusprechen; denn dessen bedarf es nicht. Diese Maßnahme kommt nur für schwerste Verstöße in Betracht. Das werden stets solche sein, die zugleich kriminellen Charakter besitzen. Für diesen Fall gibt aber das Strafgesetzbuch die notwendige Handhabe. Nach § 42 1 StrGB kann neben einer Gefängnisstrafe von mindestens 3 Monaten unter dort näher bestimmten Voraussetzungen auch ein Berufsverbot bis zu 5 Jahren verhängt werden. Diese Vorschrift ist ihrem Wortlaut und ihrem Sinn nach auch auf den Journalisten und Verleger anwendbar. Ihrer Anwendung auf diesen Personenkreis stehen verfassungsrechtliche Bedenken, wie gelegentlich behauptet wird[3], nicht im Wege. Weder das Grundrecht der Meinungsäußerungsfreiheit noch das speziellere der Pressefreiheit noch auch das der freien Berufsausübung steht entgegen. Daß es in einem Strafverfahren gegen einen Journalisten wegen eines von ihm begangenen, dem allgemeinen Strafrecht

[3] *Löffler*, a.a.O. 77.

angehörenden Delikts nur um die Frage des *individuellen* Grundrechts und nicht um das Recht der Pressefreiheit in einem institutionellen Sinn gehen kann, scheint auf der Hand zu liegen. Das individuelle Grundrecht der Pressefreiheit ist aber nichts anderes als das der freien Meinungsäußerung in der Presse und durch die Presse. Dieses Grundrecht ist jedoch ausdrücklich u. a. durch die Vorschriften der allgemeinen Gesetze — zu denen auch die Strafgesetze gehören — beschränkt. Das Grundrecht der freien Berufsausübung unterliegt — darüber gibt es nach den Ausführungen des BVerfG im sogenannten Apothekerurteil wohl kaum mehr eine Meinungsverschiedenheit — der näheren Regelung durch den Gesetzgeber, und insoweit hält sich die Vorschrift des § 42 1 im Rahmen dessen, was bei allen freien Berufen als mit Art 12 Abs 1 GG vereinbar angesehen wird. Der Wesensgehalt der beiden Grundrechte ist durch die genannte Vorschrift des Strafgesetzbuchs in keinem Fall angetastet.

Presse und Gemeinwohl

Die Presse ist Trägerin einer öffentlichen Aufgabe. Das sollte in einem Pressegesetz ausdrücklich gesagt werden. Auch dieser Gesichtspunkt hat seine Folgen für die Gestaltung eines sachgerechten Presserechts. Unabhängig von einer anderen noch zu erörternden Überlegung sind mit dieser Anerkennung der Aufgabe der Presse ihrer Arbeit Grenzen gesetzt. Es gehört danach nicht zu ihrer Aufgabe, Dinge zu publizieren und zum Gegenstand von Erörterungen zu machen, die keinerlei ernsthaften Bezug auf die Öffentlichkeit haben. Die indiskrete Zudringlichkeit in höchstprivate Angelegenheiten gleichgültig welcher „interessanten" Persönlichkeiten ist, wie ich meine, unvereinbar mit der öffentlichen Aufgabe der Presse; ja selbst das Profitieren von der Preisgabe solcher höchstprivaten Angelegenheiten durch publizitätslüsterne Personen widerstreitet dem Öffentlichkeitscharakter der Aufgabe unserer Presse. Aus der Eigenart und Aufgabe der Presse folgt weiter die Pflicht, sich bei der gesamten verlegerischen und journalistischen Tätigkeit am Gemeinwohl zu orientieren. Das ist nicht in dem Sinn gemeint, daß irgend jemand innerhalb der Presse festlegen könnte, was in einer bestimmten Situation das Gemeinwohl gebiete. Es liegt in der Natur der Sache, daß darüber nur der Urheber einer Nachricht oder eines Beitrages selbst — allerdings in bewußter Rücksicht auf das, was sich ihm als das vom Gemeinwohl Gebotene darstellt — entscheiden kann. Es gibt aber eine Grenze, von der ab es eindeutig ist, daß ein bestimmtes Verhalten klar mit der Rücksicht auf das Gemeinwohl unvereinbar ist; sie ist gemeint, wenn von der unabdingbaren Pflicht der Presse gesprochen wird, sich am Gemeinwohl zu orientieren. Pressetätigkeit als öffentliche Aufgabe verstanden und anerkannt, zwingt schließlich zu einer besonderen Verantwortung der Öffentlichkeit gegenüber, was die Zuverlässigkeit der veröffentlichten Nachricht anlangt. Sie muß — wie das etwa der Entwurf von 1952 vorgesehen hat — im Rah-

men des Möglichen auf ihre Richtigkeit hin nachgeprüft sein oder — falls das nicht möglich war — mit einem entsprechenden Vorbehalt versehen werden und in jedem nicht eben bedeutungslosen Fall berichtigt werden, sobald sich ihre Unrichtigkeit herausstellt. Es sollte also — wenn ich das einmal so formulieren darf — einen Rückspiegel nicht nur für die Fälle geben, in denen sich die Nachricht bestätigt und die daran geknüpfte Prognose zutrifft, sondern auch für die Fälle, in denen sich beides nachträglich als irrig erwiesen hat.

Wahrnehmung berechtigter Interessen durch die Presse

In diesen Zusammenhang schließlich gehört auch das Problem der Wahrnehmung berechtigter öffentlicher Interessen durch die Presse. Diese kann sich zu ihrer Rechtfertigung auf Wahrnehmung berechtigter Interessen in derselben Weise berufen wie jeder Bürger — also soweit es nötig ist zur Verteidigung von Interessen, die ihre eigenen oder sie nahe angehende Interessen sind. Deshalb, weil ihre Aufgabe eine öffentliche ist, werden öffentliche, allgemeine, staatliche, soziale, wirtschaftliche, politische Interessen noch nicht zu eigenen Interessen der Presse oder zu Interessen, die der Presse spezifisch näherlägen als irgendeinem Bürger, irgendeinem Verband oder einer Vereinigung, die sich etwa ebenfalls der Vertretung öffentlicher Interessen widmet. Die Lösung des Problems liegt in einer ganz anderen Richtung. Vorweg muß aber einmal ganz deutlich gesagt werden: Es sollte auf keinen Fall und von niemand die Vorstellung erweckt werden, die Presse könnte ihrer öffentlichen Aufgabe einfach nicht voll gerecht werden, wenn sie nicht befugt sei, zu diesem Zweck Straftatbestände straflos zu erfüllen.

Die Inanspruchnahme des § 193 StGB ist ausgelöst durch das gar nicht zu leugnende Bedürfnis der Presse, sich gegen die Gefahr ungerechtfertigter strafgerichtlicher Untersuchung und Verfolgung zu schützen. „Wahrnehmung berechtigter Interessen", § 193 StGB, ist eine gängige Rechtsfigur; kurz, einprägsam, der Gerichtspraxis geläufig und deshalb scheinbar ein trefflicher Schutz für die Presse; so einfach, daß selbst der Entwurf von 1952 und die Praxis der Gerichte damit gearbeitet haben. Das erklärt hinreichend, wie es zur Forderung der Presse nach Anerkennung des besonderen Rechtfertigungsgrundes der Wahrnehmung öffentlicher Interessen in allen Fällen gekommen ist, in denen durch eine Veröffentlichung der Tatbestand einer strafbaren Handlung erfüllt zu sein scheint. Von dieser unrichtigen Auffassung aus ist es auch folgerichtig, wenn beispielsweise Löffler meint, daß auch der Rechtfertigungsgrund des § 100 Abs 3 StGB der Presse zustehe, daß sie also ebenso wie der dort allein genannte Bundestagsabgeordnete nicht rechtswidrig handle, wenn sie „nach gewissenhafter Prüfung der Sach- und Rechtslage und nach sorgfältiger Abwägung der widerstreitenden Interessen sich für verpflichtet hält, einen Verstoß gegen die verfassungsmäßige Ordnung des Bundes oder eines Landes zu rügen, und dadurch ein Staatsgeheim-

nis öffentlich bekanntmacht“[4]. Das sei angefügt, um deutlich zu machen, wohin es führt, wenn man der Presse ein besonderes Recht zur Wahrnehmung öffentlicher Interessen einräumt. Die Rechtslage ist in Wahrheit etwas verwickelter, aber dafür weniger gefährlich und für die Presse erheblich angemessener. Man muß dazu freilich zunächst einmal den § 193 genau lesen. Er unterscheidet drei verschiedene Sachverhaltsgruppen: 1. Tadelnde Urteile über wissenschaftliche, künstlerische und gewerbliche Leistungen, 2. Äußerungen, die zur Ausführung oder Verteidigung von Rechten oder zur Wahrnehmung berechtigter Interessen gemacht werden, und 3. Vorhaltungen und Rügen der Vorgesetzten gegen ihre Untergebenen und dienstliche Anzeigen von seiten eines Beamten oder ähnliche Fälle, und sagt von allen dreien, sie sind nur insofern strafbar, als das Vorhandensein einer Beleidigung aus der Form der Äußerung oder aus den Umständen, aus denen sie geschah, hervorgeht. Wahrnehmung berechtigter Interessen ist also nur einer von den drei Fällen, in denen der Täter straflos bleibt. Nur im Fall der Wahrnehmung berechtigter Interessen handelt es sich um einen besonderen Rechtfertigungsgrund, der aus dem Gedanken abgeleitet ist, daß im Widerstreit von Interessen die eigenen Interessen verfolgt werden dürfen. Über diesen beschränkten Anwendungskreis hinaus hilft er der Presse nicht weiter. Um so bedeutsamer sind für sie die beiden andern in § 193 StGB genannten Fallgruppen: Hier handelt es sich um Fälle, in denen es schon an der Tatbestandsmäßigkeit der Handlung fehlt, so daß für eine Abwägung widerstreitender Interessen und für eine Berufung auf Wahrnehmung berechtigter Interessen von vornherein kein Raum ist. Es gibt nämlich Handlungen, die, gemessen an einer Strafnorm, deren objektiven äußeren Tatbestand erfüllen und im Bewußtsein der Erfüllung dieses Tatbestandes, also „vorsätzlich“, ausgeführt werden, die also, so betrachtet, nach den allgemeinen Regeln bestraft werden müßten. Sie erhalten aber ihren Sinn aus einer ganz anderen Intention heraus und zielen nach einer ganz anderen Richtung. Darum tragen sie den Unwertstempel jener Strafnorm nicht an sich und sind in diesem Sinn nicht tatbestandsmäßig und deshalb auch nicht strafbar. So die Kritik an einer schlechten Leistung wissenschaftlicher, künstlerischer oder gewerblicher Art — und die Strafrechtslehre ist sich einig darüber, daß das nur Beispiele sind, daß also auch die Kritik an einer schlechten wirtschaftlichen oder politischen Leistung hierher gehört. Ein vernünftiger Kritiker weiß natürlich, daß er den Ruf, das Ansehen, die Ehre des Kritisierten mindert, und in diesem Wissen übt er die Kritik. Darin liegt mangels Tatbestandmäßigkeit von vornherein deshalb keine Beleidigung, weil die Kritik gar nicht an der Frage der Ehrenminderung oder Ehrenrettung des Kritisierten orientiert sein kann. Die Äußerung geht in ganz andere Richtung, zielt nach der objektiven Bewertung einer Leistung und erhält von daher ihren Sinn. Ähnlich verhält es sich mit dem in § 193 genannten Fall der Zurechtweisung durch einen Vorgesetzten

[4] *Löffler*, a.a.O. 533.

oder der Anzeige eines Beamten. Auch hier ist für die Bewertung der Äußerung völlig ohne Belang, daß sie notwendig auch die dem Handelnden bewußte Folge einer Ehrenminderung einschließt. Oder um ein anderes Beispiel zu bilden: Der Richter, der in der öffentlichen Sitzung dem Angeklagten den von ihm an den X. geschriebenen grob beleidigenden Brief vorliest, weiß natürlich, daß er durch die Verlesung des Briefes den X. in den Augen der Zuhörer herabsetzt; seine Handlungsweise erhält aus einer ganz eindeutigen Intention heraus ihren Sinn, so daß sie trotz scheinbarer Erfüllung des objektiven und subjektiven Tatbestandes des § 185 oder des § 187 StGB weder Beleidigung noch Verleumdung ist. Ähnlich verhält es sich etwa mit der Operation des Kranken ohne seine Einwilligung oder mit der Tötung eines Menschen im Krieg; der Arzt begeht keine Körperverletzung, der Soldat keinen Mord. Und genau die hinter diesen Beispielen steckende Überlegung ist der Weg, auf dem die Presse in allen schutzwürdigen Fällen vor einer strafrechtlichen Verfolgung geschützt werden kann. Sie hat es gar nicht nötig, zu ihrer Rechtfertigung ihre Zuflucht zur Formel von der Wahrnehmung öffentlicher Interessen zu nehmen. Es fehlt bei genauem Zusehen schon an der Tatbestandsmäßigkeit ihrer Handlung. Das gilt insbesondere in allen Fällen, in denen sie „tadelnde Urteile fällt", also Kritik übt. Das gilt aber auch in vielen Fällen, in denen sie Tatsachen veröffentlicht: Wenn beispielsweise — ein theoretisches Beispiel — die Presse die Personalpolitik eines Ministeriums angreift unter Hinweis darauf, daß der Sohn des Ministers als Schlechtester seines Jahrgangs die Prüfung bestanden habe und gleichwohl unverzüglich in den Staatsdienst übernommen worden sei, so ist der Tatbestand des § 185 nicht erfüllt, obgleich natürlich dem verantwortlichen Redakteur klar war, daß Vater und Sohn in den Augen der Leser eine Ehrenminderung erfahren. Die Äußerung erhält eindeutig ihren Sinn, ihren Wert oder Unwert nicht aus der Beziehung zur Ehre des Ministers und seines Sohnes, sondern aus der Beziehung zu einem objektiven Vorgang innerhalb der Verwaltung. Die Rechtslage wäre übrigens nicht anders, wenn das Ganze in einer Leserzuschrift stünde oder wenn ein Bürger sonst den Sachverhalt in derselben Weise kritisierte. Die Presse braucht also nicht ein besonderes Vorrecht, um ihre öffentliche Aufgabe erfüllen zu können, ohne mit dem Strafgesetz in Konflikt zu kommen. Übrig bleiben nur die Fälle, in denen die Presse nicht erweislich Wahres, nicht erweislich wahre Tatsachenbehauptungen zum Gegenstand einer Veröffentlichung macht, also Vermutungen, Gerüchte, ungeprüfte Tatarennachrichten als Tatsachen veröffentlicht. Für diese Fälle der Presse einen besonderen Rechtfertigungsgrund der Wahrnehmung berechtigter öffentlicher Interessen einzuräumen, halte ich weder für richtig noch auch nur für vertretbar.

Bisher habe ich Folgerungen für ein der Presse adäquates Presserecht gezogen, indem ich einfach die Presse ins Auge faßte. Ein Presserecht muß aber darüber hinaus auch dem doppelten Verhältnis Presse : Staat und

Presse : Bürger Rechnung tragen. Auch hier, ohne Vollständigkeit anzustreben, nur das Wichtigste, und dies ohne den Anspruch zu erheben, etwas orginell Neues zu sagen:

Die Interessen des Staates und die Interessen einer freien Presse widerstreiten teilweise einander, auch wenn man vom wohlverstandenen Interesse des demokratischen Staates an einer möglichst freien Presse und umgekehrt von der wohlverstandenen Wahrnehmung der legitimen öffentlichen und staatlichen Interessen durch die Presse ausgeht. Dieser Gegensatz — wohlgemerkt ein solcher außerhalb des verfassungskräftig geschützten Freiheitsraums! — läßt sich nicht auflösen; man muß von ihm ausgehen; und das bedeutet, daß man in sorgfältiger Abwägung der widerstreitenden Interessen eine Entscheidung zu suchen gezwungen ist, bei der entweder das eine oder das andere Interesse zu kurz kommt oder beide sich eine teilweise Beschneidung gefallen lassen müssen.

Informationspflicht der Behörden und ihre Grenzen

Da ist zunächst das Interesse der Presse an möglichst rascher und umfassender und zuverlässiger Information und das Interesse des Staates an Vertraulichkeit, Amtsverschwiegenheit, Ungestörtheit der Rechtspflege usw. Uns interessieren hier nicht die unleidlichen Schwierigkeiten, die nicht selten dadurch entstehen, daß gegebene Informationen — nicht aus bösem Willen, sondern als Folge einer Umgießung in eine journalistisch lesbare Form — entstellt und sachlich unrichtig in die Presse geraten. Das sind Mängel, die durch möglichst enge und verständnisvolle Zusammenarbeit beider Teile sicher auf ein Minimum zurückgeführt werden könnten. Es geht hier um die Schwierigkeit einer normativen Regelung des Ausgleichs zwischen den genannten widerstreitenden Interessen. Sicher ist, daß ein allgemeines Informationsverbot innerhalb einer Verwaltung unvertretbar ist. Es läßt sich wohl auch dahin Einverständnis erzielen, daß es der Interessenlage entspricht, im Grundsatz von einer Informationspflicht der staatlichen Behörden auszugehen. Diese Grenzen abstrakt zu formulieren, scheint aber nun sehr schwer zu sein. Der hessische Versuch, der von der Presse als besonders gut gelungen empfunden wird, kommt gewiß der Presse sehr entgegen. Für die Praxis der Verwaltung ist er aber nur erträglich, weil er außerordentlich verwaltungsfreundlich ausgelegt wird und weil die Befriedigung eines Informationsinteresses davon abhängig ist, daß das Interesse an bestimmten Vorgängen geäußert wird; eine Presse, die aber von den meisten internen Vorgängen nichts wissen kann, kann danach auch nicht fragen. Man wird sich damit begnügen müssen, die Ausnahmen von der Informationspflicht elastisch zu formulieren, etwa dahin: soweit nicht ein gesetzliches Verbot besteht (z. B. in Steuersachen), soweit nicht der Sachverhalt aus Gründen der Staatssicherheit geheimzuhalten ist oder soweit nicht die Veröffentlichung des Sachverhalts zu einer empfindlichen Verletzung von Rechten Dritter oder zur Schädigung

erheblicher öffentlicher Interessen führt *und* der Sachverhalt nicht schon anderweit bekannt geworden ist. Daß bei einer solchen Regelung die maßgebliche Entscheidung, ob im konkreten Fall Information erteilt wird oder nicht, bei der Verwaltung liegt, ist unzweifelhaft, scheint aber — faire Handhabung unterstellt, und das muß man bei der Aufstellung einer Rechtsnorm — sachgerecht zu sein.

Mit der Festsetzung einer so verstandenen allgemeinen Informationspflicht wird, darüber muß man sich klar sein, eine Normierung des Kreises der auskunftpflichtigen Personen nötig. Denn in einer nach dem Prinzip straffer Über- und Unterordnung organisierten Verwaltung mit einem Heer von Sachbearbeitern und Hilfskräften, für das außerdem die allgemeine Dienstpflicht zur Amtsverschwiegenheit besteht, kann unmöglich jeder nach dem Maß seiner Kenntnisse die Presse informieren. Das hat zur Schaffung besonderer Pressestellen oder zur Konzentrierung der Informationsbefugnis beim Behördenchef und sogleich auch zu einer lauten Klage der Presse über die dadurch entstandene Erschwerung der Informationsbeschaffung und schließlich — weniger laut — zu dem für eine ordnungsgemäße Verwaltung auf die Dauer nicht erträglichen Mißstand sogenannter „grauer", vertraulicher Informationen durch Unzuständige und Uninformierte geführt. Diese Erfahrung spricht für eine Erweiterung des Kreises derer, die Informationen erteilen dürfen; mindestens die selbständigen Sachbearbeiter sollten für Angelegenheiten ihres Geschäftsbereichs auskunftsberechtigt und -verpflichtet sein, soweit daran nicht ausnahmsweise weitere Referenten beteiligt sind; in diesem Fall könnte nur der gemeinsame Vorgesetzte auskunftsbefugt sein.

Zeugnisverweigerungsrecht des Journalisten und seine Grenzen

Ein anderer Konflikt: Das Interesse des Journalisten an der Anerkennung eines Berufsgeheimnisses einerseits und das Interesse des Staates an der Verfolgung disziplinärer Handlungen seiner Beamten und strafbarer Handlungen Dritter, also an einer Versagung oder Einengung des Zeugnisverweigerungsrechts des Journalisten. Auch hier wird die anzustrebende Lösung des Problems erheblich mehr berücksichtigen müssen, als es in dem gelegentlich geäußerten summarischen Für und Wider zum Ausdruck kommt. Die Zeugnispflicht des Journalisten kann in drei verschiedenen Situationen aktuell werden: Der Journalist scheint beruflich an einer strafbaren Handlung beteiligt, die nicht durch die Presse begangen worden ist. Ihm steht — wie jedermann — ein Zeugnisverweigerungsrecht zu. Niemand braucht sich oder seine nächsten Angehörigen durch seine Aussage der Gefahr einer strafgerichtlichen Verfolgung auszusetzen; im Zivilprozeß kann er auch Angaben verweigern, die ihm zur Unehre gereichen oder ihm einen unmittelbaren vermögensrechtlichen Schaden verursachen. Dieser Fall und seine Regelung können als völlig unangefochten und angemessen hier außer Betracht gelassen werden. Ist durch den Inhalt einer Presseveröffentlichung der Tat-

bestand einer strafbaren Handlung erfüllt, so kann für Strafverfolgungsbehörde und Gericht die Frage nach dem Täter, Mittäter, Anstifter, Gehilfen bedeutsam werden und dabei der Redakteur als Zeuge in Frage kommen, wenn er als an der Tat Beteiligter ausscheidet. Nach der Regelung des Preßgesetzes in den §§ 20, 21 wird — unter Verzicht auf einen Zeugniszwang gegen den Journalisten (§ 52, Abs 1, Nr. 5 StrPO) — die Täterschaft des verantwortlichen Redakteurs einer periodischen Druckschrift vermutet. Wenn die Vermutung entkräftigt ist, bleibt nur eine Bestrafung wegen des Fahrlässigkeitsdelikts aus § 21, soweit der wahre Verantwortliche nicht freiwillig preisgegeben wird. Gegen diese Regelung sind mit Recht Bedenken erhoben worden. An dem Verzicht, von dem Redakteur Angaben über die für das Presseinhaltsdelikt im strafrechtlichen Sinn Verantwortlichen zu verlangen und entsprechende Angaben notfalls zu erzwingen, ist festzuhalten. Die gesetzliche Vermutung der Täterschaft des verantwortlichen Redakteurs sollte entfallen. Ihm ist, das ist ein Gebot des Rechtsstaats, wie jedem Beschuldigten nach allgemeinen Strafrechtsgrundsätzen Tat und Vorsatz nachzuweisen. Die Stufenhaftung des § 21 ist entbehrlich. Der Entwurf von 1952 hat nur ein allgemeines Fahrlässigkeitsdelikt (§ 52) vorgesehen; das scheint angemessen zu sein; danach wird bestraft, wer fahrlässig beim Erscheinen einer Zeitung oder Zeitschrift strafbaren Inhaltes mitwirkt oder es unterläßt einzugreifen, obwohl er hierzu verpflichtet war. Den eigentlichen Streitpunkt unseres Problems bildet die Frage des Zeugnisverweigerungsrechts des Journalisten in den Fällen, in denen sich — regelmäßig aus einer Presseveröffentlichung, die nicht selbst einen strafbaren Tatbestand erfüllt, möglicherweise aber auch aus einer bekannt gewordenen Äußerung des Journalisten — ergibt, daß ein vorläufig noch unbekannter Dritter sich einer strafbaren Handlung schuldig gemacht hat, der durch die Aussage des Journalisten überführt werden könnte. Einfachstes Beispiel: Der Informant des Journalisten hat Geheimnisverrat begangen. Das geltende Recht räumt dem Journalisten in diesem Fall ein Zeugnisverweigerungsrecht nicht ein. Es wird von den Journalisten gefordert u. a. unter Hinweis auf das Zeugnisverweigerungsrecht des Geistlichen, des Arztes, des Rechtsanwalts und des Abgeordneten. Das sind aber keine echten Parallelen, die der Journalist für seine Forderung heranziehen kann. Berufs- und Amtsgeheimnis können sehr verschieden strukturiert sein. Dem Priester, dem Arzt, dem Rechtsanwalt erschließt sich der Mensch, damit er, der sündige, der kranke, der fehlende, unmittelbar von seinem Gegenüber Hilfe erfahre. Der Mensch muß sich dem andern anvertrauen. Das Verhältnis zwischen beiden erschöpft sich in der notwendig höchstpersönlichen diskreten Begegnung. Dadurch unterscheiden sich diese absoluten Verschwiegenheitspflichten des Geistlichen, des Arztes und des Anwalts qualitativ von einer für den Journalisten postulierten Verschwiegenheit. Auf den Journalisten ist der Informant, der ihm etwas anvertraut, keineswegs existentiell angewiesen. Vertraulichkeit läßt er sich zusichern, weil er weiß, daß der Journalist das ihm Anvertraute eben nicht für sich be-

hält und weil er sich vor Unannehmlichkeiten und Ärger schützen möchte. Bleibt noch die Parallele zum Abgeordneten. Die politische Partei und der Abgeordnete besitzen in der freiheitlichen Demokratie repräsentativer Prägung einen einzigartigen verfassungsrechtlichen Status. Wenn im Hinblick auf ihn Art 47 GG dem Abgeordneten ein Zeugnisverweigerungsrecht einräumt und in § 100 Abs 3 StGB ein Vorrecht zur Erörterung staatsgefährdender Staatsgeheimnisse eingeräumt wird, so kann sich unmöglich darauf irgendeine andere Einrichtung — auch nicht die Presse — berufen. Ebensowenig scheint das Zeugnisverweigerungsrecht des Journalisten mit dem Hinweis begründbar, der Berufsstand empfinde es als standeswidrig, daß der Journalist den Gewährsmann seiner Information preisgebe. Man möchte doch meinen, daß es auch für den Journalisten einen Unterschied ausmacht, wen er durch Wahrung eines Berufsgeheimnisses schützt und wem gegenüber er es tut. Ich würde es mit den Journalisten als grob standeswidrig betrachten, einen Informanten zu offenbaren, der — ohne sich gegen eine Strafnorm oder Dienstpflicht vergangen zu haben — Material zur Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat, nur um vielleicht die Verantwortung für die Veröffentlichung auf den Informanten abzuschieben oder um durch die Preisgabe des Namens sich irgendeinen Vorteil zu verschaffen oder aus sonst einem Grund. Ich würde es auch für standeswidrig halten, wenn der Informant irgendeinem Interessenten zum Zwecke der Verfolgung eigener wirtschaftlicher oder privater Zwecke genannt würde. Es gibt also zahllose Fälle, in denen sich die Standesüberzeugung bewähren kann. Es scheint aber etwas gänzlich anderes zu sein, den zuständigen Strafverfolgungsbehörden und den Gerichten gegenüber einen Rechtsbrecher zu schützen. Erwägenswert scheint mir dagegen das Argument, daß ohne dieses Recht der Zeugnisverweigerung die Informationsfreiheit des Journalisten gefährdet sei. Zugegeben, es lassen sich Fälle denken, in denen der Journalist Kenntnis von vertraulichen oder das Licht der Öffentlichkeit scheuenden Vorgängen nur erhält, wenn der Mittelsmann sicher sein kann, daß der Journalist seine Quelle nicht zu offenbaren braucht. Fehlt für solche Fälle ein Zeugnisverweigerungsrecht, so stößt der Journalist auf mangelnde Informationsbereitschaft; Sachverhalte, die es verdienten, der Kritik der öffentlichen Meinung ausgesetzt zu werden, bleiben dem Journalisten auf diese Weise unbekannt. Ich verstehe, daß die Presse diese Konsequenz der augenblicklichen Rechtslage bekämpft, und ich meine, man könnte ihren Wünschen entgegenkommen. Man kann gegen sie nicht einfach das Interesse des Staates an der Durchsetzung einer Strafverfolgung ausspielen, zumal wenn man die Schätzungen über die Zahl der unverfolgt und unbestraft bleibenden Delikte in unserem Staat kennt. Hier ist eine Wertung am Platz. Da man schwerlich auf die Motive des Informanten abstellen kann, die dem Journalisten, wenn er sich je darum kümmern sollte, regelmäßig unbekannt bleiben werden, bleibt nur ein objektives Kriterium: Die Verfolgung eines *Verbrechens* kann unmöglich an dem Zeugnisverweigerungsrecht des Journalisten scheitern. Außerdem steht das Interesse an einer

intakten öffentlichen Verwaltung, die nun einmal ohne die Pflicht des Beamten zur Amtsverschwiegenheit nicht denkbar ist, höher als das Interesse der Presse, sich Informationen auch unter Bruch von Amtspflichten zu verschaffen. Das Resultat dieser Überlegungen wäre ein Zeugnisverweigerungsrecht für die Journalisten hinsichtlich der Herkunft des von ihnen verwendeten Materials, es sei denn, daß es sich um die Verfolgung eines Verbrechens, eines Beamtendelikts oder eines groben Bruchs der Pflicht zur Amtsverschwiegenheit handelte.

Beschlagnahme von Presseerzeugnissen und ihre Grenzen

Staatliche Interessen und Presseinteressen widersprechen einander schließlich im Falle der Beschlagnahme eines Presseerzeugnisses. Mit Rücksicht auf die Tragweite eines solchen Eingriffs und als zusätzlichen Schutz gegen einen ungerechtfertigten Zugriff der Verwaltung, der Strafverfolgungsbehörden, der Polizei sollte die Beschlagnahme einer Zeitung oder Zeitschrift im Zug einer Strafverfolgung nur nach vorgängiger schriftlicher Anordnung des zuständigen Richters gestattet sein. Die Beschlagnahme auf Grund richterlicher Anordnung räumlich auf das Gebiet eines Landes oder auf den Oberlandesgerichtsbezirk des Erscheinungsortes zu begrenzen ist wohl nicht vertretbar. Eine unmittelbare polizeiliche Beschlagnahme läßt sich nicht völlig ausschließen. Sie muß aber beschränkt bleiben auf den Fall, daß durch die Zeitung ein gegenwärtiger unmittelbarer polizeilicher Notstand (Zusammenrottung, Aufruhr, Gewalttat) hervorgerufen wird, dessen die Polizei auf andere Weise nicht Herr werden kann. Das gehört elementar zum Wesen der Polizei und kann nicht ernsthaft als Bedrohung der Pressefreiheit gewertet werden. Mittelbar könnte, worauf auch Löffler hinweist[5], auf eine Verringerung der Gefahr ungerechtfertigter Beschlagnahmen dadurch hingewirkt werden, daß gesetzlich eine Pflicht des Staates zur Schadloshaltung des Presseunternehmens in jedem Fall einer unberechtigten Beschlagnahme der Zeitung oder der Zeitschrift begründet wird; das wäre das Gegenstück zu einer noch zu besprechenden Norm.

Formale Sicherungen der Pressefreiheit

Damit bin ich bei Überlegungen angelangt, wie man allgemein durch formale Sicherungen der Gefahr begegnen kann, daß die Verwaltung und die Gerichte der Presse das Leben sauer machen. Einiges ist schon gesagt. Zweifellos wäre die Konzentrierung aller Pressetatbestände im weitesten Sinn bei wenigen, mit den Einrichtungen und der Eigenart der Presse und der Schwierigkeit des Presserechts besonders vertrauten Gerichten, bei besonderen Pressekammern und Pressesenaten sehr nützlich. Man soll doch

[5] *Löffler*, a.a.O. 394.

nicht in einem grenzenlosen Mißtrauen auch diesen Vorschlag, wie das geschehen ist, als eine gegen die Presse gerichtete Maßnahme bezeichnen. Es ist nicht mehr sachlich, wenn diese Erwägung mit dem Etikett „Sondergerichtsbarkeit gegen die Presse" versehen wird.

Schließlich könnte daran gedacht werden, die Verfolgung von Pressedelikten von einer Ermächtigung abhängig zu machen. Unserm Strafrecht sind eine Reihe von Delikten bekannt, deren strafrechtliche Verfolgung von einer besonderen Ermächtigung abhängig ist. Die gesetzgeberische Ratio für solche Einschränkung war überwiegend, daß es der Entschließung des durch das Delikt Betroffenen anheimgegeben werden soll, ob die Tat verfolgt wird oder nicht (z. B. Verunglimpfung des Bundespräsidenten, Beschimpfung von Verfassungsorganen, Beleidigung ausländischer Staatsoberhäupter, Staaten und Regierungen usw.). Sinnvoll wäre aber auch die Erwägung, daß durch die Entscheidung einer besonders sachverständigen und auf die Freiheit der Presse bedachten Stelle den dazu weniger geeigneten Strafverfolgungsbehörden die schwierige Frage abgenommen werden könnte, ob hinreichender Verdacht einer durch die Presse begangenen strafbaren Handlung besteht. Was im Fall des § 353 a, b und c für den Beamten recht ist, könnte für den Journalisten billig sein. Eine solche Regelung ließe sich auch mit dem Gedanken begründen, daß die Strafverfolgungsbehörde auch sonst die Entscheidung über Anklage oder Einstellung nicht selten von dem Gutachten eines Sachverständigen abhängig macht; bei der hier erwogenen Regelung würde sie an ein solches Gutachten gesetzlich gebunden. Die Ermächtigung könnte dann in die Hand jenes von der Berufsorganisation der Presse besetzten Berufsgerichts, von dem oben die Rede war, gelegt werden. Über die Abgrenzung im einzelnen und die nähere Ausgestaltung müßte man sich noch unterhalten.

Das Verhältnis Presse und Persönlichkeitsrecht

Endlich noch ein Wort zu dem Konflikt, der zwischen den Interessen der Presse an der Verbreitung von Neuigkeiten — insbesondere von aktuellen, interessanten, pikanten, sensationellen, Leser werbenden und Neugierde erzeugenden News und dem Interesse des Bürgers, sich nicht ungefragt zum Objekt solcher Veröffentlichungen gemacht zu sehen, besteht. Gewisse Erscheinungen in unserer Presse lassen nur noch den Schluß zu, daß da auch das einfache Gefühl — nicht für das Schickliche, Wohlanständige, das wäre alles zu hoch gegriffen, sondern — für das, was noch erträglich ist, abhanden gekommen ist. Da steht in der Verfassung das große Wort von der Würde des Menschen. Die Presse, die stolz darauf ist, eine öffentliche Aufgabe zu erfüllen, sollte sich in jedem einzelnen ihrer Vertreter für diesen Wert wenigstens ein Organ bewahren. Es gibt für sie — je verschieden nach ihrer geistigen Couleur — eine ganze Reihe von Tabus mit unbezweifelbarem Öffentlichkeitscharakter, die zu erörtern durchaus Sache der Presse wäre.

Nur der letzte in unserer modernen Gesellschaft verbliebene Rest an höchstprivater Lebensführung, der Bezirk, in dem der Mensch für sich oder in seiner Familie lebt und der wirklich um des Menschsein-könnens willen verdient, vor Zudringlichkeit abgeschirmt zu bleiben, ist einer gewissen Presse nicht tabu. Es ist keine Übertreibung, wenn man diese Erscheinungen als übelste Auswüchse und als Entartung eines seriösen Journalismus anprangert und gesetzgeberisch dagegen angeht. Nicht diese Gesetze, sondern jene Ausschreitungen der Presse gefährden deren Freiheit. Daß die z. Zt. gegebenen rechtlichen Möglichkeiten nicht ausreichen, diesen Mißständen zu steuern, zeigt die tägliche Erfahrung. Weder Privat- noch Unterlassungsklage noch Berichtigungsanspruch reichen aus. Wer davon Gebrauch macht, verschlimmert nur die Situation. Die Rechtsprechung hat zwar nun damit begonnen, ein allgemeines Persönlichkeitsrecht anzuerkennen und in dem rechtswidrigen Einbruch in die Privat- oder Intimsphäre des Menschen eine Verletzung jenes Persönlichkeitsrechts zu erblicken, und jüngst einem solchen Opfer sogar in Analogie zum Schmerzensgeld für den Fall der Freiheitsentziehung oder für die Zufügung eines Gesundheitsschadens eine Entschädigung in Geld zuerkannt, ohne daß er einen Vermögensschaden nachzuweisen brauchte[6]. Die Reaktion darauf, auch die Reaktion der juristischen Fachpresse beweist, daß auf die Dauer eine klare gesetzliche Regelung notwendig ist. Damit soll keiner Strafnorm das Wort geredet sein, weil zu hoffen ist, daß eine auch mit rechtlicher Autorität ausgestattete, im übrigen der Autonomie der Berufsorganisation überlassene Selbstkontrolle der angedeuteten Mängel Herr zu werden vermag. Darüber hinaus muß aber auch dem betroffenen Bürger ein wirksames Mittel der Abwehr solcher Eingriffe in seinen privaten Bezirk zur Verfügung gestellt werden. Es bedarf also einer Norm des bürgerlichen Rechts, die dem Bürger einen Anspruch auf angemessene Entschädigung für den durch den Eingriff in seine Intimssphäre angerichteten dommage morale gewährt[7].

Am Ende dieser Überlegungen bedarf es noch einer Bemerkung über die Schwierigkeit der gesetzgeberischen Verwirklichung *jeder* rechtlichen Regelung für den Bereich der Presse: Es war bisher einfach von „dem neuen Presserecht" die Rede; das konnte den Eindruck erwecken, es handle sich um den Inhalt *eines* Pressegesetzes. In Wahrheit schließt unser Grundgesetz aus, daß das für die Presse gedachte Recht in *einem* Gesetz vereinigt wird. Der

---

[6] BGHZ 26, 349 ff.

[7] Der Entwurf eines Gesetzes zur Neuordnung des zivilrechtlichen Persönlichkeits- und Ehrenschutzes geht allerdings in diesem Punkt viel zu weit. Man kann der Presse nicht schon die bloße Bildaufnahme verwehren und man kann ihr nicht den ganzen „persönlichen Lebensbereich" — also auch soweit sich die persönliche Lebensführung vor den Augen der Öffentlichkeit abspielt — als Gegenstand der Erörterung entziehen; hier sind konkretere Abgrenzungen nötig. Außerdem ist gegen diesen Entwurf, soweit er sich auf die Presse bezieht, das Bedenken zu erheben, daß für die Presse wesentliche Zusammenhänge willkürlich zerrissen werden; Vorschriften der vorgesehenen Art dürfen, soweit sie sich auf die Presse beziehen, nur gleichzeitig mit spezifischen Vorschriften zum Schutze der Presse erlassen werden.

Bund besitzt nach Art 75 Nr. 2 GG auf diesem Gebiet nur die Kompetenz zur Rahmengesetzgebung; d. h. er kann nur gewisse Grundsätze normieren; sein Pressegesetz muß den Ländern noch etwas Substanzielles zu regeln überlassen. Das Bundesgesetz muß so angelegt sein, daß es erst zusammen mit dem von den Ländern zu schaffenden Recht sinnvoll vollzogen werden kann. Wo im einzelnen für den Inhalt des Bundespressegesetzes die Grenzen verlaufen, kann sehr zweifelhaft sein. Ich habe beispielsweise Zweifel, ob der Entwurf von 1952 sich innerhalb der Schranken des Art 75 Nr. 2 GG hält. Das Problem wird beleuchtet durch eine Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, nach der die Bestimmung des Reichspressegesetzes über die Verjährung von Pressedelikten nicht Bundesrecht, sondern Landesrecht geworden ist[8]. Diese verfassungsrechtliche Situation macht es schwer, gesetzgeberisch dem Bedürfnis nach einheitlicher Regelung gerecht zu werden — ein Bedürfnis, das besonders zu Tage tritt, wenn man den rasch wechselnden Standort und die Freizügigkeit der Presseberichterstatter, die Eigenart der modernen Presse, das Verbreitungsgebiet der Presseerzeugnisse und die nicht selten über die Grenzen eines Landes hinausreichende drucktechnische Organisation großer Zeitungen ins Auge faßt. Und was noch unerwünschter ist: Diese verfassungsrechtliche Situation verleitet dazu, Rechtsvorschriften, die für die Presse und ihre Arbeit von entscheidender Bedeutung sind, statt in einem Pressegesetz in einer Reihe von anderen Gesetzen (StGB, BGB, Prozeßordnungen usw.) unterzubringen, wo schon in ihrer Formulierung, aber auch in ihrer Interpretation ihre spezifische Anpassung an die Eigenart und an die besondere Aufgabe der Presse verlorengeht.

Lourdes 1958

FRANZ HILLIG SJ

Zu den mancherlei Dingen, mit denen das 19. Jahrhundert die sichtbare Kirche belastet hat, gehören die künstlichen Felsen aus Tuff oder Gips, die man in unzähligen Variationen in vielen katholischen Kirchen, Pfarr- und Klostergärten des Erdkreises errichtet hat und die als „Lourdes-Grotten" bekannt sind. Wenn wenigstens die Madonnenstatuen in ihrem Innern von diesen Pseudofelsen vorteilhaft abstächen; aber sie sind ihnen leider in den meisten Fällen durchaus ebenbürtig. Wenn so etwas erst einmal mit Kosten errichtet und von der Volksfrömmigkeit angenommen ist, wer wagt später Hand daran zu legen?

In den „Devotionaliengeschäften" von Lourdes feiert diese fromme Geschmacksrichtung wahre Orgien. Das Verlangen der Millionen von Pilgern

[8] BVerfGE 7, 29.

und Touristen aus der ganzen Welt nach Andenken wird hier von geschäftstüchtigem Krämergeist nach Herzenslust ausgebeutet. Zu Hunderten reihen sich die Andenkenläden aneinander. Zu Tausenden und Zehntausenden sind in allen Größen und Preislagen die Gipsstatuen aufgebaut. Nachts, wenn die Neonröhren leuchten, ist es ein einziges feenhaftes, „himmlisches" Erglänzen von Blau, Weiß, Rosa und Silber: Kerzen, Medaillen, Statuen, Ansichtskarten, Andenken, Souvenirs, und wieder Andenken!

„Au Chapelet de la Vierge" heißt so ein Laden oder „Palais du Rosaire", „La Croix de Jérusalem", „A la Grâce de Dieu" und (für angelsächsische Pilger mit ihrer Vorliebe für die kleine heilige Theresia) „Little Flower Shop". Die Hotels fallen kräftig in diese fromme Litanei ein: „Hôtel St. Michel", „Hôtel St. Raphael", „Hôtel Maris Stella", „Hôtel Notre-Dame", „Hôtel du St. Sacrement", „Hôtel du Calvaire", „Hôtel St. Sauveur . . ." Ununterbrochen begleiten den Besucher diese frommen Titel (hinter denen sich übrigens ausgezeichnete, modern eingerichtete Hotels verbergen).

In das Gedränge der Pilger zwängen sich die unvermeidlichen Autocars, die verchromten Glasbusse aus allen Ländern der Welt: Wallfahrt der belgischen Armee, Wallfahrt einer italienischen Diözese: Amerikaner, Deutsche, Holländer, Inder und Indonesen. Pfadfinder, Priester, Ordensfrauen; dann und wann das Leuchten violetter und roter Schärpen, das Wehen eines Bischofsmantels. „Lourdes, Stadt der Wunder oder Jahrmarkt der Illusionen?" fragt ein neuer Buchtitel.

Aber das Ärgernis sitzt tiefer. Schließlich sind derartige Erscheinungen des Pilgerbetriebs ja auch anderswo anzutreffen. Sie wirken in Lourdes auf den modernen Menschen darum besonders anstößig, weil etwas dahintersteht, was seine Weltanschauung beleidigt: Hier ist die Stätte des Marienkultes, und hier sollen sich noch Wunder ereignen. Je näher der Besucher dem „heiligen Bezirk" kommt, der sich um die Grotte herum erstreckt, um so unüberhörbarer erschallt das „Ave, ave, ave Maria" des Lourdes-Liedes. Lourdes ist der große marianische Wallfahrtsort der Welt. Die Marienliebe der katholischen Kirche, die sich anderswo zurückhaltender äußern mag, vielleicht sogar bewußt in den Hintergrund gerückt wird, tritt hier in ihrer vollen Stärke hervor. Und sie ist mit dem Wunderglauben verquickt. Lourdes ist die Stadt der Grotte und der Quelle. Bernadettes Kinderhand hat die Quelle, die dort seit Jahrhunderten schlummerte, auf das Geheiß der Jungfrau ans Licht gebracht. Nun trinken die Pilger voll Vertrauen das Lourdeswasser. Sie tragen es in Flaschen heim. Ein ganzer Trägerdienst ist organisiert, um die Kranken in den Piszinen zu baden. Man spricht von wunderbaren Heilungen. Ein offizielles ärztliches Konstationsbüro befaßt sich mit solchen Fällen. (Von den Zahlen macht man sich freilich oft eine übertriebene Vorstellung. In den hundert Jahren, seit es die Lourdes-Wallfahrt gibt, wurden bisher 54 Heilungen als Wunder anerkannt. Gegenwärtig werden 40 Heilungen, die man einem übernatürlichen Eingreifen zuschreibt, überprüft.)

Das alles ist anstößig. Wenn die heutige Forschung auch der Auffassung ist, die Behörden hätten im Jahr 1858 eine objektivere Haltung eingenommen, als man ihnen bisher zuschrieb, den Gebildeten vor hundert Jahren mit ihren naturwissenschaftlichen Vorurteilen mußte das alles so peinlich sein wie unsern Zeitgenossen. Denn schließlich geht dieser ganze Pilgerbetrieb auf die Visionen eines Mädchens von 14 Jahren zurück. Und was wissen wir heute nicht alles von Tiefen- und Parapsychologie und von vergleichender Religionsgeschichte!

So häufen sich die Bücher über Lourdes. Die Flut der Lourdes-Literatur ist, wie nicht anders zu erwarten, zur Hundertjahresfeier mächtig angestiegen. Bücher, die sich mit den historischen Vorgängen, solche, die sich mit Bernadette, andere, die sich mit den Heilungen und Wundern befassen. Veröffentlichungen von Pilgererlebnissen und theologische Versuche, den Sinn der Botschaft von Lourdes zu deuten. Es sind ausgezeichnete Werke darunter, wie die dreibändige Geschichte von Notre-Dame de Lourdes von Cros SJ, zu der nun ein 4. Dokumentenband kommt, und die vier Bände von Laurentin. Auch der alte Widerspruch der Aufklärung hat sich mit dem Ärzte-Ehepaar Valot neu zu Wort gemeldet. Ihm hat Abbé Deroo geantwortet[1].

Doch das alles ist kompliziert, ist Lärm und Vorhof. Es ist mehr oder weniger irdische Wirrnis, wie sie selbst das Auftreten unseres Herrn umgab. Man muß das alles wegwischen und ein unbefangenes Auge auf das Wesen richten. Lourdes ist geographisch und theologisch eine Landschaft von großartiger Einfachheit und Anmut. Wer das Pyrenäenvorland gesehen hat, behält ein Heimweh nach seinen grünen Hängen und dem schäumenden Gave. Es ist eine Landschaft aus Klarheit und Lauterkeit.

Nicht anders war das Hirtenmädchen Bernadette, das gerade 14 Jahre alt geworden war und noch kaum lesen und schreiben konnte. Es hatte auch seine Erstkommunion noch nicht gehalten. Es kam mit dem Rosenkranz aus. Die Eltern waren bitterarm und hatten keine Zeit, an Allotria zu denken;

---

[1] *Léonard Cros SJ*, Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'aprés les Documents et les Témoins. Band I—III, Paris 1925/26, Beauchesne. Ders., Lourdes 1858. Témoins de l'Evénement (hrsg. von M. Olphe-Galliard SJ) Paris 1957, Lethielleux. — *René Laurentin* und *Dom Bernard Billet*, Lourdes. Documents authentiques. Band I—IV, Paris 1958, Lethielleux, (fr. 1500,—). Ders., Sens de Lourdes, Paris 1955 ebd. (fr. 480,—). — *Leonard von Matt* und *Francis Trochu*, Bernadette Soubirous. Würzburg 1956, Echter (DM 23,—). Ein Bildband wie auch der nächstgenannte. In beiden Werken sind Bilder und Text gleich wertvoll. — *Pierre Claudel*, Mystére de Lourdes. Paris 1958, Arthaud (DM 24,20). — *Ruth Cranston*, Das Wunder von Lourdes. Ein Tatsachenbericht. München 1957, Pfeiffer (DM 14,80) .— *A. Deroo*, Lourdes. Stadt der Wunder oder Jahrmarkt der Illusionen? Bibliothek Ekklesia Bd. 6. Aschaffenburg 1958, Pattloch (DM 5,80). — *Leuret* und *Bon*, Wunder, Wissenschaft und Kirche. Wunderbare Heilungen der neueren Zeit. Wien 1957, Herder (DM 15,—). — *J. M. Tauriac*, Wunder in Lourdes. Heilungsberichte. Innsbruck-Wien-München 1957, Tyrolia (DM 8,20). — Handelte es sich bei den letzten vier Werken um die Diskussion der in Lourdes gewirkten wunderbaren Heilungen, so seien zum Abschluß noch ein paar schlichte Bildberichte genannt, die auch der Jugend zugänglich sind: das Lourdesheft der neuen Herder-Reihe „Lebendige Kirche", die gleichfalls reich bebilderten Hefte „100 Jahre Lourdes" in Verbindung mit dem deutschen Lourdes-Verein herausgegeben im Verlag Wort und Werk, Köln 1958. *Richomme* und *Rigot*, Die Heilige von Lourdes. Kreuzring-Bücherei. Trier, Joh. Josef Zimmer (DM 1,90).

auch bei der Tochter (vor dem Ereignis wie nachher) keine Spur von frommen „Extratouren". Alle Augenzeugen sind sich einig, daß Bernadette ein einfaches, klares Wesen hatte. Sie spielte und tollte mit den Gefährtinnen und half zu Hause, soweit das Asthma, an dem sie litt, es erlaubte.

Bis dann auf einmal dieses Brausen in den Bäumen war, die sich dennoch nicht bewegten, und die fremde, schöne „Dame" in dem Felsen vor ihr stand. Bernadette rieb sich die Augen; aber es half nichts: die „Dame" stand da. Auch als sie später geweihtes Wasser gegen sie sprengte, blieb sie; sie lächelte nur. Vierzehn Tage lang lud die Erscheinung das Kind zur Grotte ein. Und jedesmal (mit zwei Ausnahmen) war die „Dame" da.

Was konnte Bernadette dafür, daß mit jeder Erscheinung die Zahl der Menschen wuchs, die sie zur Grotte begleiteten? Seht und hört ihr sie denn nicht? so verwunderte sie sich. Die Menschen sahen die Erscheinung nicht[2]. Sie sahen ein anderes Schauspiel: die Wandlung, die sich mit Bernadette vollzog. Alle wußten mit einemmal: jetzt ist die Erscheinung da. Sie knieten nieder, während das Antlitz des Kindes zu einem Spiegel wurde. Ihr Blick hing an der Gestalt, die niemand sehen konnte. Sie antwortete, ohne daß man einen Laut vernahm. Ihr Antlitz leuchtete in Freude auf und verdunkelte sich in Trauer. Was um sie vorging, kümmerte sie nicht.

Aus Werfels „Lied von Bernadette" und dem gleichnamigen Film werden viele sich erinnern, wie man das Mädchen zur Polizei bestellte, wie die Eltern, der gestrenge Herr Pfarrer auf sie einredeten; wie man sie im Kreuzverhör zu fangen suchte. Und das alles entspricht ziemlich genau der Wahrheit. Ihre Antworten blieben klar und durchsichtig. Die schöne Dame, zu der es das Kind mit unüberwindlicher Gewalt zog, wollte, daß die Menschen Buße tun und sich bekehren. Eine Kirche sollte gebaut werden. Man sollte in Prozession zu ihr kommen. Das Kind sollte eine Quelle freilegen.

Wer aber war die Dame? Bernadette wagte nie, ihr einen Namen zu geben. Die Erscheinung selbst tat es ebensowenig. Erst bei der 16. Begegnung sprach sie die Worte, die die Wallfahrt von Lourdes recht eigentlich geboren haben und in der Menschheit ein nie erhörtes und nie endendes Echo finden sollten: Que soy era Immaculade Couceptiou. (Die Erscheinung sprach immer im heimatlichen Dialekt mit der kleinen Hirtin und sagte stets „Sie" zu ihr.) Maria hatte sich als die Unbefleckte Empfängnis der Welt offenbart.

Bernadette lief mit diesen Worten, die sie nicht verstand, zu Pfarrer Peyramale. Die Kirche aber horchte auf. Am 8. Dezember 1854 hatte Pius IX. dem katholischen Erdkreis das Dogma von der Immaculata verkündet. Damit war eine neue Stunde der katholischen Marienverehrung angebrochen. Nicht als ob dieses Wissen von Mariens gottgewirkter, ursprunghafter Sün-

---

[2] Daraus ersieht man, daß es sich nicht um etwas Stofflich-Physikalisches handelte, das ja alle hätten wahrnehmen müssen. Wie man sich das Zustandekommen derartiger Erscheinungen zu denken habe, ist eine theologisch kontroverse Frage. Vgl. dazu *Karl Rahner SJ*, Visionen und Prophezeiungen. Freiburg ²1958, Herder (Quaestiones Disputatae, 4).

denfreiheit nicht immer in ihr gelebt hätte. Aber nun war es als klare, unumstößliche Gewißheit den Menschen in einem Zeitpunkt geschenkt, da jeder ungebrochene, übernatürliche Glaube überhaupt durch Skepsis und Relativismus bedroht war.

Wir sehen die Marienverehrung gern als eine Provinz des Gefühls an, und darum wird sie gerade bei den gemüthaften Deutschen auch da noch gutmütig geduldet, wo sie gar keine Deckung mehr in einem theologisch präzisen Glauben besitzt. Maria ist aber in der Kirche eine deutliche und wichtige Position des Glaubens. Die Verkündigung des Dogmas der Immaculata war darum eine dogmatische Tat, die mit Recht unerhörtes Aufsehen erregte. Sie durchstieß den ganzen Nebel eines heimlich ungläubig gewordenen liberalen Christentums und stellte mit der Schneide des Schwertes fast alle wesentlichen Glaubensfragen neu: die Verfallenheit des Menschen an die Erbschuld, die Erlösung in Jesus Christus, den Erweis seiner heiligenden Macht in der Sündelosigkeit seiner Mutter, die Vollmacht des Papstes, irrtumslos den Glauben zu verkünden. Kein Geringerer als Scheeben hat auf die innere Verbindung zwischen dem Dogma des 8. Dezember und der Unfehlbarkeit des Papstes hingewiesen.

Diese Lehrverkündigung bedurfte an sich keiner Bestätigung. Dennoch war es bei der seelischen Bewegung, die das Dogma von der Immaculata in der Christenheit ausgelöst hatte, ein Ereignis erster Ordnung, daß sich nun in den Pyrenäen Maria einem Kind mit den Worten offenbarte: „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis." Das war und bleibt ein dem Glauben zugeordnetes theologisches Ereignis; eine Bestätigung, die bei den Gläubigen einen unendlichen Jubel auslöste. Mitten in der bürgerlichen und vielfach so zwielichtigen Zivilisation des 19. Jahrhunderts stand in der klaren Berglandschaft das Mädchen Bernadette und durfte Maria schauen.

Es konnte gar nicht anders sein, als daß, wenn die Kirche diese Vorgänge für wahrhaftig und zuverlässig erklärte (wie sie es nach vierjähriger, ernster Prüfung getan hat), Lourdes zu einem religiösen Brennpunkt wurde. „Alle Engel aller Himmel", hat Karl Barth über die Verkündigung geschrieben, „schauen nun einzig auf den Ort, wo Maria ist, dieses Mädchen, und der doch nichts anderes begegnet ist als dieser einfache Blick, den Gott auf ihre Niedrigkeit richtete. Dieser Augenblick ist erfüllt mit Ewigkeit, mit einer immer neuen Ewigkeit. Im Himmel und auf Erden gibt es nichts Größeres. Wenn sich je in der gesamten Geschichte etwas Entscheidendes zugetragen hat, dann ist es dieser „Blick" (Gottes auf Maria)[3].

Aber ihm ist dieser Blick Mariens auf das Kind Bernadette innerlich und eng zugeordnet. Wenn es die übersinnliche Wirklichkeit Gottes, der Engel und der Heiligen gibt, wenn Maria die Königin des Himmels ist, wenn die Kirche den Beistand des Geistes besitzt, dann ist das Geschehen von Lourdes keine rührende Fabel, sondern eine auf die Knie zwingende Gnade. Ihre erste

[3] Foi et Vie Nr. 85/86 août-oct. Paris 1936, S. 509 f.

und wesentlichste Frucht ist darum bei den Nichtglaubenden die Rückkehr zum Glauben und bei den Gläubigen der Durchstoß zum klaren, rückhaltlosen Glauben. Das sind die eigentlichen Wunder, die Lourdes wirkt. Eine Frau, ich glaube es war eine Italienerin, die in Lourdes zum Glauben fand, hat dort in Dankbarkeit ein Denkmal errichtet: ein Blinder streckt dem Kreuz die Arme entgegen. Die Inschrift besagt: den Glauben wiederfinden ist mehr als das Augenlicht zurückgewinnen.

Wer als Pilger in Lourdes weilte, hat verspürt, welche Atmosphäre des Glaubens und Betens dort herrscht. Das Heimweh nach Lourdes, das so viele Lourdespilger kennen, ist nicht nur (wie oben angedeutet) an die Anmut der Landschaft gebunden, es gilt in viel tieferen Schichten der Seele der Grotte und dem „heiligen Bezirk", wo man ohne Scheu, aber auch ohne den leisesten Beigeschmack von religiösem Exhibitionismus aus vollem Herzen beten kann und wo die ganze Atmosphäre das Glauben leicht macht.

Gewiß ist das alles irgendwie marianisch; aber es ist zugleich, wie Maria selbst, auf den Herrn hin durchscheinend. Es ist die Frage Christi: „Glaubst du das?" (Jo 11, 26). Im Angesicht des verstorbenen Lazarus bezog sich die Frage auf den Glauben an seine göttliche Lebensmacht. In Lourdes bezieht sie sich im Angesicht unseres modernen Schwachglaubens und Unglaubens genau wieder auf seine Lebendigkeit, und zwar, wenn man es genau wissen will, in seiner Kirche.

Die Wallfahrt von Lourdes trägt überhaupt in allem Ernst die Züge der evangelischen Verkündigung: der Aufruf zur Buße (es wird viel und in allen Sprachen gebeichtet in Lourdes; aber man müßte den Tiefgang dieser Beichten offenbaren dürfen), das Zusammenströmen der heilsbegierigen Massen (die im Evangelium wahrscheinlich genau so gegen ästhetische Forderungen verstießen, wie es hier im „Pilgerbetrieb" geschieht), das brüderliche Zusammenbeten und Zusammenhelfen, das hier übernationale Ausmaße annimmt, der Zulauf der Kranken, Mühseligen und Beladenen zum Christus im Sakrament, wobei sich gelegentlich wörtlich eine Heilung wiederholt, weil der Glaube groß und Gottes Arm unverkürzt ist und sich sein Wort erfüllt: die an ihn glaubten, würden einst Größeres in seinem Namen wirken, als es zu seiner Stunde des Vaters Wille war (vgl. Jo 14, 12).

Das gemeinsam gebetete Credo am Schluß der abendlichen Lichterprozession ist nach einhelliger Aussage der Pilger das stärkste Lourdeserlebnis. Aber man kann fragen, ob das Wort „Erlebnis" hier nicht mißverständlich ist. Weil Lourdes letztlich ganz auf die übernatürliche Gnade des Glaubens aufbaut, fehlt hier völlig das Element der emotionalen „Erweckung", des Hektischen der Massensuggestion. Über Lourdes ruhen die schlichte Gewißheit der Gnade, der Friede der übernatürlichen Wahrheit, die Nüchternheit der irdischen Kirche.

Darin hat es teil an dem Schicksal der christlichen Offenbarung in der Welt überhaupt. Pascal wird nicht müde, dieses Grundprinzip der Offenbarung zu variieren: die Enthüllung in der Verhüllung. Lourdes kann den

Weg zum Glauben öffnen und versperren, wie beides jeder Manifestation der Kirche geschehen kann, wie beides sich an der Gestalt des Herrn selbst vollzogen hat und noch täglich vollzieht.

Lourdes hilft, wenn Gott die Gnade dazu gibt, zum Glauben zu kommen. Man muß aber auch schon Glauben mitbringen, wenn man in Lourdes mehr sehen will als die massenpsychologischen Randerscheinungen, von denen eingangs die Rede war. Der wahre Pilger schreitet durch den Lärm der Händler und der Vorhöfe hindurch. Auch auf ihn mag sich der „Staub" all des menschlichen Drum-herum legen. Aber er streift ihn am Eingang des „heiligen Bezirks" ab. Er schaut nicht ständig auf seine Füße und den Staub an seinen Schuhen, sondern, wie Péguy im „Mysterium der Unschuldigen Kinder" sagt:

„Sein Herz, sein Auge, sein Mund
gehören nur noch dem Altar dort oben,
wo der Leib Jesu
wo der Nachklang und die Erwartung des
Leibes Jesu ewiglich erglänzt."

Hier vor der Grotte ist es der Nachklang jener Stunden, da Maria sich einem Kinde zeigte: die strahlende Helle, die schmerzliche Klarheit, aber auch das gewaltige Locken, das von dem Geheimnis der Immaculata ausgeht. Es ist ein neues Wissen vom Wesen der Jüngerschaft. „Tout en Marie nous porte vers son Fils — alles in Maria führt zu ihrem Sohn, dem einzigen Erlöser" hat Pius XII. in seiner Lourdes-Enzyklika vom 2. Juli 1957 geschrieben (AAS 49 [1957] 610). In der gleichen Enzyklika spricht er von den „proportions spirituelles" der Geschehnisse von Lourdes, die wir heute nach hundert Jahren besser verstünden.

Wahrhaftig, wenn man heute bedenkt, was aus den Gesichten des kleinen Hirtenmädchens in dem fernen kleinen Pyrenäenort geworden ist: *die* große marianische Wallfahrt der katholischen Christenheit, wenn man nicht nur an die wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen denkt, sondern an die Stärkung im Leid, die von dort ausgeht, an die Weckung übernatürlicher Opferhaltung, vor allem aber an die Gnaden der Bekehrung und Heiligung, der Vertiefung des Glaubenslebens, dann ahnt man erschüttert, was die Gnade vermag. Und wenn dann immer wieder von all den Pilgern aus allen Völkern der Erde das „Ave, ave, ave Maria" ertönt, dann ist man überwältigt, wie sich hier wörtlich das prophetische Wort der Magd des Herrn erfüllt, daß alle Geschlechter der Menschen sie seligpreisen werden, weil der Herr auf sie herabgesehen hat (Lk 1, 48). Lourdes ist eine gesegnete Stadt, weil auf der Stadt der Immaculata das liebende Auge Gottes ruht.

Beschreibung und Erklärung in der Physiologie

JOHANNES HAAS SJ

Das klassische Erkenntnisziel der Physiologie

Bei physiologisch und biochemisch arbeitenden Biologen findet man häufig die Meinung, der Vitalismus habe im Laufe der Geschichte immer eine Position nach der anderen verloren. Immer mehr vitale Leistungen, auf die er seinen Anspruch gegründet hatte, seien mit rein materiellen Gesetzen erklärt worden. Das ständige Zurückweichen des Vitalismus bedeute aber einen ebenso eindeutigen Siegeszug des Mechanismus. Daher steht zu erwarten, daß es einmal, vielleicht schon in kurzer Zeit gelingen werde, alle Lebenserscheinungen mit den Gesetzen der Physik und Chemie allein zu erklären. Daraus sei dann zu schließen, daß die Vorgänge und Funktionen des organischen Lebens auch „nichts anderes" sind als rein materielles Geschehen. Die wissenschaftliche Biologie, so argumentiert man weiter, insbesondere die Physiologie und Biochemie, steht also auf einem ganz materialistischen Standpunkt, und offenbar war es diese Auffassung von der seinsmäßigen Natur des Organischen, die zu den staunenswerten Erfolgen der Physiologie geführt haben. Diese Erfolge seien offenbar der eindrucksvollste und überzeugendste Beweis für die Richtigkeit des biologischen Materialismus. Zwar, so geben die Wortführer dieser These zu, sind bei weitem noch nicht alle organischen Erscheinungen restlos erklärbar, bei vielen müssen wir uns noch mit der bloßen Beschreibung begnügen; das muß jedoch als eine Übergangserscheinung angesehen werden. Der Fortschritt in der Physiologie besteht eben darin, Erklärungen für die beschriebenen Phänomene zu bieten, was so viel besagen will als alles Lebendige aus den Gesetzen der Physik und Chemie herzuleiten.

Wir wollen die eben skizzierte, unter der Biologen- und Ärzteschaft weit verbreitete Auffassung als das klassische Erkenntnisziel der Physiologie bezeichnen. Es beruht, wie man leicht erkennt, auf einem materialistischen Verständnis des organischen Lebens. Freilich sind sich alle darin einig, daß es sich nicht um ein schon erreichtes, sondern noch zu erstrebendes Ziel handelt.

Das Wissenschaftsideal der Physiologie stammt nicht aus unserer Zeit, es geht vielmehr zurück auf den Rationalismus des 17. Jahrhunderts. Mit erneutem Enthusiasmus wurde es vor etwa hundert Jahren wieder aufgegriffen und hat sich gegenwärtig in der Physiologie und Biochemie fast ausschließlich durchgesetzt. Als es erstmalig von Descartes formuliert wurde, hatte die damalige Wissenschaft weder eine klare Vorstellung von der Eigenart biologischen Geschehens noch von den Kräften und Gesetzen der materiellen Welt, die zu seiner Erklärung angerufen wurden. Es gab kaum eine einzige Lebensfunktion, für die die damalige Physiologie eine Erklärung hätte bieten können. Ja selbst die großen Erfolge der Lebenswissenschaft in den vergangenen

hundert Jahren brachten nur erst vorläufige Erklärungen, keine endgültigen. Zwar waren zahlreiche Organfunktionen bei Tieren und Pflanzen aufgehellt worden, aber nicht bis in die letzten Wurzeln hinein. Diese liegen nämlich in den Funktionen und Leistungen der Zellen, von denen alle Organfunktionen letzten Endes bestritten werden. Vor den Zellfunktionen mußten aber bis vor kurzem alle Erklärungsversuche halt machen, und damit vor der innersten Natur des Lebensgeschehens überhaupt. Aber nicht nur das, wichtige Eigenschaften und Kräfte der Stoffe, wie die chemischen Valenzen, die doch zur Erklärung des organischen Lebens angerufen worden waren, waren der Wissenschaft ein Rätsel geblieben. So war das klassische Erkenntnisideal der Physiologie ein reines Postulat, über dessen Berechtigung zur Zeit seiner Formulierung gar nichts gesagt werden konnte. Erst die Zukunft mußte über seinen Anspruch entscheiden.

Nun hat sich aber seit einigen Jahren die Lage sowohl in der Physik als auch in der Physiologie grundlegend geändert. Die Atomphysik hat die meisten Eigenschaften und Gesetze der Stoffe, soweit sie für das Lebensgeschehen von Bedeutung sind, in ihrer Natur und Tragweite enthüllt. Das innere Getriebe des zellulären Lebens hat sich dem Zugriff der Forschung weitgehend geöffnet. Es ist heute schon möglich, wenigstens einige vitale Leistungen bis in ihre zellulären Wurzeln, ja bis in ihre molekularen Grundlagen hinein zu verfolgen. Solche Funktionen sind dann wirklich bis ins letzte erklärt, ja in ihrer innersten Eigenart erfaßt worden. Durch die Erfolge der physikalisch-chemischen Forschung auf der einen Seite und der Biochemie und Physiologie auf der anderen ergibt sich nun die Möglichkeit, die bisher schon durchgeführten Erklärungen der Physiologie an dem oben aufgezeigten Erkenntnisziel zu messen und nachzuprüfen, ob es wirklich erreicht wurde und ob es jemals ganz wird erreicht werden können. Anders ausgedrückt, ob es selbst und die weittragenden Folgerungen, die aus ihm gezogen wurden, wirklich zu Recht bestehen oder nicht.

Grundeinsichten der Physiologie

Biochemische und physiologische Forschung vereint haben zu der Einsicht geführt, daß alle biologischen Prozesse materielle Vorgänge sind, die sich innerhalb von stofflichen Systemen, den Organismen, vollziehen. Sie lassen sich allgemein kennzeichnen als Umsetzungen chemischer Stoffe und Verschiebungen von Ionen und Molekeln. Sie werden in ihrer Eigenart und ihrem Ablauf bestimmt einerseits durch die chemischen und physikalischen Eigenschaften der genannten stofflichen Träger, anderseits durch die Beschaffenheit der organischen Systeme, die die biochemischen und biophysikalischen Prozesse tragen. Die Beschaffenheit der organischen Systeme rührt her von den Komponenten, aus denen sie bestehen, und von der Art und Weise, wie diese zusammengefügt sind, in einem Wort, von ihrem Bau oder ihrer Struktur.

Nun heißt ja erklären, einen Sachverhalt als die notwendige Folge anderer Sachverhalte erweisen, von denen er abhängt. Auf physiologische Vorgänge angewandt heißt das die Funktionen der Organismen als die notwendige Folge der materiellen Eigenschaften ihrer Träger erweisen, anders ausgedrückt, die Lebensleistungen aus der Struktur der Organismen und ihrer Organe und den physikalisch-chemischen Besonderheiten der am Lebensprozeß beteiligten Stoffe herleiten.

Wir wollen nun einmal die logische Struktur der Erklärungen ansehen, die die Physiologie für das Funktionieren der Organismen gibt, und sie am Beispiel der tierischen Ernährung erläutern. Ausgegangen wird von einer Beschreibung des Phänomens, in unserem Beispiel die Aufnahme geeigneter organischer Stoffe, und eventuell seine Bedeutung für das Leben des Organismus, in unserem Fall die Gewinnung von Stoffen zum Aufbau und zur Erhaltung der tierischen Organe und zur Deckung des Energiebedarfs durch ihren oxydativen Abbau. Die erste Stufe der Erklärung wird angebahnt durch die Beschreibung der Tätigkeit aller jener Organe, die bei der Ernährung beteiligt sind. Ihre Funktionen sind mit ihrem anatomischen Bau gegeben; man denke beispielsweise an die Wirkungsweise der Zähne. Ihre Wirksamkeit erhalten die meisten Organe durch die Tätigkeit der Zellen, aus denen sie bestehen, zum Beispiel die Speicheldrüsen durch die Produktion von Verdauungsenzymen in ihren Zellen, der Darmkanal durch die Resorption der Spaltprodukte in den Zellen des Darmepithels und durch die rhythmische Kontraktion der glatten Muskelzellen seiner Wandung, durch die die Peristaltik erfolgt. Die Oxydation der Nahrungsstoffe erfolgt innerhalb aller Zellen des Organismus.

Die Funktion der Zellen wird gleichfalls ermöglicht durch ihren Bau. Jeder Zelltyp besitzt eine Anzahl geeigneter Zellorgane, die unmittelbar aus biologisch wirksamen Makromolekeln, wie Proteinen, Nukleinsäuren, Polysacchariden und Lipoiden bestehen. Diese wiederum erhalten ihre biologische Wirksamkeit von ihrer molekularen Struktur, das heißt von ihren niedermolekularen Bestandteilen und der Art ihrer Anordnung in den Makromolekeln. Die wichtigsten Bausteine der Makromolekeln sind die Aminosäuren, Einfachzucker, Purinderivate, Fettsäure, Phosphorsäure und noch andere. Als besonders bedeutsam für die Funktion der Zellen hat sich ihre Ausstattung mit geeigneten Enzymen, das heißt biochemisch hochaktiven Proteinen, erwiesen. Für die Synthese der biologischen Makromolekeln sind wahrscheinlich die in jedem Zellkern und seinen Chromosomen enthaltenen Nukleinsäuren verantwortlich. Der chemische Bau all dieser für die Zellfunktionen bedeutsamen Makromolekeln ist in seinen Grundzügen, wenn auch noch nicht in allen Einzelheiten bekannt, so daß ihre biochemische Wirksamkeit grundsätzlich aus diesem Bau erklärt werden kann. Die niedermolekularen Bausteine dieser Zellkomponenten bestehen ihrerseits aus chemischen Elementen, über deren Eigenschaften die Physik und Chemie Auskunft geben. Kurz erwähnt sei noch, daß die im Organismus und seinen Zellen ablau-

fenden chemischen Reaktionen den gleichen Gesetzen unterliegen, die die allgemeine Chemie aufgestellt hat.

Mit Hilfe der hier kurz skizzierten Methode läßt sich bei manchen Organfunktionen schon eine Erklärung bis in die Molekeln hinein durchführen, und Biochemie und Physiologie vertrauen darauf, daß sich die Zahl dieser Funktionen ständig vermehren wird.

Analytische und synthetische Erklärungen

Die eben besprochene Erklärungsmethode geht, wie man leicht sieht, analytisch voran. Die Funktionen eines Organismus oder seiner Organe wird begründet durch die Eigenschaften seiner Komponenten. Das betreffende Organ wird real oder gedanklich in seine Bestandteile zerlegt, deren Eigenschaften werden erforscht, und dann wird die Funktion des Ganzen als notwendige Folge seiner Komponenten erwiesen. Die Analyse schreitet voran von der anatomisch-makroskopischen Größenordnung in die mikroskopisch-zelluläre, von dieser in die submikroskopische und makromolekulare bis in die chemischen und eventuell atomaren Bereiche.

Nun weiß jeder Wissenschaftler, daß die Analyse nur die halbe Erklärung bringt, sie wird erst vollständig durch die Synthese. Es muß immer gezeigt werden, daß die Komponenten eines gegebenen Ganzen so beschaffen sind, daß sie mit Notwendigkeit zum Aufbau des Ganzen führen. Synthetische Erklärungen sind der Physik und Chemie wohl bekannt. Die Atomphysiker erweisen zum Beispiel die chemischen Eigenschaften der Elemente, ihre Licht- und Röntgenspektren, ihre elektrische Leitfähigkeit und ihr magnetisches Verhalten und noch manche andere Materialkonstanten als die notwendige Folge ihres Aufbaues aus subatomaren Bestandteilen; zugleich geben sie die Bedingungen an, unter denen sich die einzelnen Elemente bilden müssen. Der Chemiker untersucht die Umstände, unter denen die analytisch gefundenen Elemente einer Substanz zur Verbindung kommen. Erst durch die synthetische Methode ergibt sich eine allseitig befriedigende Erklärung.

Besitzt nun auch die Physiologie synthetische Erklärungen? Kann sie die Bedingungen angeben, unter denen sich spontan mit Notwendigkeit aus den Komponenten die jeweils höheren Strukturen ergeben? Beispielsweise aus den niedermolekularen Bausteinen die biologisch wirksamen Makromolekeln, aus diesen Zellorgane und Zellen, Gewebe und ganze Organismen? Diese Fragen stellen heißt sie verneinen, und zwar für alle Stufen der biologischen Strukturhierarchie. Zwar läßt sich zeigen, daß unter bestimmten Umweltsbedingungen, wie sie im Laboratorium zu verwirklichen sind und wie sie in manchen Gegenden des Weltalls herrschen oder geherrscht haben, sich niedermolekulare organische Stoffe, wie Fettsäuren, Aminosäure und noch andere gebildet haben. Es ist aber schon nicht möglich, nachzuweisen, daß diese Stoffe mit Notwendigkeit zu den uns bekannten makromolekularen Verbindungen zusammentreten, beispielsweise die Aminosäure zu Proteinen. Noch

weniger möglich ist der Nachweis, daß die biologischen Makromolekeln aus sich heraus und mit Notwendigkeit zu Zellen mit ihrer submikroskopischen und mikroskopischen Architektur zusammentreten noch daß Zellen spontan sich zu ganzen Organismen von der Art und Mannigfaltigkeit gruppieren, wie wir sie in der biologischen Erfahrung wahrnehmen. Weil das in der Natur nicht geschieht und nicht geschehen kann, deshalb kann die Physiologie ein solches Geschehen auch nicht nachweisen; und daher kann sie auch nicht die analytische Erklärung durch die synthetische ergänzen.

Die vitalistische Basis der Physiologie

Wir kennen auch klar den inneren Grund, warum eine mit innerer Notwendigkeit vor sich gehende spontane Entstehung biologischer Gebilde aus niederen Komponenten nicht erfolgt und warum deshalb keine echte synthetische Deduktion in der Physiologie zu finden ist. Es war oben die Rede von der großen Bedeutung der Struktur für die Erklärung physiologischer Vorgänge. Struktur heißt die Art und Weise, wie sich die Komponenten eines Gebildes zum Ganzen fügen. Das Verhältnis von Komponenten zum Ganzen ist nun bei den lebenden Körpern ein anderes als bei den toten. Wenn bei einer chemischen Synthese die Reaktionsteilnehmer unter bestimmte Bedingungen, zum Beispiel des Druckes, der Temperatur, der Anwesenheit von Katalysatoren usw. gesetzt werden, dann gibt es gewöhnlich nur eine ganz geringe Anzahl von Reaktions- und Kombinationsmöglichkeiten, im Idealfall nur eine. Es bilden sich dann ganz wenige Stoffe, wenn möglich nur ein einziger. In biologischen Systemen besteht aber gewöhnlich eine sehr viel größere Anzahl von Kombinationsmöglichkeiten der Komponenten, und nur eine einzige oder ganz wenige sind die biologisch wirksamen. Da nun alle Kombinationsmöglichkeiten gleich wahrscheinlich sind, ist das spontane Eintreten der biologisch richtigen äußerst unwahrscheinlich. Nehmen wir als Beispiel ein Protein, also einen Polypeptidfaden. Er möge aus tausend Aminosäuren bestehen, und die Anzahl der vertretenen Aminosäurearten sei zehn. Es läßt sich dann ausrechnen, auf wieviel verschiedene Weisen sich die erforderlichen Aminosäuren in dem Polypeptidfaden anordnen lassen. Es ist eine unvorstellbar große Zahl. Aus diesen zahllosen Anordnungen ist nur eine einzige die richtige.

Wie geht es nun zu, daß immer die biologisch wirksamen Anordnungen entstehen, anders ausgedrückt, daß es immer wieder Proteine, Zellen und Organismen gibt? Organismen mit Organen, Zellen und Proteinen etc. werden aber in der Physiologie immer wieder vorausgesetzt. Hier kann uns der Vergleich mit den Buchstaben des Alphabets weiterhelfen. Damit aus Buchstaben ein sinnvoller Satz entstehe, ist eine bestimmte Anordnung der Buchstaben erforderlich. Diese geht immer zurück auf die ordnende Tätigkeit eines dazu befähigten Wesens. Durch sie wird eine der zahllosen möglichen Anordnungen verwirklicht, die einen sinnvollen Satz ergeben. Ähnlich liegen

die Verhältnisse bei den biologischen Gebilden, zum Beispiel bei den Makromolekeln. Die richtigen Anordnungen der Bausteine sind in ihnen als Möglichkeiten vorhanden, zum Beispiel in den Aminosäuren, nicht aber die aktive Fähigkeit, diese zu realisieren. Diese Fähigkeit ist uns nicht etwa nur unbekannt, wie man vor einigen Jahrzehnten hätte sagen können. Auf Grund der von der Atomphysik und der physikalischen Chemie vermittelten Kenntnisse erkennen wir, daß es solche aktive Verwirklichungsfähigkeiten sinnvoller Anordnungen in den materiellen Komponenten nicht gibt. Nicht spontan, aus der inneren Notwendigkeit der beteiligten Komponenten, nicht unter der Einwirkung äußerer materieller Umweltsbedingungen, sondern unter der Tätigkeit einer ordnenden Macht werden sie zusammengefügt. Durch sie werden aus den zahllosen Anordnungsmöglichkeiten die wenigen geeigneten verwirklicht. Diese ordnende Macht bei der Entstehung organischer Gebilde ist „das Leben", „die Zelle", „der Organismus" oder wie immer die Formulierungen lauten mögen. Was sich hinter diesen Formulierungen verbirgt, ist offenbar ein tiefes Rätsel, dessen Lösung die Physiologie getrost der Philosophie überlassen kann. Sie setzt aber die Wirklichkeit „des Lebens" und seine ordnende Tätigkeit ständig voraus, zum Beispiel wenn sie sagt: „Der Organismus vermag ...", „die Zelle benutzt ...", „das Leben benutzt ...". Das „Leben" gehört zu den Grundgegebenheiten, die die Physiologie voraussetzt, die ihr als Basis dienen. In diesem Sinne ist sie ganz „vitalistisch".

Die Tatsache, daß die Entstehung organischer Strukturen nicht aus der immanenten Notwendigkeit der materiellen Bestandteile erfolgt, daß sich vielmehr „das Leben" als ordnende Macht einschaltet, ist der Grund, warum die Physiologie keine deduktiven und synthetischen Erklärungen zu geben vermag wie die Physik. Sie kann die Eigenart und Existenz ihrer Gegenstände, die lebendigen Gebilde und ihre Funktionen, nicht auf Grund der gegebenen chemischen Elemente deduktiv ableiten, sie beschränkt sich vielmehr darauf, sie als gegeben vorauszusetzen, sie festzustellen und in ihrer Eigenart zu kennzeichnen, mit anderen Worten, sie zu beschreiben. Die Notwendigkeit der Beschreibung ist also mit ihrem Gegenstand wesentlich gegeben. Die Funktionen der Organismen und ihre Eigenschaften lassen sich zwar als stoffliche Vorgänge an materiellen Systemen beschreiben und als bedingt durch den spezifischen Aufbau dieser Systeme aus materiellen Komponenten nachweisen, nicht aber läßt sich das Vorhandensein solcher Funktionen als Folge der Existenz derartiger Komponenten herleiten. Die Erklärungen, die die Physiologie zu geben vermag, sind also immer nur analytisch, niemals synthetisch. Das bedeutet aber, wie man sieht, eine nicht unbeträchtliche Einschränkung ihres ursprünglichen, klassischen Erkenntnisziels.

Vielleicht ist aber die eben gekennzeichnete Beschränkung der Physiologie nur vorübergehend, so daß sie wenigstens später einmal ihr Ziel vollkommen zu erreichen vermag? Das wäre der Fall, wenn die Beschränkung in der unvollkommenen Kenntnis der materiellen Komponenten oder sonst einer Unvollkommenheit der menschlichen Wissenschaft ihren Grund hätte, die im

Fortschritt der Wissenschaft überwunden werden können, wie das beispielsweise in der Meteorologie zu erwarten ist. So liegen die Dinge aber nicht. Die Unfähigkeit der Physiologie, deduktive Erklärungen der Lebenstätigkeiten zu produzieren, hat ihren Grund in der objektiv bestehenden Tatsache, daß Strukturen, das heißt bestimmte Gefüge materieller Gebilde, die notwendige Voraussetzung aller organischen Funktionen bilden und daß ihre materiellen Komponenten unfähig sind, diese Gefüge aus sich heraus spontan zu verwirklichen. Es ist nicht zu erwarten, daß diese Tatsache durch einen Erkenntnisfortschritt aus der Welt geschafft werden wird.

Aus diesen Überlegungen geht hervor, daß das vom Rationalismus im 17. Jahrhundert aufgestellte und von der Folgezeit festgehaltene klassische Erkenntnisziel der Physiologie in seinem damals aufgestellten Umfang niemals erreicht werden kann; und zwar nicht wegen der Unfähigkeit und Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnis, sondern weil die lebendige Wirklichkeit, zu deren Durchforschung dieses Ziel aufgestellt wurde, anders beschaffen ist, als früher vorausgesetzt wurde. Das klassische Ziel wirkt zwar in der Denk- und Redeweise vieler Physiologen und Biochemiker noch nach und wird es noch lange tun, aber nur deshalb, weil es erfahrungsgemäß schwer ist, sich von so grundlegenden Umstellungen Rechenschaft zu geben. Aus diesem Grunde ist es auch überholt, den Siegeslauf der Physiologie und Biochemie als Beweis für die materialistische Auffassung des Lebens anzuführen. Wer das tut, zeigt, daß ihm die neueste Entwicklung der Wissenschaft verborgen geblieben ist.

Der tragische Widerstand des Weißen Rußlands

RUDOLF KARMANN

Der Sturm bricht los — Das Jahr 1918

Am 25. Oktober (7. November) 1917 gelang es Lenin und Trotzki, die sozialdemokratische Regierung Kerenski in Sankt Petersburg zu stürzen und alle Macht in den Händen der Sowjets zu vereinen. Die neuen Herrscher — ehemalige Terroristen und Nihilisten, die vor 1914 aus dem Zarenreich in die Schweiz geflohen waren — waren im August 1917 auf Veranlassung der deutschen Heeresleitung (General Hoffmann) mit deutschen Instruktionen und deutschem Gelde in einem versiegelten Eisenbahnwagen nach Rußland „importiert" worden, um in der russischen Kriegsindustrie Streiks anzuzetteln und die Bevölkerung aufzuwiegeln. Nach der Machtergreifung beeilten sich die Bolschewikenführer, in Brest-Litowsk mit Deutschland Frieden zu schließen.

Den Bolschewiken war es zunächst ein Leichtes gewesen, das vertrauensselige russische Volk durch glänzende Versprechungen zu betören und für sich zu gewinnen. Aber dieser Zustand währte nicht lange. Da erhob sich das Heilige Rußland in einem mächtigen Aufstand und verteidigte in Gestalt der Weißen Bewegung seine nationale Ehre. Allerorten flackerten Aufstände auf, am Don, in Sibirien, in den Steppen Kirgisiens und im hohen Norden. Angehörige der verschiedensten Schichten, Parteien und Nationalitäten, die mit dem Sowjetregime nicht einverstanden waren, schlossen sich in den sogenannten „Weißen Armeen" zusammen. Sie empfanden es als eine Schmach, daß ein „Häuflein von Deserteuren und Verbrechern" die Staatsgewalt an sich gerissen hatte.

Zuerst geriet die Sowjetmacht im Gebiet des Donkosakenheeres („Wojsko Donskoje") ins Wanken, da sich die freien Kosaken den Forderungen der Kommunisten nicht fügen wollten. Die Kosaken erblickten in der russischen Revolution ihren Hauptfeind, da diese ihre alten Privilegien keineswegs beachtete und ihre Autonomie, die selbst im Zarenreich unangetastet geblieben war, gefährdete. General Alexei Kaledin wurde im Dezember des Jahres 17 zum Donkosaken-Ataman ausgerufen; die älteren Jahrgänge griffen zu den Waffen, um den „stillen Don" und die „freien Stanitzen" (Kosakensiedlungen) gegen die anrückenden rotgardistischen Eschelone zu verteidigen.

Rostow und Novotscherkassk, die beiden Hauptstädte des Dongebietes, aber wurden zu Sammellagern für alle nationalen Kräfte. Zahllose Offiziere und Generäle schlugen sich, aus dem hohen Norden kommend, zum Don durch und fanden bei den Kosaken eine freundliche Aufnahme. Unter ihnen auch die von der Sowjetregierung in Bychowo internierten Generäle Kornilow, Denikin, Alexejew, Kutjepow, Markow, Erdeli und Lukomski, denen es gelungen war, mit Hilfe von 200 turkmenischen Reitern (Tekinzen) aus dem Gefängnis zu entfliehen. In Rostow organisierte General Alexejew, der frühere Stabschef der Obersten Heeresleitung, die erste Weiße Armee, die sogenannte „Freiwilligen-Armee".

Im Januar 1918 setzte die bolschewistische Generaloffensive gegen den Don ein. Da die jüngeren Jahrgänge der Kosaken, die kampferprobten „Frontkosaken", die bereits von der roten Propaganda infiziert waren, ihre Stellungen verließen und sich den Rotgardisten- und Matrosen-Bataillonen Krylenkos und Golubows anschlossen, brach die kosakische Front am Don zusammen. Der schneidige Jessaul Tschernezow erlitt bei Glubokaja den Heldentod, mit ihm fiel der größte Teil seiner aus blutjungen Gymnasiasten und Kadetten bestehenden Drushina (Freischar). Ataman Kaledin erschoß sich aus Verzweiflung. Die Roten besetzten Nowotscherkassk, während die 3000 Mann starke Freiwilligen-Armee der republikanischen Generäle Alexejew und Kornilow am 9. (22.) Februar 1918 Rostow verließ, um sich nach dem Nordkaukasus in Sicherheit zu bringen.

Diese „Freiwilligen-Armee" bestand aus Generälen, Offizieren, die als Gemeine dienten, Studenten, Gymnasiasten und Realschülern, Kadetten und

einer spärlichen Anzahl gemeiner Soldaten sowie aus einem riesigen Troß von Frauen und Kindern, Kranken und Verwundeten, die man der Wut der Roten nicht überlassen wollte. Unter unsäglichen Mühsalen und beständigen Kämpfen mit einem an Zahl weit überlegenen Feind, bedrängt von den Verfolgern, stieß diese Armee, die in den schneeverwehten eisigen Steppen des Kubangebietes ihre Feuertaufe erhielt, bis zum Kuban vor. Sie wurde jedoch bei Jekaterinodar von den aus dem Kaukasus heimkehrenden Roten Truppen des Abenteurers Sorokin eingeschlossen. Hier fiel am 13. (26.) April 1918 ihr tapferer Führer General Lawr Kornilow, und General Denikin übernahm den Oberbefehl. Der sogenannte „Eisfeldzug", ein Ruhmesblatt in den Annalen der Weißen Armee, war damit zu Ende. Die Reste der Freiwilligen-Armee durchbrachen den feindlichen Kessel und zogen sich ostwärts in die Steppe, dann wieder nordwärts zum Don zurück.

Dort hatten sich inzwischen die Kosaken wieder erhoben und die Bolschewiken, die „fremden Eindringlinge" und „Gottlosen", vom heimatlichen Boden verjagt. Der ehemalige Flügeladjutant des Zaren, General Pjotr N. Krasnow, wurde in den Ostertagen zum Ataman der Donkosaken erkoren. Seine erste Aufgabe war die Schaffung einer starken Wehrkraft; sein Stabschef General Denisow wandelte die Stanitzen-Freikorps in reguläre Regimenter um und führte die allgemeine Wehrpflicht ein. Bald war das ganze Dongebiet bis vor Woronesh vom Feinde gesäubert. Bei Rostow begegneten die Kosaken den deutschen Truppen, die die Ukraine besetzt hatten. Ataman Krasnow schloß eigenmächtig Frieden mit den Deutschen und sicherte sich ihre Unterstützung. Im Schutze des neuen Donkosakenstaates konnte sich die stark geschwächte Freiwilligen-Armee General Denikins erholen, durch neuen Zustrom von weißen Partisanen aus den durch die Deutschen besetzten Gebieten verstärken und zu frischem Kampfe rüsten.

Im Sommer 1918 flammten die Aufstände in Sibirien und im Wolgagebiete auf. Admiral Koltschak, der frühere Oberkommandierende der Schwarzmeer-Flotte, ein Mann von großer Energie und Tatkraft, riß in Omsk die Macht an sich, sammelte die besten antibolschewistischen Kräfte aller Parteien um sich und marschierte mit tschechischen und sibirischen Weißen Armeen über den Ural gegen die Wolga vor. Baschkiren und Kirgisen riefen autonome Republiken aus und schlossen sich den Weißen an.

Das Heer Koltschaks war mit alliierter Hilfe entstanden, da die Entente danach trachtete, mit den tschechischen — aus österreichischen Kriegsgefangenen gebildeten — Truppen unter General Gajda im Verein mit den „weißen" russischen Formationen am Ural und an der Wolga eine „neue Ostfront" zu errichten, um den Krieg gegen die Mittelmächte fortzusetzen. Dieses Ziel hatte auch die Freiwilligenarmee General Denikins, während Ataman Krasnow die bolschewistische Gefahr als die größere für Rußland betrachtete und auf die Hilfe der Deutschen baute.

Im fernen Norden, im Raum von Archangelsk, landeten alliierte Kräfte. Die Finnen hatten mit deutscher Hilfe ihr Land von den Roten gesäubert. In

Estland und Lettland bildeten sich ebenfalls antibolschewistische Truppenteile. Der Herd des Bolschewismus war somit gewissermaßen umzingelt. Obwohl räumlich weit voneinander getrennt, hätten diese weißen Heere dennoch den Bolschewismus unterdrücken können, wenn unter den Russen eine einheitliche Führung erreicht worden wäre.

Im August 1918 gingen die Donkosaken zum Angriff über. Die Sotnien General Janows stießen über den Choperfluß nordostwärts auf Saratow vor, während im westlichen Abschnitt die Offensive gegen Woronesh rollte. Die Reiterschwadronen General Mamontows warfen wiederholt die Roten auf Zarizyn zurück, vermochten aber dieses starke Bollwerk, das „rote Verdun", nicht zu nehmen. Woroschilow und Stalin organisierten damals zusammen mit Jegorow, dem Kommandeur der neugebildeten 10. Sowjetarmee, die Verteidigung Zarizyns. Es kam bald zu Reibereien zwischen Krasnow und Denikin, da dieser die Deutschen immer noch als Feinde betrachtete und zur Entente neigte und außerdem eine Unterstellung des Donkosakenheeres unter das Kommando der Freiwilligen-Armee forderte.

Die Freiwilligen-Armee General Denikins startete zum großen Befreiungsfeldzug: Sie eroberte das ganze Kubangebiet mit Hilfe der aufständischen Kubankosaken, die ihr massenhaft zuströmten und bald den Kern der Denikinschen Streitmacht bildeten. Der wilde Kosaken-Partisanenführer Schkuro leistete mit seinen „Wolfssotnien" Unerhörtes. Bei seinem Auftauchen stoben die Roten Garden Awtonomows widerstandslos auseinander. Pjatigorsk, Wladikawkas, Novorossisk und Tuapse wurden ihnen entrissen. Philomonow wurde zum Ataman des Heerbanns der Kubankosaken erwählt. Auch die Terekkosaken erhoben sich unter Ataman Wdowenko und schüttelten das rote Joch ab. Jetzt entbrannte der Kampf um den Nordkaukasus.

Doch schon war der Rücken und die linke Flanke der im Kaukasus operierenden Freiwilligen-Armee bedroht: Die deutschen und österreichischen Truppen zogen sich nach dem im November 1918 erfolgten Zusammenbruch zurück. Sie räumten die ganze Ukraine, während die Sowjetheere rasch, und ohne auf nennenswerten Widerstand zu stoßen, nachrückten. Die Sowjetarmeen unter Dybenko und Kamenew überrannten die schwachen ukrainischen Sperrabteilungen des „Volkstribuns" Petljura, besetzten Kiew, Charkow und die Krim und entfachten überall einen grauenhaften Terror.

Das Dongebiet war nunmehr von drei Seiten eingeschlossen. Im Januar 1919 rollte der rote Gegenangriff. An der Wolga zerschellten die wütenden Reiterattacken Mamontows an den Bajonetten der Matrosenbataillone Jegorows und der „Stählernen Division" Shlobas. Unter den Schlägen der übermächtigen roten Truppen brach die weiße Front am Don zusammen. Planmäßig durchgeführte Zersetzungsarbeit lähmte die Stoßkraft des Donkosakenheeres in wachsendem Maß. Der Bevölkerung bemächtigte sich eine große Verzweiflung. Nur die ententefreundlichen Führer der Freiwilligen-Armee waren davon überzeugt, daß die „Verbündeten" nun mit großen Truppenmassen zur Niederwerfung der russischen Revolution erscheinen würden.

Die Intervention

Im Dezember 1918 tauchten die ersten alliierten Missionen in Südrußland auf. Alle russischen Patrioten bauten auf ihre Hilfe und begrüßten ihre Ankunft mit Freuden. Das erste jedoch, was die Alliierten zur Bedingung machten, war der Rücktritt des germanophilen Atamans Krasnow. Schweren Herzens dankte dieser zugunsten des ententefreundlichen Generals Afrikan Bogajewski ab. An die Stelle des hochtalentierten Generalstabschefs Denisow trat General Sidorin. Damit war die Seele des Widerstands der Donkosaken gebrochen. Die Streitkräfte der Revolution besetzten das ganze Dongebiet; nur vor Novotscherkassk hielt noch die weiße Front.

Die Alliierten kamen. Von Persien aus landeten die Engländer Truppen in Baku, sicherten sich die Ölquellen und gründeten den unabhängigen Staat Aserbeidshan. Die Franzosen und Griechen landeten im Hafen von Odessa, Italiener und Engländer in Sevastopol und Novorossisk. Die Franzosen behandelten die russische Zivilbevölkerung als Eroberer. Es brach eine allgemeine Panik aus, als nach einigen Wochen eine Revolte an Bord der französischen Kriegsschiffe und die schmähliche Niederlage der ausgezeichnet bewaffneten französischen und griechischen Streitkräfte bei Beresowka gegen eine kleine Bande bolschewistischer Partisanen unter Budjonny den französischen Befehlshaber General d'Anselme zur Räumung Odessas veranlaßte. Die Stadt wurde nunmehr zum Schauplatz wilder Blutorgien der Tscheka: 14—15000 Menschen mußten damals ihr Leben lassen. Auch in Novotscherkassk erschienen Vertreter der Alliierten, hielten schöne Reden und versprachen den schwer ringenden Donkosaken weitgehende Unterstützung. Die Kosaken warteten jedoch vergeblich.

Noch im November 1918 hatte der Oberbefehlshaber der Alliierten Truppen im Balkan, General Berthelot, zwölf Divisionen alliierter Truppen versprochen, die die wichtigsten Plätze Südrußlands besetzten sollten, was als Auftakt zu einer großangelegten Aktion gegen die russische Revolution angesehen wurde. Nach der schmachvollen Preisgabe Odessas sowie nach der kopflosen Räumung der Krimhäfen bei Annäherung der schwarzen Banden „Väterchen" Machnos wurde es jedoch offensichtlich, daß die Weißen auf keine weiteren Verstärkungen zu hoffen hatten. Nur materielle Hilfe und moralische Unterstützung standen noch in Aussicht. Die Belieferung seitens der Entente war jedoch mit großen Schwierigkeiten verbunden.

Im Kaukasus trieben die Engländer eine eigenmächtige Politik, die darauf hinauslief, die Bildung von Randstaaten auf Rußlands Kosten zu begünstigen und den Naphtha-Exporthafen möglichst lange im Besitz zu behalten. Der französische Konsul Ennaud und der französische Offizier Ehrlich in Jekaterinodar gaben General Denikin immer wieder Versprechungen im Namen ihrer Regierung ab. Die Divisionen trafen jedoch nicht ein, und die Unterstützung mit Kriegsmaterial dauerte nur so lange, als die Deutschen die Entente bedrohten und diese ein Interesse daran hatte, zumindest den Anschein

zu erwecken, als drohte die Wiederherstellung der deutsch-russischen Front. Die Alliierten betrieben eben eine allzu eigensüchtige Politik; ihnen war nur ein deutsch-feindliches Rußland erwünscht. Ja, es besteht sogar Grund zur Annahme, daß die Entente ihre Unterstützung allein deshalb fortsetzte, weil sie aus dem Durcheinander in Rußland Vorteile für sich erhoffte. — In einer Ansprache an die Rote Armee erklärte damals der Volkskommissar Leo Trotzki, der die Situation scharf erkannte: „Die Alliierten beabsichtigen offenbar, Rußland in ein gewinnbringendes Gebiet der englischen Interessensphäre umzuwandeln."

Nach Moskau! Das Jahr 1919

Das Jahr 1919 verwickelte die Sowjetmacht in ihre größte Krise. Der Freiwilligen-Armee General Denikins war es im Winter gelungen, im Nordkaukasus die Rote Armee des Abenteurers Sorokin in einer großen Schlacht bei Armavir und Stawropol zu vernichten und mit Hilfe der Kuban- und Terekkosaken unter den Reiterführern Ulagai, Pokrowski und Schkuro sowie der aufständischen Bergvölker den nördlichen Kaukasus samt dem Daghestan bis Derbent vom roten Joch zu befreien. Die sibirische Armee Admiral Koltschaks hatte Perm, Kasan und Samara erobert und stieß schwungvoll nach Westen vor. Im Norden waren englische Truppenteile gelandet, die sich mit der Weißen Armee General Millers bei Archangelsk vereinigten.

Im Frühjahr brach ein großer Kosakenaufstand in den Stanitzen des oberen Dongebietes aus mit Weschenskaja im Zentrum. Schlagartig setzte nunmehr die Großoffensive der Freiwilligen-Armee General Denikins ein. Denn der Aufruhr im Rücken der roten Südfront zwang die Sowjets, vom Donez starke Truppenteile zur Einkesselung des Unruheherdes abzuziehen. Die durch den Zustrom von Kuban- und Terekkosaken sowie von freiwilligen Reiterverbänden wilder kaukasischer Bergvölker (vornehmlich Osseten, Tschetschenen, Kabardiner, Tscherkessen und Lesghier) verstärkten Offizierskader führten von nun an die Bezeichnung „Streitkräfte Südrußlands". Das Ziel, das Denikin vorschwebte, war die Eroberung Moskaus und die Gründung einer freien russischen Republik nach französischem Vorbild.

Nach langwierigem Stellungskrieg am Manytsch durchbrachen im Frühling 1919 die Kubankosakenschwadronen unter den verwegenen Freischarenführern General Schkuro und Naumenko den rechten Flügel der roten Front (Dumenko) und rollten die gesamte feindliche Linie auf. Inzwischen hatten die „Grünen", ukrainische Freischärler unter Petljura, eine Volkserhebung im Hinterland, im Raume zwischen Odessa und Kiew, vorbereitet. Überall gärte es. Doch überall hielt die Tscheka durch maßlosen Terror die Bevölkerung in Schach. Strafexpeditionen durchzogen sengend und mordend das Land. Der anarchistische Bandenführer „Väterchen" Nestor Machno plünderte die rote Etappe, überfiel rotgardistische Abteilungen und veranstaltete grauenhafte Judenpogrome. Machno proklamierte eine Regierungsform, in

der alles erlaubt sei. Seine Idee war die Errichtung des ersten gewaltlosen Staates der Erde. Um dieses Ziel zu erreichen, mordete er alle, die für eine Staatsgewalt waren: Petljura-Anhänger, Weißgardisten, rote Kommissare, Kommunisten und Juden. Er beseitigte alle, bei denen es etwas zu plündern gab. Bald gehörte ihm die halbe Ukraine, ein Gebiet, in dem Millionen von Bauern auf seinen Namen schworen. Sosehr sich auch die Sowjets bemühten, Machnos habhaft zu werden, sooft sie ihn auch einkesselten, er entschlüpfte ihnen immer wieder.

Im Mai rollte die weiße Offensive vom Manytsch her über Rostow und Nordtaurien hinweg. Voran brauste die „Lawa" der Kuban- und Terekkosaken-Sotnien (Hundertschaften) General Schkuros, fegte die rotgardistischen Sperrabteilungen hinweg und brandete bis zum Dnjepr. Die Krim wurde mit Hilfe der aufständischen Tataren befreit, Odessa fiel, Jekaterinoslaw, Poltawa und Charkow folgten. Die Straßen von Charkow waren beim Einzug der Weißen mit Blut und Leichen bedeckt. Hier hatte die Tscheka Sajenkos ein furchtbares Schreckensregiment verübt. Mit Jubel und Glockengeläute empfing die Bevölkerung allerorten die weißen Befreier.

Die Donkosaken drangen vom Donez nach Norden vor und vereinigten sich mit den aufständischen Kosaken des mittleren Dongebietes. In erbitterten Kämpfen wurden die lettischen Elitebataillone der Sowjets aufgerieben. Die sogenannte Kaukasische Armee unter General Wrangel, die aus kaukasischen Kosakensotnien und Bergvölkern bestand, zerschlug die 10. Sowjetarmee, erstürmte nach schwerem Ringen das rote Bollwerk Zarizyn und drang wolgaaufwärts gegen Saratow vor. Ostwärts der Wolga focht der Heerbann der Ural- und Orenburgkosaken unter Ataman Dutow, Seite an Seite mit den Kirgisen. Um Astrachan entbrannte ebenfalls ein erbitterter Kampf.

Bald war die ganze Ukraine befreit. Im Westen eroberte Petljura Kiew und Shitomir, Denikins Hauptmacht wehrte unter dem Kommando von General Kutjepow bei Belgorod die rote Gegenoffensive Watzetis' mit schweren Verlusten für den Feind ab und stieß dann unaufhaltsam auf Kursk vor, während die Donkosaken Woronesh nahmen und nordwärts die Grenzen ihres Gebietes überschritten. „Nach Moskau" lautete einhellig die Parole. Nun glaubte niemand mehr an die Widerstandskraft der Bolschewiki.

Im Sommer und Frühherbst 1919 hing das Schicksal der Sowjetmacht nur an einem Faden. Ein eiserner Ring schloß sich damals immer enger um den Herd der russischen Revolution. Die drei weißen Armeen Denikins, Koltschaks und Judenitschs wären wohl imstande gewesen, die Sowjets zu vernichten, wenn ihnen von England und Frankreich die versprochene Unterstützung zuteil geworden wäre.

Im Nordwesten drohte den Bolschewiken die allergrößte Gefahr: Hier hatte General Judenitsch vorzügliche Aussicht, sich Sankt Petersburgs zu bemächtigen. Von Pskow und Luga aus eroberten seine zahlenmäßig schwachen Truppen Gatschina und Zarskoje Sjelo, die Sommerresidenz der Zaren, und drangen im Oktober auf die alte Hauptstadt vor: die roten Kommissare flo-

hen Hals über Kopf, Reiterpatrouillen der Weißen erreichten schon die Vorstädte. Im finnischen Meerbusen befanden sich englische Kriegsschiffe, die Judenitsch durch Beschießung der Küstenbefestigungen, südlich von Kronstadt, unterstützen sollten. Aber nichts geschah, die Flotte blieb stumm. Die Garnison der Befestigungen fiel auf Sinowjews Weisung der „Armee" General Judenitschs in die linke Flanke und in den Rücken. Gleichzeitig kamen Panzerzüge aus Moskau zu Hilfe. Der vorbereitete Aufstand in der Stadt erfolgte nicht, die estnischen Verbände aber verhielten sich vollends passiv, und die schwachen Kräfte Judenitschs mußten sich allmählich über Narwa nach Estland zurückziehen. So scheiterte das Unternehmen Judenitschs am Verrat der Verbündeten.

Im Süden waren mittlerweile die Streitkräfte Denikins und Petljuras von Kiew, Tschernigow und Kursk aus nordwärts vorgestoßen. Der legendäre Donkosakengeneral Mamontow unternahm mit nur 6000 Reitern seinen berühmten „Raid"; er durchbrach die rote Front, stieß über Koslow und Tambow tief in den Rücken der Roten Armee vor und zerschlug die feindliche Etappe. Seine Reiter hätten um ein Haar den Panzerzug Trotzkis erwischt! In Moskau aber herrschte eine ungeheure Panik; denn die Verbindung der Sowjetarmee mit der Hauptstadt war unterbrochen, und schon war das rote Tula bedroht. Frauen und Kinder mußten bereits vor Moskau Schützengräben ausheben.

Am 30. September 1919 eroberten die Offiziersformationen General Kutjepows Orel, den Mittelpunkt der roten Verteidigung. Sie waren nur noch von der einen Idee besessen: Nach Moskau! Das Ende der Sowjetmacht schien nunmehr besiegelt.

An der Wolga kämpfte die Armee des Generals Wrangel. Über Zarizyn und Saratow hätte sie der Koltschak-Armee die Hand reichen können. Aber die sibirischen Truppen waren durch das verräterische Verhalten der tschechoslowakischen Legionen General Gajdas zum Rückzug gezwungen worden. Trotzki hatte Michail Frunse mit dem Oberkommando über die rote Ostfront betraut. Dieser schlug Koltschak über die Wolga zurück und entriß ihm mit Hilfe Tuchatschewskis Perm, Ufa und Jekaterinburg. Die Weißen wurden hinter das Uralgebirge zurückgeworfen. Ihre Verzweiflungsoffensive scheiterte. Die kampferprobten Regimenter der Generäle Kappel und Sakharow büßten dabei zwei Drittel ihres Bestandes ein.

Admiral Koltschak gab jedoch die Hoffnung noch lange nicht auf. Er hatte seit Juni 1919 diktatorische Vollmachten errungen und war nunmehr Höchstkommandierender aller Weißen Armeen und Reichsverweser Rußlands. Er hoffte, die Nähe Japans werde ihm reichlich Munitionszufuhr sichern.

Im hohen Norden stießen die Truppen General Millers in Richtung Wologda vor.

So waren die Bolschewiki im Spätsommer und Herbst 1919 im Nordwesten und Süden des Reiches schwer bedroht. Die Rote Armee steckte noch in den Kinderschuhen. Und sogar Trotzki war geneigt, ihre Gefechtstüchtigkeit an-

zuzweifeln. Es kann mit Bestimmtheit angenommen werden, daß das Erscheinen von 1000 schweren Geschützen und einigen hundert Tanks an einer der drei weißen Fronten der Welt allerlei künftige Sorgen erspart hätte. Die zahlreichen militärischen Sachverständigen der Alliierten, die zur Besichtigung der Armeen Koltschaks, Denikins und Judenitschs abgingen, waren sich einig in ihrem Urteil. „Es handelt sich nur darum, die Leute genügend mit Munition zu versorgen", sagten sie nach ihrer Rückkehr zu Clemenceau und Lloyd George.

Die Haltung der Alliierten machte auch darum keinen besonders günstigen Eindruck auf die Russen, weil sich die neu errichteten unabhängigen Staaten wie Georgien, Aserbeidshan, Estland und Lettland den Weißen Armeen verschlossen. Die kostspieligen Abenteuer der Engländer und Franzosen in Rußland aber verhalfen den Bolschewiken nur dazu, ihre Stellung als Verfechter der nationalen Unabhängigkeit Rußlands zu befestigen. Anstatt den Rat ihrer Berichterstatter zu befolgen, entschieden sich die Führer der Alliierten für ein Vorgehen, das Trotzki die Sympathien der meisten russischen Offiziere und Soldaten zuwendete.

Der Volkskommissar Leo Trotzki, der Vorsitzende des revolutionären Kriegssowjets, hatte längst erkannt, daß die auf dem Milizsystem aufgebaute Revolutionsarmee ein unbrauchbares Werkzeug war, mit dem niemals eine Entscheidung im Kampfe gegen die disziplinierten „Weißen Banden" herbeigeführt werden konnte. Er sah ein, daß es eine Kriegswissenschaft gab und daß er zu militärischen Spezialisten Zuflucht nehmen müsse. Er erkannte ferner, daß eine militärische Hierarchie notwendig sei, und berief daher Generale und Offiziere der alten Zarenarmee, die bisher in Gefängnissen geschmachtet oder unter falschem Namen gelebt hatten, an die Spitze der bolschewistischen Streitkräfte. Ehemalige Lehrer der Petersburger Militärakademie, wie Brussilow, Klembowski und Poliwanow unterzogen die demoralisierten Roten Garden einer völligen Reorganisation und schufen aus den zerschlagenen Kadern bald eine schlagkräftige Rote Armee. Trotzki stellte diesen militärischen Spezialisten ein gutes Leben in Aussicht oder sperrte ihre Familien als Geiseln ein und bedrohte sie mit Erschießung. So preßte er sie zum Dienst unter die roten Fahnen. — Die Losung, die er verkündete, lautete: „Befreit Rußland von den fremden Eindringlingen! Ins Meer mit den Weißgardisten und der Intervention!"

Die Truppen Denikins hatten bald nicht mehr plündernde und raubende rotgardistische Banden vor sich, sondern eine wohldisziplinierte Heeresmacht, deren Widerstand zu brechen naturgemäß viel schwerer war. Je mehr sich aber die Disziplin beim Feinde straffte, desto lockerer wurde sie in den Reihen der Freiwilligen-Armee. In den Zivilbehörden Denikins, in den Ministerien seiner Regierung begann sich skrupelloses, gewinnsüchtiges Abenteurertum breitzumachen.

Während an der Front Jünglinge und halbe Kinder, in Fetzen gekleidet, mit verrosteten Waffen kämpften, siegten und verbluteten, wurden im Rük-

ken der Armee Siege gefeiert: Noch niemals ist in Rußland so viel getrunken, gespielt und Geld verdient worden wie in diesen Monaten des Bürgerkriegs. General Maj-Majewskij warf in Charkow anläßlich eines Ehrenempfangs in völliger Trunkenheit leere Sektflaschen in die begeisterte Menge. Die siegreichen Kosaken General Mamontows verjubelten die von ihren Raubzügen mitgebrachte Beute. General Slaschtschoff aber veranstaltete Judenpogrome. Die „Wolfssotnien" Schkuros verbreiteten durch ihr ungestümes Draufgängertum wilden Schrecken unter der Bevölkerung Südrußlands. Der Volkstribun Petljura ließ die Zeiten Pugatschows wieder auferstehen und umgab sich mit mittelalterlichem Pomp.

Es war eine wilde tolle Zeit. Niemand zweifelte mehr am endgültigen Erfolg der weißen Waffen. Gymnasiasten, Studenten, Bauern, Arbeiter und Offiziere, Vertreter der verschiedensten politischen Richtungen, schlossen sich der Weißen Bewegung an; sie alle begeisterten sich für die Idee Denikins, der nach dem Fall Moskaus eine Konstituante einberufen wollte.

Der Zusammenbruch

Plötzlich aber stürzte alles zusammen. Der Kommandowechsel bei den Roten, der Umschwung in der britischen Politik, die ihre Sympathien unverhohlen den Sowjets zuwandte, eine verfehlte strategische Disposition, alles wirkte zusammen, um das ganze Unternehmen zum Scheitern zu bringen.

Die Wende kam jäh. Es geschah das Unglaubliche, daß Denikins Truppen im November 1919 bei Orel ohne Druck von der Gegenseite zurückwichen. Im Rücken der Weißen Front brachen Aufstände aus, die von bolschewistischen Agenten angezettelt worden waren. Überall wuchsen abenteuerliche Räuberbanden aus dem Boden, die fabelhaft radikale Programme verkündeten. Die anarchistische Armee „Väterchen" Machnos zerschlug die weiße Etappe, so wie sie einst die rote zerschlagen hatte. Jekaterinoslaw, Mariupol und Alexandrowsk wurden von den Machnowzern besetzt; Transportzüge wurden geplündert, Munitionslager in die Luft gesprengt. Eine Welle von Judenpogromen ging über das Land. Die grünen Partisanen verbanden sich mit den roten gegen die Weißen.

Um Machno unschädlich zu machen, mußte ein ganzes Kavalleriekorps unter General Slaschtschoff von der Nordfront abgezogen werden. In die so entstandene Lücke drängte sich die rote Übermacht. Die neugebildete Rote Reiterarmee Budjonnys, des „Roten Teufels", durchbrach am Don die weiße Front und zermalmte die Denikinsche Reiterei in der Schlacht bei Kastornaja. Nun gab es kein Halten mehr. Es war ein hastiger Rückzug, der unter den wütenden Reiterattacken Budjonnys bald in regellose Flucht ausartete. — Im November 1919 fiel Kiew wieder in die Hände der Bolschewiken. Auf die Flüchtlinge, die zu Tausenden nach Süden zum Meer strebten, wurde ein wahres Kesseltreiben veranstaltet. Teile der Denikin-Armee wurden zusam-

men mit der ukrainischen Armee Petljuras nach Westen abgedrängt und überschritten die rumänische bzw. die polnische Grenze.

Am Pruth wurden die russischen Flüchtlinge von den Rumänen, ihren ehemaligen Waffenbrüdern, mit Maschinengewehrfeuer empfangen. Bei der Räumung Odessas spielten sich erschütternde Szenen ab; die in den Hafen eindringenden Rotarmisten jagten die Masse der Flüchtlinge ins Meer, so daß Tausende in den eisigen Fluten ertranken, während die englischen Dreadnoughts auf der Reede keinen einzigen Schuß auf den Feind abgaben.

Die Reste der Freiwilligen-Armee, der Don- und Kubankosaken sowie der Kaukasischen Armee zogen sich nach vergeblichem Widerstand bei Rostow um die Jahreswende an den Manytsch zurück; todesmutig hielten hier die Kosakensotnien Schkuros und Naumenkos in Eis und Schnee den Angriffen des überlegenen, gutausgerüsteten Feindes stand. Schließlich durchbrachen die Reiterarmeen Budjonnys und Dumenkos erneut die weiße Front. Denikins Armee zog sich hinter den Kuban zurück und schiffte sich im März 1920 in Noworossisk und Tuapse nach der Krim ein, um nicht gefangen zu werden. 200 Kadetten der Konstantin-Kriegsschule unter General Slaschtschoff trotzten monatelang auf dem Isthmos von Perekop dem Ansturm der roten Übermacht und retteten die Krim vor der Invasion, das letzte Asyl der Flüchtlinge.

Die Uralkosaken führten im Raum der Kaspischen Völkerpforte einen hartnäckigen zweijährigen Kampf gegen die Bolschewiken. Es gelang ihnen, im Verein mit den Orenburgkosaken Ataman Dutows sowie mit den Kirgisen das Land zwischen Uralgebirge und Kaspischem Meer vom Feind zu säubern. Sie unterstützten die Großoffensive der Koltschakarmee und drangen im Herbst 1918 über die Wolga hinweg nach Westen vor. Erst Tschapajew, der „rote Heros", führte mit seinen Partisanenregimentern eine entscheidende Wende herbei. Nachdem er Koltschak bei Busuluk und Ufa geschlagen hatte, drang er tief in die Kirgisischen Steppen vor, wurde von den Kosaken jedoch bei Lbischtschensk eingekreist und samt seiner Druschina (Freischar) vernichtet. Nach dem Verlust von Uralsk wurde die Blüte der uralischen Kosakenschaft am Tschaganfluße von den Roten zusammengehauen; ihre Reste flüchteten im Winter 1920 durch die Kaspischen Sandwüsten nach Turkestan. Der größte Teil ging jedoch auf diesem entbehrungsreichen Marsch durch Flecktyphus und Hunger zugrunde.

Auch im Osten war längst die Entscheidung gefallen. Die alliierten Regierungen hatten nach dem Waffenstillstand in Spaa kein Interesse mehr an der Erhaltung der „Ostfront". Die tschechoslowakischen Legionen begannen zu murren und verlangten, in ihre neugeschaffene Heimat abtransportiert zu werden; kämpfen wollten sie nicht mehr. Fast gewaltsam bemächtigten sie sich der Bahnzüge und dampften in endlosen Zugreihen nach Wladiwostok ab, wo sie sich einschiffen sollten. Sie führten eine ungeheuere Masse geraubten Gutes mit sich, auch die staatliche Goldreserve aus Kasan. Den Rückzug mußten die schwachen russischen Truppenteile decken. Durch die zersetzen-

den Intrigen der Sozialrevolutionäre in Koltschaks Regierung und Umgebung brach bald das ganze Unternehmen zusammen.

Mitten im russischen Winter zog ein Millionenheer von russischen Flüchtlingen, die ihr Hab und Gut noch retten wollten, von Omsk aus ostwärts durch die Eiswüsten Sibiriens. Tausende von Frauen und Kindern kamen auf dieser „Anabasis" um. Der Flecktyphus wütete, Hunger und Kälte taten ein übriges. Im Februar 1920 wurde unter beständigen Kämpfen mit den roten Partisanen Tschetikins endlich Irkutsk erreicht. Hier hatte sich inzwischen eine sozialrevolutionäre Regierung gebildet, die sich durch einen Kompromiß mit den Bolschewiken an der Sowjetregierung zu beteiligen hoffte, und Koltschak absetzte. Der Admiral und Reichsverweser flüchtete in den Eisenbahnwaggon des französischen Generals Janin, während die Goldreserve in den „Schutz" der Tschechoslowaken gegeben wurde. Janin aber lieferte Koltschak an die Tschechen aus, die ihn den Bolschewiken übergaben. Der von seinen Verbündeten verratene Admiral wurde in einem Irkutsker Gefängnis „standrechtlich" erschossen.

Der Rest seiner Armee zog über das Eis des Baikalsees und erreichte schließlich Tschita. Dort währte der Kampf mit den nachrückenden roten Truppen Blüchers noch eine Zeitlang, bis die Japaner den russischen Flüchtlingen Schutz gewährten. Im fernen Osten regierte der abenteuerliche Ataman Semjonow selbstherrlich wie ein orientalischer Satrap, bis auch ihm die Rote Armee Blüchers im Oktober 1920 ein Ende bereitete.

„Golgatha". Das Jahr 1920

Noch einmal flackerte der Bürgerkrieg im Süden Rußlands auf. Der energische General Baron Wrangel, der nach Denikins Rücktritt das Oberkommando über die gesamten antibolschewistischen Streitkräfte Südrußlands übernommen hatte, bewahrte die Halbinsel Krim vor der roten Invasion und wehrte alle Angriffe des Feindes am Türkischen Wall (Tatarengraben) von Perekop ab.

Wrangel bildete auf diesem kleinen Territorium eine neue nationale Regierung, erließ Gesetze, führte eine Agrarreform durch und organisierte die „Russische Armee" neu. Im August 1920 wurde die Regierung Wrangels als „südrussische Regierung" von Frankreich anerkannt, das auch einen Oberkommissar nach Sevastopol entsandte und die Weiße Armee trotz des hartnäckigen Widerstandes von seiten Großbritanniens mit Munition und Bekleidung belieferte.

Im Frühjahr 1920 gingen die Weißen zur letzten Offensive über. Nach schwerer Artillerievorbereitung brachen die Truppen unter dem Kommando der Generäle Kutjepow und Schatilow aus der Landenge von Perekop hervor, zertrümmerten das rote Reiterkorps Shlobas, überrannten alle roten Abteilungen und befreiten das nördliche Taurien bis Mariupol, Cherson und Nikopol. Die ganze Südukraine befand sich bald in ihren Händen. Im Rücken der

roten Front brachen Bauernaufstände aus: Die Grünen schlugen los und entfachten einen zügellosen Partisanenkrieg gegen die Sowjets. Wieder wurde eine Krise heraufbeschworen, weil um dieselbe Zeit die Sowjetmacht auch in eine blutige Auseinandersetzung mit Polen verwickelt war.

Da wandte sich Trotzki hilferufend an Machno und gewann ihn durch glänzende Versprechungen. Dieser Abgott der ukrainischen Bauernschaft, der selbst den Bolschewiken abhold gesinnt war, ließ sich betören und rettete im Bunde mit der Reiterarmee Budjonnys, die von der im Herbst frei gewordenen polnischen Front herbeigeholt wurde, zum zweiten Mal die russische Revolution.

Bei Kachowka erzwang sich die rote Reiterei den Übergang über den Dnjepr und stieß im Oktober 1920 bis zur Krim vor. Die besten Truppen, die stärksten Artilleriekräfte der Roten wurden unter dem Oberbefehl Frunses vor dem Isthmus von Perekop zusammengezogen. Auf beiden Seiten vom Meer umspült, auf dem alliierte Kriegsschiffe patrouillierten, schien die Landenge uneinnehmbar. Doch die Befestigungen waren zu schwach ausgebaut. Die Roten stürmten unaufhörlich und ließen etwa 35000 Tote liegen, ohne die Stellungen der Weißen bezwingen zu können. Da kam ihnen die Natur zu Hilfe: infolge starker Kälte fror das Meer zu beiden Seiten der Enge zu, so daß die Kriegsschiffe mit ihrem Feuer die Verteidiger nicht mehr unterstützen konnten. Es gelang den roten Abteilungen, voran der Armee Machnos und den Reitern Budjonnys über das Eis des Siwasch tief in den Rücken der Linie von Perekop vorzustoßen.

Eine Mauer von Leichen lag am Türkischen Wall, aber über neue Leichenberge kletterten immer neue und neue rote Truppen. Die Stellungen mußten aufgegeben werden. Die Tore zur Krim standen offen. Da die feindliche Übermacht zu groß war, blieb nichts anderes übrig, als die ganze Halbinsel zu räumen. Diese Möglichkeit war indes von General Baron Wrangel schon vorgesehen worden. Mit meisterhafter Strategie verstand es der General, den Rückzug zu decken, Zehntausende in den Häfen der Krim einzuschiffen und nach Konstantinopel in Sicherheit zu bringen.

136 russische Schiffe mit 140000 Menschen stachen am 2. (15.) November 1920 in See; sie trugen den Rest einer Armee und eines Bürgertums an Bord. Das weiße Rußland begab sich in die Emigration, vertrauend auf die Unterstützung seiner Verbündeten. Drei Millionen Russen verließen in den Jahren 1917 bis 1920 ihre alte Heimat.

Epilog

Das Schicksal der überlebenden weißen Generäle war tragisch. General Baron Wrangel wurde am 25. April 1928 in Brüssel vergiftet. Der zweite Oberbefehlshaber, der Chef des „allrussischen Militärverbandes", General Kutjepow, wurde 1932 in Paris von Unbekannten am hellichten Tage im Auto entführt. Sein Nachfolger, General Miller, erlitt das gleiche Schicksal:

er verschwand 1937 in Paris auf geheimnisvolle Weise, wobei die berühmte Sängerin Nadjeshda Plewitzkaja der Mitschuld bezichtigt und zum Kerker verurteilt wurde. General Denikin starb 1948 in den USA.

Durch die Kriegsereignisse der Jahre 1944 und 45 wurde ein Teil der in Jugoslawien und Bulgarien ansässigen Angehörigen der ehemaligen Wrangel-Armee von neuem zur Flucht in andere Länder gezwungen. Eine große Anzahl Kosakenoffiziere, die in der Hoffnung auf die Befreiung ihrer Heimat vom Bolschewismus im zweiten Weltkrieg auf Seiten der Deutschen gekämpft hatten, wurde im Mai 1945 von den Engländern auf Grund der Bestimmungen des Jalta-Abkommens in Kärnten (Lienz) an die Sowjets ausgeliefert. Furchtbare Panik brach im „Kosakenlager" bei Lienz aus, als die Botschaft bekannt wurde, daß auch die Mannschaften ausgeliefert werden sollten. Hunderte stürzten sich in die reißenden Fluten der Drau oder warfen sich unter die Panzer der Briten: Männer, Frauen und Kinder. Bittgesuche an den Papst, an Montgomery, den Erzbischof von Canterbury und an Eisenhower blieben erfolglos. Der Becher des Leidens mußte bis zur Neige geleert werden. Viele der Kosaken waren auf der Flucht vor dem Bolschewismus durch die halbe Welt gezogen. Nun aber ereilte sie, die unerbittlichen Gegner des Sowjetregimes, doch noch ihr Schicksal. Die Verzweiflungsschreie verhallten ungehört. Insgesamt wurden 25000 Kosaken und Weißrussen im Sommer 1945 von den Alliierten gewaltsam „repatriiert".

Am 16. Februar 1946 gab Radio Moskau bekannt, daß 14 Kosakengeneräle, darunter der greise Ataman Krasnow und General Schkuro, durch den Strang hingerichtet worden seien. In den Bergwerken des Ural und im Todeslager von Workuta aber gehen die letzten Kosaken elend zugrunde, zu ewiger Fron im Schacht verurteilt.

Georges Rouault: Größe und Grenze moderner christlicher Malerei

HERBERT SCHADE SJ

Als Joachim Winkelmann um das Jahr 1760 über die Alpen reiste, konnte er den schrecklichen Anblick der tiefen Abgründe und die chaotischen Massen der Granitblöcke am St. Gotthard nicht ertragen. Er zog die Vorhänge seines Wagens herunter.[1] Der große Vater der Archäologie sehnte sich nach der Sonne des Südens und stellte seine Idealbilder von „edler Einfalt und stiller

[1] *S. Giedion*, Architektur und Gemeinschaft. Hamburg 1956, S. 56.

Größe" vor das Grauen der Wirklichkeit. Aber die Wirklichkeit läßt sich weder durch Klassizismus und Historizismus verstellen, noch durch Sentimentalität und Kitsch verdrängen. Und so kam auch in der Geschichte der Kunst eine Zeit, die gegen Biedermeier und Bürgertum, Akademismus und den Traum von einem idealen Schönen aufstand. Im deutschen Sprachbereich war es der Expressionismus und im französischen Raum der Fauvismus, der die Fassaden zum Einsturz brachte und die Masken herunterriß.

Es gab auch Christen, die das Wagnis dieser neuen Wirklichkeitserfahrung auf sich nahmen und den Anblick des Abgrundes nicht scheuten. Unter den Expressionisten war es vor allem der Protestant Emil Nolde, der diese neue Erfahrung ins Bild setzte. Aus der Reihe der Fauves ragt der Katholik Georges Rouault hervor.

Die Größe und Grenze eines solchen Wagnisses zu betrachten ist gerade für den Christen von besonderer Bedeutung, weil er dadurch zum Selbstverständnis seiner schwierigen Situation gelangt, die zwischen objektiver Norm und subjektiver Erfahrung die Mitte halten sollte. Die starke Spannung dieser Art, in die auch G. Rouault hineingestellt war, kommt in einer Selbstaussage zum Ausdruck: „Die Malerei ist für mich ein Mittel, das Leben zu vergessen, ein Schrei in der Nacht, ein verhaltenes Schluchzen, ein ersticktes Lächeln. Ich bin der schweigsame Freund derer, die leiden in dem öden Gefilde. Ich bin der Efeu des ewigen Elends, der sich an die aussätzige Mauer klammert, hinter der die rebellische Menschheit ihre Laster und Tugenden verbirgt. Als Christ glaube ich an Jesus am Kreuz."[2]

Ursprung und Lehre

Georges Rouault wurde am 27. Mai 1871 in Belleville — einer Vorstadt von Paris — geboren. Sein Vater war Kunsttischler, seine Mutter die tapfere und geliebte Freundin seiner frühen Kunst. Im Jahre 1885 begann er die Lehre bei einem Restaurator von alten Glasfenstern. Zur selben Zeit besuchte der junge Mann die Abendkurse der École Nationale des Arts décoratifs. „Rouault war sehr stolz auf seine Herkunft aus dem Handwerk. Am Abend vor seiner Hochzeit fragte ihn eine Dame aus der Familie seiner Braut, die ihm irgendwie feindlich gesonnen war, mit geheucheltem Interesse:
‚Was hatte eigentlich Ihr Vater für einen Beruf?'
‚Er war Arbeiter bei Pleyel.'
‚Sie wollen wohl sagen Angestellter!'
‚Nein, Madame, Arbeiter!'
Die neugierige Dame verzog verächtlich das Gesicht.
‚Sie sind Christin?' fragte der Maler spöttisch.
‚Welche Frage!'

[2] *Theodor Hetzer,* Giotto. Seine Stellung in der europäischen Kunst. Frankfurt/Main 1941, S. 177.

‚Dann sollten Sie meinen Vater verehren, denn Sie verehren ja auch den heiligen Joseph, der Zimmermann war, und Jesus, seinen Lehrling!'

Sehr gekränkt entfernte sich die Dame und Rouault hörte sie murmeln: ‚Nun verstehe ich, warum die Malerei des jungen Mannes so abscheulich ist.'"[3]

Dennoch blieb Rouault kein Handwerker. Er ging auf die École des Beaux Arts, wo Gustave Moreau sein Lehrer wurde. Dieser war kein führender Künstler, aber ein Meister der Kunsterziehung, der es verstand, seine Schüler zu unabhängigen Persönlichkeiten heranzubilden. Von seinem Lieblingsschüler Georges Rouault sagte Moreau: „Man kann leicht erkennen, daß er mein Schüler ist, denn er trägt Schmuck."[4] Rouault lernte also von seinem Meister nicht nur akademisch zeichnen, sondern übernahm auch dessen Vorliebe für das Kostbare und Reiche. So wird verständlich, daß die Bilder des Schülers einmal byzantinischen Zellenschmelzarbeiten ähnlich sehen sollten.

Zunächst blieb Rouaults Werk jedoch konventionell. Trotzdem gewann er im Jahre 1894 mit einem Gemälde dieser Art, das den Titel „L'enfant Jésus chez les docteurs" trägt, den „Prix Chenavard". Man sieht dem Bild an, daß Rembrandt und Leonardo den jungen Künstler beeindruckt haben. Licht und Schatten — die Kontraste der Beleuchtung — sind häufig verwendet. Der weich modellierte Jesusknabe steht in einem perspektivisch gekonnten Innenraum. Die lyrische Empfindsamkeit des Künstlers wird spürbar. Die Angst erfindet dunkle Räume, die das flackernde Licht einer anderen Welt nur selten erhellt.

Die große Wende

Am Ende des vergangenen Jahrhunderts beginnt der Seelengrund der führenden Künstler zu wanken. Ein Beben erschüttert die führenden Geister, wie man es in der Kunstgeschichte bisher kaum beobachtet hat. Ensor malt seine dämonischen Masken. Munch erlebt seine Träume. Mit dem neuen Jahrhundert wächst die Erregung. Der Expressionismus zertrümmert die Form. Die Abstrakten verleugnen die äußere Erscheinung der Dinge. Der Surrealismus führt seine gespenstischen Marionetten ins große Welttheater der Geschichte ein.

Diesen Umschlag erfährt Georges Rouault in besonderer Weise. Er spricht von einem „coup de barre", von einem herumgerissenen Steuer.

Im Leben Rouaults mag diese Wende durch den Tod seines geliebten Lehrers Moreau im Jahre 1898 ausgelöst worden sein. Wirtschaftliche Not und eigene Depressionen mögen die leidvollen Erfahrungen verstärkt haben. Nun bricht auch bei diesem Künstler der Untergrund durch, der „Ozean malerischer Ungeheuerlichkeiten". Er tritt in die „Vorstadt langer Qualen" ein. Die Zeit der „tableaux noirs" beginnt. Landschaften und Gesichter werden

[3] *Ambroise Vollard*, Erinnerungen eines Kunsthändlers. Berlin 1957, S. 99/100.
[4] *A. Vollard*, a.a.O. S. 98.

hoffnungslos, die schwarzen Konturen drohen jede Farbe zu ersticken. Die Welt der Prostituierten und Clowns öffnet sich ihm und offenbart ihre Finsternisse. Der Abschaum einer ins Wanken geratenen Gesellschaft fließt in seinen Bildern zusammen. Dummheit, Triebhaftigkeit und Brutalität zeichnen die Gestalten. Die akademischen Formen und eine religiöse Scheinwelt gingen damals zu Bruch. Die Ausstellung des „Salon d'Automne" vom Jahre 1905, die Rouault mit gegründet hat, macht diese Werke der Öffentlichkeit zugänglich. Matisse, Vlaminck, Derain und Friesz gehören zu den Künstlern, die ihre Werke zeigten. Man war entsetzt. Der Kunstkritiker Louis Vauxcelles soll damals beim Anblick einer harmlosen Plastik in den Ausstellungsräumen gerufen haben: „Donatello parmi les fauves!" (Donatello unter den wilden Tieren).[5] Diesem Ausruf verdankt der französische Expressionismus seinen Namen.

Rouault beanspruchte auch unter den „Fauves" einen eigenen Platz. Gegen die dekorative Welt von Matisse und die reinen, intensiven Farben Vlamincks stellte er seine dunklen Gestalten und sein betontes moralisches Anliegen. Er zeigte das Elend und die Verlogenheit seiner Epoche auf. Zu den Hanswursten, Dirnen und Vorstadtbildern tritt eine weitere Motivgruppe: die Richter. Das Pharisäische der Gerichtsszenen wird dargestellt. Intrigantentum und Heuchelei werden sichtbar. Brutal und triebhaft sind auch hier die Gesichter.

Damals lernte Rouault Léon Bloy kennen, von dem Jacques Maritain einmal sagte, „er sei der Hiob auf dem Dunghaufen der modernen Zivilisation".[6] Lionelli Venturi, der Biograph Rouaults, charakterisiert Léon Bloy noch schärfer: „Léon Bloy est contre la civilisation chrétienne; il est pour la barbarie chrétienne."[7]

Diese Worte, die sich auch auf Rouault anwenden lassen, und die Gnadenlosigkeit seiner Bildvorstellung rufen unsere Vorbehalte wach. Ein solcher Gang durch eine moderne Hölle, wie sie der Künstler beschreibt, ist weder anzuraten noch zum Programm zu erheben. Rouault sagt selbst: „Ich glaube an das Leid, ich trage es nicht als eine Maske; das ist mein einziges Verdienst, ich war nicht geschaffen, so furchtbar zu sein."[8]

Das Miserere

Das persönliche Leid und die Not der Zeit haben den Künstler reif gemacht, sein „Miserere" zu singen, eine graphische Folge, in der das Elend der Zeit mit dem Leiden Christi zusammengesehen wird. Diese Folge, die zum größeren Teil schon im ersten Krieg entstanden ist, besitzt eine merkwürdige Eigenart: Es handelt sich nicht um gedanklich geplante Themen vor allem,

---

[5] Knaurs Lexikon moderner Kunst. München 1955, S. 108.
[6] *Werner Haftmann,* Malerei im 20. Jahrhundert. München 1954, S. 114.
[7] *Lionello Venturi,* Georges Rouault. Paris 1948, S. 25.
[8] *Georges Rouault,* Miserere. Mit einem Vorwort des Künstlers und mit einer Einführung von Abbé Morel. München o. J. (Paris 1948).

sondern um elementare Visionen in der Art Goyas. „Ich habe es gesehen", schrieb der Spanier unter eines seiner Bilder aus den „Desastres". Der Maler will damit sagen, daß er Beobachtungen aus seiner Zeit wiedergibt oder Traumvisionen seiner erschreckten künstlerischen Phantasie, die an keine überlieferten Typen mehr anknüpft. Ähnliches gilt auch von den Bildern des „Miserere". Deshalb schreibt Abbé Morel in seiner Einleitung zu dieser Bildfolge mit Recht von Rouault: „Er gehört zu den Wesen, die nicht beweisen, sondern Zeugnis geben und die sich eben darum so gut ausdrücken, weil sie sich nicht erklären können oder wollen. Niemals würde er sich auf ‚Predigten über drei Punkte' einlassen, oder auch nur auf die buchstäbliche Illustrierung eines Textes, und handelte es sich selbst um seinen Katechismus, sein Missale oder seine Bibel. So sehr übersteigt der Sinn seiner Schöpfungen deren zufällige Bedeutung, daß erst zu allerletzt seinen Bildern Titel und Thema und seinen Werken die Aufschrift gegeben werden kann. Manchmal bemüht er sich, seinen Text zu finden, indem er, wie er das hier seit Jahren getan hat, die Dinge und Wesen belauscht, die er aus dem Zwielicht beschworen hatte, und die unaufhörlich ihre Aussagen ändern."[9]

Schaut man näher zu, so findet man unter diesen Bildunterschriften des „Miserere" solche, die antiken Schriftstellern entnommen sind. Zum Beispiel: „Sunt lacrimae rerum" (Auch die Dinge haben ihre Tränen) (Vergil, Aeneis I Vers 462), oder „homo homini lupus" (Der Mensch ist für den Mitmenschen ein Wolf) (Plautus, Asinaria II 4 Vers 88). Andere illustrieren die Heilige Schrift: „Wir ... in seinem Tod sind wir getauft worden." (Paulus, Röm 6, 3), oder „Liebet einander" (Joh 13, 34). Eine dritte Gruppe besitzt jene Unabhängigkeit von allen literarischen Vorbildern, die vor allem die Capriccios und Desastres von Goya charakterisiert. So lesen wir unter dem verzerrten Bild eines Königs: „Nous croyant rois." („und halten uns für Könige"). Oder unter einem traurigen Mädchenbildnis: „Fille dite de joie" (Man nennt sie Freudenmädchen). Ein weiteres Blatt zeigt eine Gefängniszelle, in der ein Kind im Beisein eines Gerippes seinen Vater küßt: „Ce sera la derniere, petit père!" (Es wird das letzte Mal sein, lieber Vater).

So findet im „Miserere" die uralte Klage des Menschen Ausdruck und erhält in Christus ihr eigentliches Leitbild. Damit wird das Werk zu einem unerschöpflichen Betrachtungsbuch. Rouault selbst hat diese graphische Folge sein „Großes Testament" genannt. Einige Verse aus einem seiner Gedichte mögen die Erklärung der Anliegen des Künstlers vertiefen:

„Form, Farbe, Harmonie,
Oase, Fata Morgana
Für Augen, Herz und Geist.

O Meer und Anruf ungemalter Dinge!
O Neuer Morgen!

[9] *G. Rouault,* Miserere S. 12.

Scheiternd rief er's,
Versinkend hinter dunklen Horizonten.

Der Friede ist selten geworden
In dieser gequälten Welt
Der Schatten und des Scheins.

Jesus am Kreuz wird es euch besser sagen als ich
Und Johanna vor Gericht in knappen, erhabenen Worten,
Heilige und Märtyrer auch,
Verklärte und unerkannte."[10]

Bilder und Gestalten

Den „Anruf ungemalter Dinge" bemühte sich Rouault zu hören. Die Worte der Heiligen und des Heilandes am Kreuz versuchte er zu verstehen. Dieses heilige Abenteuer in einer gequälten Welt der Schatten und des Scheins brachte eine einsame Wanderfahrt mit sich; aber der Gang durch die Hölle und das Fegefeuer — Reue und Reinigung — waren nicht erst seit Dante Wegstrecken des Christen. Jedoch war es von je das Anliegen der Kirche und des Christen, über jene dunkle Wanderung hinaus in das Licht himmlischer Wahrheit zu führen.

Ehe wir jene Verklärung im Werke Rouaults betrachten, die der Lichtwelt des Paradieses entspricht, sollen die zentralen Gestalten seiner dunklen Wegstrecke ihre christliche Deutung erhalten, Dirne und Narr.

Dem Leser der Heiligen Schrift begegnen bei ihrer Betrachtung oft Frauengestalten, die Leib und Liebe für Geld verkaufen. Die historischen Bücher berichten von ihnen, die Propheten singen ihr dunkles Schicksal, und selbst Christus sagte man nach, er hätte Sünderinnen in seiner Nähe geduldet. Die Sünderin wird zum Gleichnis der „Frau Welt", der sündigen Menschheit, die ihre erste Liebe, ihre Bindung an Gott aufzugeben bereit ist.

Rouaults Sünderinnen haben zunächst keine Beziehungen zu diesen Gestalten der Bibel. Es sind finstere Existenzen der Vorstadt, die in einem abstoßenden Realismus gemalt sind. Die elementare Not, aus der sie entstanden, erhebt jedoch seine Dirnen zum Gleichnis. Sie sind Beispiele für die Verworfenheit der menschlichen Gesellschaft.

Als Gegenbilder stehen dann in dieser Ära der Prostituierten Frauen von großer Erhabenheit auf: die Muttergottes im „Miserere", unter deren Bild der Künstler schreibt: „In dieser düsteren Zeit des Prahlens und des Unglaubens wacht Unsere liebe Frau vom Ende der Erde." Ja es gelang Rouault sogar, jene uralten drei Typen der Frau neu zu entdecken, die wir in mancherlei Abwandlungen aus den Darstellungen des Parisurteils kennen: Die elegante Dame einer sublimen Erotik wird im Bild der Carmencita und Mer-

[10] *G. Rouault,* Miserere S. 8.

cedes sichtbar. Der Adel der Reinheit strahlt aus dem Gesicht seiner Veronika, und die ethisch-heroische Haltung spricht aus der Gestalt seiner Jeanne d'Arc. Immer aber sieht Rouault die Größe und Not der modernen Frau im Zwielicht einer Sünde und Gnade, die auf psychologischem Weg allein nicht mehr zu durchschauen ist, sondern zu ihrem Verständnis der Wirklichkeit des Glaubens bedarf.

Noch sichtbarer wird das Zwielichtige und die Mehrschichtigkeit des menschlichen Daseins in einer weiteren Leitfigur des Künstlers, dem Narren. Den Schlüssel für das Verständnis dieser Figur gibt die Unterschrift unter dem Bild des Clowns im Miserere: „Wer zeigt sein wahres Gesicht?" Diese Unterschrift erinnert unmittelbar an Goyas Bild: „Keiner kennt sich." Dort wie hier wird gezeigt, daß dem Menschen die Maske wesentlich ist. Er verbirgt sich, weil sein Tun nur Possenspiel scheint. Seine kluge Selbsterkenntnis macht ihn traurig, und die Eitelkeit der Welt läßt ihn lachen und drängt ihn zum Tanz. So steht er in der Dialektik zwischen Weisheit und Torheit wie das Bild des Narren in der Ikonographie der abendländischen Kunstgeschichte überhaupt. Ein kurzer Hinweis auf die kunstgeschichtliche Entwicklung dieses Motivs wirft auch auf das Werk Rouaults neues Licht.

Das Bild des Narren entstand aus der Darstellung des antiken Philosophen. „Non est deus" (Es gibt keinen Gott) so spricht der Tor in seinem Herzen (Ps. 13). Die altbyzantinische Illustration dieses Psalmenwortes zeigt einen antiken Philosophen in der Tracht der Kyniker. Der heidnische Weise, der die Gottheit geleugnet hat, war für den Christen ein Tor. Später erhält diese Gestalt Narrenkappe und Szepter, die Attribute des Hanswursts. In der Reformation wandelt sich das Bild wiederum. Der Narr mit der Schellenkappe wird zum Warnertor, zu dem Weisen, der in Narrengestalt erscheint und zwischen Papst und Kaiser vermittelt.[11]

In ähnlicher Weise durchläuft auch bei Rouault die Darstellung des Narren die Tiefen und Höhen des Daseins: Einmal zeigt der Narr ein brutales Gesicht. Dann tritt er im eleganten Gewand des Pierrots auf. Oft trägt er sogar die Züge des Künstlers selbst. Und schließlich wird Christus zum Narren, der als Leidensmann von den Soldaten verspottet wird. — Seltsames Spiel der Maske! — Der Weise wird durch sie zum Toren, und der Narr verkündet in ihr die Wahrheit. Der Künstler lacht in ihr seiner Schwermut, und die Gottheit verbirgt im Narrengewand ihre Macht. Die Maske ist alles, und alles ist Maske. „Wer zeigt schon sein wahres Gesicht?"

Ohne Zweifel ist der Blick für die Wesen, „die unaufhörlich ihre Aussage ändern" (Morel), Rouault in besonderer Weise eigen. Allein das Spiel mit der Maske, das schillernde Kostüm des Harlekins ist uralt und in den Psalterien ebenso zu finden wie bei Picasso und bei Ensor. Dagegen scheint die Verwandlung der Landschaft bei Rouault einzigartig.

Die Künstler des 19. Jahrhunderts haben die Landschaftsmalerei in be-

[11] *Hadumoth Meier,* Die Figur des Narren in der Ikonographie des Mittelalters. In der Zeitschrift „Das Münster" Heft 1/2, 1955.

sonderer Weise gepflegt. Für die Realisten der ersten Jahrhunderthälfte war ihre äußere Erscheinung Sinnbild der Größe und Pracht dieser Welt. Den Impressionisten der zweiten Hälfte des Jahrhunderts galt sie als Spiegel von Farbe und Licht. Bei Rouault aber erhält die Landschaft theologischen Charakter.

Eine Vorstufe dazu bringt der Expressionismus. Bei den Künstlern dieser Bewegung (und vielleicht vorher schon bei van Gogh) sehen wir Landschaften, die zum Träger psychischer Erregung werden. Das Bild von Eduard Munch, „Der Schrei" (Oslo 1893), zeigt einen solchen Vorgang: Ein Mensch steht in äußerster Angst auf einer Brücke — den Mund weit aufgetan — die innere Bewegung der Gestalt teilt sich der Landschaft mit: Wolken, Wasser und Ufer schwingen schreckhaft. Hier ist die Natur nur noch Träger eines psychischen Elementes, nämlich der Angst.

In ähnlicher Weise charakterisiert auch die Landschaften Rouaults Leid und Elend. Die Ansicht von Versailles zum Beispiel strahlt keine Heiterkeit mehr aus, wie es den Motiven der Impressionisten eigen war, sondern sie wird von einem Verhau dunkler Konturen gebildet. Erst in den „Paysages légendaires" hellt sich das Bild auf. „Die Landschaften seiner verödeten Städte bersten unter der Glut einer göttlichen Sonne."[12] Sie sind nur noch gelobtes oder verfluchtes Land. Die Welt wird zur theologischen Landschaft.

Diese erschütternde Sicht der Erde bringt eine eigene Problematik mit sich: Die Landschaft wird legendär und anonym. Auch die Darstellungen der Flucht nach Ägypten oder des Sees Tiberias zeigen bei Rouault kaum noch historischen Charakter. Die uralte Einleitung zur Heiligen Schrift „In jener Zeit" scheint zu fehlen, und nur das zeitlose Schicksal der Erde, die unter der Sonne Satans und dem Lichte Gottes lebt, wird erfahrbar. Die Geschichtlichkeit des Lebens Christi tritt zurück. Dafür wird das Vorläufige der Welt und das Geheimnis des heilsgeschichtlichen Vorgangs deutlich. Form und Farbe prägen einer Erde, die von der Sünde gezeichnet ist, im Bild das Siegel der Gnade auf.

Seltsam, wie wenig bei dieser theologischen Sicht der Welt seine Darstellung der Engel überzeugt. „Rouault ne peut pas peindre des séraphins. Son sentiment religieux ne se per pas dans les rêves de la transcendence."[13] Tatsächlich gehört sein Bild vom Schutzengel nicht zu seinen stärksten Werken. Die Gestalt des Engels wirkt verschwommen und weich. Die Konturen halten gleichsam nicht mehr. Farbe und Form drohen sich aufzulösen. Glaubhafter scheint das Gesicht des Engels und zwingend die auf den Bildern immer wiederkehrende rot-gelbe Sonne. Rouault kennt keinen Goldgrund. Die Engelchöre des frühen Mittelalters sind ihm verborgen. Noch weniger findet

[12] Histoire de la peinture moderne. Matisse-Munch-Rouault Fauvisme et Expressionnisme. Textes et Documentation par Maurice Raynal, Arnold Rüdlinger, Hans Bolliger, Jaques Lassaigne. Introduction de Georg Schmidt. Traductions de S. Stelling-Michaud. Genève 1950, S. 111.

[13] *L. Venturi,* a. a. O. S. 27. Rouault kann keine Seraphim malen. Sein religiöses Erleben verliert sich nicht in Träumen der Transzendenz.

man bei ihm die charmanten Engel des Rokoko, das einen Himmel voll spielender und tanzender Putten über uns ausschüttet. Dagegen scheint der Engel im „Miserere", der den gefallenen Gerechten zusammen mit einem Menschen zu Grabe trägt, von großer Kraft. Dieser Engel trägt und leidet mit. Tragen und Leiden aber sind Grundhaltungen Rouaults. Und so sind wir nicht erstaunt, daß zu den größten Werken seiner Kunst der leidende Herr gehört. Rouault wäre nicht den „Fauves" und Expressionisten zuzurechnen, wenn nicht diese zentrale Gestalt seiner Kunst etwas von der Urgewalt dieser Bewegungen besäße. Sein „Christus mit den erhobenen Armen" (Sammlung S. S. White, Ardmore, Pennsylvania 1936) scheint aus der Erde aufzuwachsen. Ein Kreuz ist auf diesem Bild nicht zu sehen, nur ein Horizont und ein gnadenlos dunkler Himmel. Das Erdhafte und Mythische scheint hinter solchen Darstellungen eher spürbar als die Abgeklärtheit christlichen Leids. Solche Werke vor allem lassen sich mit der Religiösität Noldes vergleichen. Ein Bericht aus dem Tagebuch des norddeutschen Expressionisten ist für das Werk beider Meister aufschlußreich. Nolde schreibt in seinem „Eigenen Leben": „Mit Abschluß der Schule begann die Arbeit in der Landwirtschaft. Zuweilen aber ging ich allein übers Feld, von Gedanken und unbestimmten Gefühlen getrieben. Im hohen Kornfeld, von niemanden gesehen, legte ich mich hin, den Rücken platt zur Erde, die Augen geschlossen, die Arme starr ausgestreckt, und dann dachte ich: ‚So lag dein Heiland Jesus Christus, als Männer und Frauen ihn vom Kreuze ablösten', und dann drehte ich mich um, im Boden eine schmale Tiefe scharrend, darüberhin ich mich legte, in unbestimmbarem Glauben träumend, daß die ganze, große, runde, wundervolle Erde meine Geliebte sei."[14] Christus, Erde und unbestimmte Gefühle, hier liegt für Nolde wie für Rouault Gefährdung und Leistung.

Obwohl bei Rouault die Leiderfahrung überwiegt, versteht der Maler mit zunehmendem Alter, seinen Motiven der Not — und auch darin ist er Nolde vergleichbar — einen sieghaften Charakter aufzuprägen. In dem Schmerzensmann aus Zürich wird die Farbe kostbar und das Licht reich. Wie Perlmutt und Blüten glänzt die Spitze des Rohres in seiner Hand. In der Dornenkrone blitzt es wie von roten Korallen. Goldgelb glüht der Horizont, und die purpurne Sonne siegt über alle dunklen Konturen.

Mag man die Grenze der christlichen Malerei bei Rouault in einem Übermaß an Erdhaftigkeit, an Sünd- und Leiderfahrung sehen, seine Größe offenbart sich in solchen Bildern. Hier herrschen das Licht und das Geschmeide kostbarer Farben. Alle Dunkelheit durchbricht eine strahlende Sonne, und das Elend zeigt seinen Reichtum.

Bei allen Hinweisen auf die Gefahren und Dunkelheiten seiner Kunst wird man deshalb Venturi recht geben müssen, der von dem am 13. 2. 1958 verstorbenen Künstler schreibt: „Im Grunde aller Gefühle und Handlungen von Rouault steht der Glaube. Es handelt sich nicht allein um einen tief verwur-

[14] *Emil Nolde*, Das eigene Leben. Berlin 1931, S. 49.

zelten Glauben: sein Glaube ist rein, streng, jansenistisch und gelegentlich grausam. Es ist ein Glaube, der eng an eine skrupulöse sittliche Strenge gebunden ist. Wenn er zuweilen gegen andere grausam ist, so verschont Rouault sich selbst auch kaum: Er erreicht Heldentum. Darin liegt seine Stärke, seine geistige Freiheit, seine Sicherheit im Leben wie in der Kunst.

Er ist zuweilen voller Angst, aber er ist niemals unruhig. Die Beruhigung folgt immer auf den Schmerz, weil seine Füße auf dem Glauben aufruhen wie auf einem Felsen. Bei ihm ist selbst die handwerkliche Technik mit dem Glauben verbunden: darin spielt Gott die Rolle der Vollkommenheit, die man anbetet; der schöpferische Künstler aber fühlt sich demütig vor seiner eigenen Schöpfung."[15]

ZEITBERICHT

Die junge Generation der Sowjetschriftsteller — Eine katholische italienische Zeitschrift für Literatur-, Film- und Theaterkritik — Das Grundproblem Algeriens — Eine Kirchenväterausgabe in Frankreich — Nachwuchs in den weiblichen Orden — Tolstois Werke in 90 Bänden

Die junge Generation der Sowjetschriftsteller

Die Sowjets machen sich Sorgen um ihre Jugend. Am 15. Juni 1958 erschien unter der Überschrift „Eine wichtige Aufgabe für unsere Gesellschaft" in der *Prawda* ein Artikel, der diese Sorge stark zum Ausdruck brachte. Zwar sei es mit der kommunistischen Jugend immer noch besser bestellt als mit der in kapitalistischen Ländern, doch ließen sich auch bei der Sowjetjugend Verfallserscheinungen feststellen. Manche junge Leute scheuten vor ernster Arbeit zurück und führten ein ausschweifendes Leben. Schon im April des gleichen Jahres hatte Chruschtschew auf dem 13. Komsomolkongreß auf solche Erscheinungen hingewiesen.

In diesem Kummer um ein moralisch schlechtes Leben der Jugend kommt jedoch eine tiefere Sorge zum Ausdruck: man ist sich der politischen Haltung dieser Jugend nicht mehr sicher. Die neue Haltung kommt weniger in der Presse, als vielmehr bei den jungen Schriftstellern zum Ausdruck.

Einer ihrer hervorragendsten Vertreter ist der erst 25jährige Jewgenij Jewtuschenko, den Chruschtschew in seiner Rede über die Literatur namentlich erwähnte. Schon im April 1958 beschäftigte sich V. Soloukhin mit Jewtuschenkos „Verheißung". Es heißt darin:

„Die Grenzen stören mich.
Und mich verdrießt es,
Buenos Aires nicht zu kennen
noch New York.

[15] *L. Venturi* a.a.O. S. 43.

Will mich herumtreiben
soviel ich mag
in London,
mit allen reden,
sei es auch gebrochen!
An einem Autobus
wie Straßenjungen hängen
und durch Paris
am frühen Morgen fahren!"

(Zitiert nach Klaus Mehnert, Der Sowjetmensch, Stuttgart 1958, Deutsche Verlagsanstalt, 225.) Soloukhin nannte das Gedicht aufrührerisch und militant. Kurze Zeit danach, im Juni des gleichen Jahres griff ihn in der *Literaturnaya gazeta* A. Demshits an und schrieb, daß Jewtuschenko nicht allein stehe, sondern Exponent einer Jugend sei, die lieber von der Gesellschaft lebe als ihr gebe. Die zitierten Verse verdienen nach Ansicht Demshits nichts anderes als Ablehnung. Auch der Generalsekretär des sowjetischen Schriftstellerverbandes Surkow meinte auf dem 13. Komsomolkongreß, daß Jewtuschenko seine Kunst, die er als echte Kunst anerkannte, erst entwickeln solle. In der gleichen Rede bedauerte Surkow, daß sich die sowjetische Jugend nur wenig mit Literatur beschäftigte, ganz im Gegensatz zur ersten Zeit nach der Oktoberrevolution. Damals hätte sich eine ganze Anzahl junger Schriftsteller, auch wenn sie zunächst keine Freunde des neuen Regimes gewesen seien, in literarische Kreise zusammengeschlossen und gute Werke geschrieben. Heute sei in der Jugend der revolutionäre Schwung geschwunden. Auf die heutigen jungen russischen Schriftsteller, die es in genügender Zahl gibt, etwa neben dem erwähnten Jewtuschenko Robert Rozhdestvensko, Eduard Shim und Nikolai Ageev, üben die revolutionären Themen keinen Anreiz mehr aus. Der Unterschied dieser Jugend zu ihren Vätern ist mehr als der zwischen Vätern und Söhnen, er drückt einen Protest gegen den Mangel an Freiheit aus, diese Jugend wendet sich gegen die physische und seelische Unterdrückung.

Die Partei versucht dieser Entwicklung dadurch zu steuern, daß sie junge Schriftsteller überall im Lande in literarischen Seminarien sammelt. Sehr groß scheinen jedoch die Erfolge bis jetzt nicht zu sein. *(Bulletin, September 1958, München, Institute for the Study of the USSR.)*

Eine katholische italienische Zeitschrift für Literatur-, Film- und Theaterkritik

Im Jahre 1946 wurde auf Wunsch des Kardinal-Erzbischofs Schuster in Mailand eine bemerkenswerte Monatsschrift gegründet, die „Letture", eine kritische Umschau für Buch und Schauspiel (Theater und Lichtspiel). Sie will nicht nur die Bibliothekare, Erzieher und Seelsorger unterrichten, sondern auch den einzelnen Lesern in der Auswahl ihres Lesestoffes zur Hand gehen. Seit 1957 bietet sie auch allgemein orientierende Richtlinien, die es dem Bezieher ermöglichen sollen, sich über Theater- und Kinostücke ein Urteil zu bilden.

Gewöhnlich wird nur behandelt, was in Italien selber erschienen ist, seien es Originalwerke oder Übersetzungen. Während einzelne Artikel über die Theorie der Kritik gehen oder das Gesamtwerk einzelner Autoren prüfen, wird jeden Monat die Analyse und Besprechung von 60–100 Einzelbüchern geboten, die erzählenden oder kulturpublizistischen Inhaltes sind. Für die erzählende Literatur gibt sie

durch abkürzende Kennzeichen (Sigel) auch an, für welchen Personenkreis ein bestimmtes Buch passend ist. Diese Bewertungszeichen (Sigel) haben sich in Italien beim katholischen Publikum jetzt wirksam durchgesetzt und werden auch von den Verlegern, Verfassern und Buchhändlern sehr beachtet; begreiflich, denn sie entscheiden nicht selten über den Erfolg einer Veröffentlichung. Auch innerhalb der literaturkritischen Welt verfolgt man die ausgewogenen Urteile der „Letture" sehr aufmerksam und wertet sie als Ausdruck einer vom Inhalt her bestimmten Kritik – im Gegensatz zur nichtkatholischen Kritik, die in Italien unter dem Einfluß der Croceschen Geistesströmung sich fast ausschließlich an das Formale hält.

Bezeichnend für die von den „Letture" angewandte Methode ist der Grundsatz: Mehr allgemeine Kriterien als Einzelurteile! Dieser Grundsatz gewinnt sein Gewicht, wenn man erwägt, daß es ganz unmöglich ist, die gesamte italienische Buchproduktion, 600–800 Bände monatlich, unter die Lupe zu nehmen. Es ist unter diesen Umständen weiser, den Leser so heranzubilden, daß er von sich aus urteilen kann, als ihn daran zu gewöhnen, das Urteil anderer abzuwarten und zu übernehmen. Daher die Aufsätze über allgemeine Kriterien und daher das Bemühen, die Besprechungen „typisch" zu gestalten.

Bis vor einigen Jahren war es in der katholischen Kritik Italiens üblich, was nicht einwandfrei war, von der Lektüre auszuschließen: die „Letture" haben es nun dahin gebracht, daß man eine andere Praxis befolgt, nämlich die Lektüre auf geeignete Leser zu beschränken. Die Gründe dafür werden in der Besprechung auseinandergesetzt.

Da die katholische Aktion bereits über angesehene Organe der Filmkritik verfügt, beschränken sich die „Letture" auf vertiefte Untersuchung der besonders charakteristischen Spielstücke. Darüber hinaus bietet die Zeitschrift jährlich eine auf den neuesten Stand gebrachte Ausgabe ihres Handbuches „Segnalatore Librario". Dieses gibt in Abkürzungszeichen eine (nach Autor und nach Titeln geordnete) Beurteilung über Werke der Erzählkunst, die sich zur Stunde noch im Handel finden (ca. 15000 Titel, jährliche Auflage 10000). Die Theater- und Filmkritik, die im „Centro Spettacolo S. Fedele" ihren Mittelpunkt hat, ist sehr erfolgreich, und die Patres des Zentrums sind für den Festival von Venedig und andere Anlässe des Films oder des Fernsehens sehr gesucht. Es handelt sich um vier Jesuiten. Sie sind Mitglieder der Schriftleitung der „Letture". Diese zählt weitere sechs Jesuiten als ordentliche Redaktoren, einige außerordentliche und verschiedene Mitarbeiter: Weltpriester, Dominikaner, Kamillianer und Laien – mit je eigenen Zuständigkeitsbereichen.

Das Grundproblem Algeriens

Die Stabilisierung der Verhältnisse in Frankreich bedeutet noch keine Lösung der algerischen Frage. Ganz gleich jedoch, wie die politische Entscheidung fallen wird, sie wird nur Bestand haben, wenn es gelingt, die soziale Frage des Landes zu lösen. Diese hängt eng mit dem Bevölkerungsproblem zusammen. 1926 zählte Algerien erst 6 Millionen Einwohner, heute sind es rund 10 Millionen, und wenn die Entwicklung so weitergeht, werden es 1980 sicher 20 Millionen sein. Dabei ist die Bevölkerungsstruktur genau umgekehrt wie in Frankreich. Dort treffen auf 100 Erwachsene 55 Heranwachsende, in Algerien ist das Verhältnis 100:125. Die Gründe für diese Erscheinung sind in der hohen Geburtenziffer einerseits und in der geringen Lebensdauer anderseits zu sehen. Diese wird freilich durch die Errungenschaften der modernen Medizin und die Besserung der Ernährungsweise immer länger werden. Dagegen kann man erwarten, daß die hohe Geburtenzahl etwas zurück-

gehen wird, da sie ihren Hauptgrund in den frühen, nicht selten vorzeitigen Heiraten hat.

Diese schnell heranwachsende Bevölkerung verteilt sich nicht gleichmäßig über das Land, sondern sitzt zusammengeballt in einigen Zentren des Landes. Man kann drei Zonen unterscheiden: die Sahara und das ihr vorgelagerte Gebiet mit etwa 2 Millionen qkm, eine wüstenartige, felsige Landschaft, in der nicht mehr als 700000–800000 Menschen meist in Oasen wohnen. Die zweite Zone ist die um den Atlas, ein Hochplateau von rund 140000 qkm, wo etwa 2 Millionen Menschen leben. Und schließlich die Zone um die Küste. Sie ist je nach dem etwa 50–120 km breit und umfaßt rund 90000 qkm. Hier sind 5,5 Millionen Menschen, also etwa 80 Einwohner auf den qkm zusammengedrängt. Allerdings ist auch hier die Bevölkerungsdichte sehr verschieden. So kommen im Departement Alger selbst mehr als 350 Einwohner auf den qkm. Da die einzelnen Landstriche in ihrem heutigen Zustand die Menschen nicht mehr ernähren können, wandern viele aus, vom Land in die Städte und von diesen nach Frankreich hinüber, wo es heute etwa 300000 Algerier gibt, von denen jedoch nur 200000 einer regelrechten Arbeit nachgehen, während der Rest dunkle Geschäfte treibt.

Die Zahl der Arbeitsfähigen beträgt etwas mehr als 5 Millionen, von denen 4,5 Millionen Muselmanen, etwa 600000 Europäer sind. Frauenarbeit gibt es bei den Muselmanen fast nicht. Zwar sind nach der letzten Zählung von 1954 alle Muselmanen beschäftigt, doch verbirgt sich hinter dieser Angabe eine gewaltige Unterbeschäftigung. Von den 1,6 Millionen in der Landwirtschaft Beschäftigten arbeiten die meisten nicht mehr als 100 Tage im Jahr. Wohl ist der Wert der algerischen Produktion von 1950 bis 1956 um ein Drittel gestiegen, von 500 Milliarden Francs auf 700 Milliarden, das Einkommen sogar um 50%, doch beträgt das Durchschnittseinkommen im Jahr nur 65000 frs gegen 300000 in Frankreich. Dabei handelt es sich um ein Durchschnittseinkommen, bei dem die großen Vermögen mitzählen, von denen es allerdings in Algerien nicht so viele gibt wie etwa in Südamerika, wo das Durchschnittseinkommen noch weit unter dem algerischen liegt. Doch hat die Hälfte der algerischen Bevölkerung nur ein Durchschnittseinkommen von 30000 frs und wieder die Hälfte davon kommt nicht einmal auf 20000 bis 25000 frs. Freilich darf nicht übersehen werden, daß für die herkömmliche, allerdings sehr einseitige Nahrung (berechnet mit 2500 bis 2800 Kalorien täglich) am Mittelmeer nicht mehr als 12000 bis 15000 frs im Jahr notwendig sind.

Um diese Probleme zu lösen, reicht die Landwirtschaft nicht aus. Das Land muß industrialisiert werden. Das verlangt enorme Kapitalien, die das Land selbst nicht aufbringen kann. Von 1954 ab müssen auf zehn Jahre nicht weniger als 3500 Milliarden Francs jährlich investiert werden, wobei die Bohrungen nach Öl nicht mitgerechnet sind (vgl. diese Zs 162 [1958] 218). Das ist die Hälfte des Nationaleinkommens des Landes, ungefähr 2% des französischen Nationaleinkommens. Allerdings ist zu erwarten, daß die reichen Ölvorkommen in der Sahara die aufgewandten Mittel wieder reichlich einbringen, wenn das Land Frieden erhält. Insofern hängt die Lösung der sozialen Frage wieder von der politischen Lage ab. *(Revue de l'Action populaire, September–Oktober 1958.)*

Eine Kirchenväterausgabe in Frankreich

Am 28. Januar dieses Jahres veranstaltete der von den Dominikanern geleitete Verlag Éditions du Cerf in Paris einen Empfang, an dem neben Professoren vom Collège de France, der Sorbonne, des Institut Catholique die gesamte geistige Elite Frankreichs, an ihrer Spitze Kardinal Feltin und der Nuntius, teilnahm. Der

Empfang fand – seltsam für uns, gar nicht merkwürdig für Frankreich – zu Ehren des Erscheinens des 50. Bandes einer wissenschaftlichen Reihe statt: Sources Chretiennes. R. P. Anton Wenger, der augenblickliche Redakteur von La Croix, war der Herausgeber dieses Bandes, der acht bisher unveröffentlichte Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus enthielt, die 1955 auf dem Athos gefunden worden waren. Einige Wochen später, am 20. März, fand am Collège S. Louis des Français in Rom ein Empfang mit Kardinal Tisserant statt.

Die Reihe der „Sources Chretiennes" wurde 1942 zu Lyon von den Patres Fontoynont, de Lubac und Danielou gegründet. Sie bietet Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten mit entsprechender Einleitung, kritischem Apparat, Erklärungen und Sachverzeichnis. Die einzelnen Bände, die bisher erschienen sind, bieten den vollständigen Text, und zwar so, daß neben dem Urtext, griechisch oder lateinisch, eine ganz neue französische Übersetzung steht. An der Reihe haben nicht nur französische Gelehrte, sondern auch ausländische mitgearbeitet, so daß nach Möglichkeit eine hohe Garantie für den wissenschaftlichen Wert der Sammlung geboten ist.

Es ist klar, daß eine solche Sammlung in erster Linie die Theologen, Philosophen, Historiker, Exegeten und Philologen interessiert. Aber sie geht doch auch andere an, jene Christen nämlich, die etwas auf ihre religiöse Kultur halten. Der Gehalt der Schriften und ihr hoher Wert empfehlen sie zur geistlichen Lesung. Sie helfen den Glauben vertiefen und besser verstehen und bieten gerade auch für die Probleme von heute manche Hilfe.

Wie die berühmte „Bibliothek der Kirchenväter" (Kösel, Kempten) ist auch diese Sammlung eine Frucht der patristischen Bewegung am Ende des 19. Jahrhunderts und ein Ausdruck jener Hinwendung zu den Quellen, die wir heute überall feststellen: zur Heiligen Schrift, zur Liturgie, zu den Vätern der Kirche, den Auslegern und Kommentatoren der Schrift, ohne die es kein Verständnis für die große Tradition der Kirche gibt.

Auch für die ökumenische Bewegung hat die Sammlung ihren Wert. Sie wurde nicht nur von den Orthodoxen freudig begrüßt, von den slawischen, griechischen und orientalischen, sie wird mehr und mehr auch von den Protestanten benutzt. Denn die Texte, die sie bietet, stammen ja aus einer Zeit, da es noch kein Schisma in der Kirche gab. Sie sind darum in der Tat ein Erbgut für alle Christen.

Nachwuchs in den weiblichen Orden

Es gibt schätzungsweise etwa 1 Million katholischer Schwestern auf der Welt, d. h. auf 10000 Katholiken treffen etwa 20 Schwestern. Das ist das Doppelte der Zahl an Priestern. In den einzelnen Ländern liegen die Zahlen natürlich verschieden. An der Spitze dürfte Kanada stehen mit 96, während es in Brasilien nur 4 sind. In Europa stehen die Niederlande mit 70,3 an erster Stelle, es folgen England (55,7), Belgien (53,1), Schweiz (50,5), Italien (42), Irland (37,9), Deutschland (35,7), Frankreich (28,6), während Spanien (25,5) und Österreich (23,4) den Schluß bilden.

In den meisten westeuropäischen Ländern, so in Deutschland, Österreich, Belgien, den Niederlanden und Frankreich nimmt die Zahl der Eintritte laufend ab, so daß allmählich eine ernste Krise eintreten wird. Dabei sind die aktiv tätigen Orden mehr betroffen als die kontemplativen, und die Missionsorden weniger als die nur in der Heimat tätigen.

Auf dem 5. internationalen Kongreß für Religionssoziologie in Löwen 1956, dessen Bericht eben bei Casterman in Tournai erschienen ist (Vocation de la sociologie

religieuse – Sociologie des vocations), gab Abbé Collard bemerkenswerte Einblicke in die Verhältnisse der Diözese Tournai und des belgischen Hennegaus, die zwar nicht in den Einzelheiten, wohl aber in den Grundzügen auch für die deutschen Verhältnisse gelten dürften.

Während es von 1925 bis 1934 in 17 Klöstern und 20 Kongregationen 785 Eintritte gab, waren es von 1945 bis 1954 nur 415. Dabei ist interessant zu beobachten, daß die statistische Kurve der Heiraten in etwa der der Ordenseintritte entspricht. Das Durchschnittsalter der Schwestern im Hennegau lag bei 52 Jahren, das der Frauen über 20 Jahre bei 48. Dabei ist besonders bedenklich, daß nicht weniger als 34,7% der Schwestern über 60 waren.

Die meisten Schwestern stammen aus dem Mittelstand; aus dem Arbeiterstand kommen nur wenige, weniger als es dem Bevölkerungsverhältnis entspricht. Von rund 4000 Schwestern sind nur 2% die einzigen Kinder der Familie; im Durchschnitt zählen die Familien, aus denen die Schwestern kommen, 6,2 Kinder, während der belgische Durchschnitt 1947 bei 1,79 lag, im Hennegau gar nur 1,42% betrug. So trifft ein Beruf auf 2594 Familien mit einem Kind, während er bei kinderreichen Familien sprunghaft anwächst, so auf 154 Familien mit 4 Kindern und gar auf 12 Familien mit mindestens 12 Kindern. 80% der Schwestern stammen aus Familien, in denen beide Teile praktizierten, nur 1% aus Familien, in denen ein Teil der Kirche ablehnend gegenüberstand, und 12,6% in denen einer von beiden indifferent war. Im allgemeinen bestimmt das Verhältnis zur Religion auch das Verhalten der Eltern zum Ordensberuf ihrer Tochter, und es ist merkwürdig, daß der Vater, aufs Ganze gesehen, meist wohlwollender ist. Nur ein Zehntel der Schwestern hatte mit größeren Schwierigkeiten von seiten der Eltern zu kämpfen, wobei zu bemerken ist, daß sich immerhin 5% tiefgläubiger Eltern gegen den Ordensberuf der Tochter sträubten. Ein Drittel der Schwestern hatte schon einen Bruder oder eine Schwester im Ordensstand; die mittlere Zahl von Ordensberufen aus diesen Familien lag bei 2,8. 70% der Schwestern hatten nach der Volksschule noch eine Mittelschule besucht, und zwar lag diese Zahl bei den kontemplativen und Schulorden etwas höher als bei den andern Schwestern. Höhere Schulbildung hatte nur eine Schwester unter 100. 27% der älteren waren schon berufstätig, bei den jüngeren waren es sogar 40%; meist waren sie Angestellte oder Krankenschwestern. In einen Lehrorden traten fast nur bereits ausgebildete Lehrerinnen ein. Abbé Collard kommt zu dem Ergebnis, daß, aufs Ganze gesehen, das Milieu, aus dem die Schwestern kommen, die charakteristischen Kennzeichen einer katholischen Bevölkerung trägt, die noch gläubig und sittlich unverdorben ist.

Tolstois Werke in 90 Bänden

Kürzlich ist im Goslitisdat, dem Literarischen Staatsverlag der UdSSR, der 90. Band der gesammelten Werke von Tolstoi erschienen. Damit ist die imposante Jubiläumsausgabe, wie die Russen das nennen, an der seit vielen Jahren eine ganze Gruppe von Historikern und Literargeschichtlern gearbeitet hat, abgeschlossen. Zum ersten Mal liegt nicht nur eine vollständige Ausgabe der Werke des großen Russen vor, sondern es werden auch all die verschiedenen Fassungen seiner Werke geboten. Und gerade Tolstoi gehört zu den Schriftstellern, die immer wieder neu an ihren Schöpfungen formten. Von seinem Drama „Die Macht der Finsternis" liegen zum Beispiel 7 Fassungen vor; von der „Auferstehung" gibt es deren 6 und von der „Kreutzersonate" gar 9. An „Krieg und Frieden" hat der Dichter volle fünf Jahre gearbeitet. Das Manuskript zu diesem Roman weist fast auf jeder Seite eine

Menge von Änderungen und Neufassungen auf, deren Studium wertvolle Einblicke in die Arbeitsweise des Dichters ermöglicht.

Neben noch ungedruckten Werken bringt die Jubiläumsausgabe 13 Bände Tagebücher, die von 1847–1910, dem Todesjahr, reichen, und 31 Bände Briefe. Die Zeitschrift „Sowjetskaja Kultura" sieht in dieser Korrespondenz, in der auch öfters zu kunsttheoretischen Fragen Stellung genommen wird, den Beweis, daß der Verfasser von „Anna Karenina" ein überzeugter Gegner des ästhetischen Formalismus gewesen sei und nach ihm der Zweck der Kunst darin bestehe, den Interessen der breitesten Volksschichten zu dienen. „Sobald die Kunst aufhört", schreibt er einmal, „die Kunst des ganzen Volkes zu sein und zur Kunst der kleinen Klasse der Reichen wird, hört sie auf, etwas Notwendiges und Wichtiges zu sein und wird zur eitlen Spielerei". Auch Tolstois Ausdrucksmittel war nach der „Sowjetskaja Kultura" die Sprache des Volkes, und seine Volksnähe hätten dem Dichter zusammen mit seinem künstlerischen Realismus die Anerkennung Lenins eingetragen.

Eben weil Lenin sich wiederholt positiv über Tolstois literarisches Werk (nicht über seine philosophisch-theologischen Anschauungen) geäußert hat, haben die Sowjets keine Anstrengung gescheut, seine Werke den Völkern der Sowjetunion zugänglich zu machen. Sie wurden seit Beginn der Revolution bis heute in 91 Sprachen übersetzt und in nicht weniger als 82 Millionen Exemplaren verbreitet. *(Vgl. A. Pierre in „Le Monde", Wochenausgabe 1958, Nr. 519.)*

UMSCHAU

Jugendbildungsbuch und Stil

Bildungsbücher für die Jugend sollen auch, und zwar von möglichst vielen gelesen werden. (Das ist ihre Schwierigkeit.) Die Herausgeber lassen sich daher verführen, Zugeständnisse an den augenblicklichen Geschmack ihrer Leser zu machen. Das ist eine erzieherische Schwierigkeit. Es ist keine Verdächtigung oder eine Herabsetzung ihres unbestrittenen Wertes, wenn wir von solchen Jahrbüchern folgendes feststellen: Sie vereinigen unter Ausklammerung des Religiösen alle möglichen Buchtypen. Abenteurergeschichten lösen reich bebilderte, graphisch gut aufgemachte, belehrende Themen ab. Man bringt von allem und überall etwas, wobei technische und sportliche Stoffe vorherrschen. Sie wollen unterhalten und Wissen vermitteln. Das ist zweifellos ein Wert. Aber wir glauben, daß dabei die innere Ordnung leicht verlorengeht. Wie soll ein Jugendlicher die vielen Eindrücke sammeln und zu einem Ganzen ordnen, wenn von allem etwas geboten wird, in kurzen Artikeln und mit möglichst viel Bildern? Einen Ganzeindruck zu vermitteln wäre aber die Aufgabe eines Bildungsbuches, wie wir sie verstehen.

Dieses Wagnis in dem Bildungsbuch für Jungen und Mädchen „Wunderbare Welt" unternommen zu haben, ist das Verdienst des Herder Verlages. Schon beim oberflächlichen Durchblättern fallen bewußter Stil und Haltung auf. Bei näherem Zusehen entdeckt man einen erzieherischen Willen, der nicht einfach der herrschenden Geschmacksrichtung nachgibt, die Sensationen, Technik, Sport usw. wünscht. Auch die wunderbare Welt vermittelt viele Eindrücke; sie sind aber geordnet, gesammelt und

zu größeren Gesichtspunkten vereinigt. Der Einleitungsartikel gibt das Generalthema: Gottes Welt in Menschenhand. Dann wird der jugendliche Leser durch die Welt der Natur, der Technik, der Kultur und Religion geführt. Die Lebensbereiche werden aber nicht nur behandelt[1], sondern auch in ihrer Bedeutung gewertet. Die ganze Welt wird als Welt Gottes betrachtet, nicht nur als Welt des Sportes oder der Technik. Beim Lesen des Kapitels „Forschen und Entdecken" erfährt der Leser überraschend, daß es nicht nur Gegenstände zu erforschen gibt, sondern auch wie man andern, den Mitmenschen, helfen kann. Und am Ende des Kapitels „keiner lebt wie Robinson" findet sich eine Gewissenserforschung darüber, was zu tun ist, wenn mir jemand zuwider ist. So arbeitet stets, aber nicht aufdringlich ein klarer Wille an dem jugendlichen Leser. So ist dieses Buch ein Buch echter Bildung geworden.

Zum Text tritt die Anschauung. Die Bilder sind reichhaltig und abwechslungsreich. Die Sprache ist auch da, wo von der Sache her ein lehrhafter Stil gefordert ist, einfach, klar und anschaulich. Die innere Ordnung zeigt sich eben auch in Form und Stil. Man vergißt nur zu oft, daß es echte Erziehung ohne Stil nicht gibt. Diese erzieherische Weisheit ist hier nicht übersehen.

W. Strittmatter SJ

Zweimal »Berufsständische Ordnung«

Weder die 5. Auflage des Staatslexikons (Bd. I, 1926) noch die 1. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Bd. II, 1931) kennt das Stichwort „Berufsständische Ordnung" (BO); die 6. Auflage des Staatslexikons (Bd. I [1957] Sp. 1124 bis 1136) bringt einen 12½ Spalten umfassenden Beitrag „BO" aus der Feder von *Gustav Gundlach SJ*, die 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (Bd. II [1958] Sp. 277–280) einen allerdings wesentlich kürzeren aus der Feder von *J. Fellermeier*.

Daß G. G. in seinem Beitrag von vierfachem Umfang mehr bieten kann als F., ist selbstverständlich und bedarf keiner Hervorhebung. Daß F. vermeiden wollte, lediglich ein Exzerpt aus dem ein Jahr früher erschienenen G'schen Beitrag zu bringen, ist ebenso verständlich und voll berechtigt. Auch daß G. G. spekulativ weit ausholt und in die Tiefe dringt, während F. es darauf ablegt, seinen Gegenstand dem Leser so viel wie möglich anschaulich und handgreiflich nahezubringen, wird man als gerechtfertigt anzuerkennen haben; es steht im Ermessen jedes Autors, von welcher Seite her er seinen Gegenstand angehen und beleuchten will.

Schaut man genauer zu, so unterscheiden sich die beiden Beiträge vor allem darin, daß G. G. den Gedanken der BO aus dem Zusammenhang der katholischen Soziallehre und ihrer Lehrentwicklung heraus entfaltet, während F. – ohne dies hinreichend kenntlich zu machen – seine persönliche Vorstellung von einer irgendwo und irgendwann verwirklichten BO darlegt und so diese seine Vorstellung mit dem Gedanken der BO gleichsetzt. Eng verbunden damit ist, daß bei G. G. einerseits die Vorsicht und Umsicht, mit der die Überlegungen, die zum Ordnungsbild oder – um mit F. zu sprechen – Leitbild der BO führten, anderseits die Weite und Anpassungsfähigkeit des berufsständischen Gedankens deutlich werden, bei F. dagegen der Eindruck entsteht, es handle sich sozusagen um eine aus vorfabrizierten Teilen bestehende, aus dem Baukasten zu packende und fertig aufzumontierende Sache, wobei F. überdies in seiner Darlegung des wirtschaftlichen Sektors seiner BO dem Nationalökono-

[1] „Wunderbare Welt". Ein Bildungsbuch für Jungen und Mädchen. Freiburg 1958, Herder. DM 16,80.

men schwer zu lösende Rätsel aufgibt. Wenn er ohne nähere Erläuterung von „Betriebsgruppen" spricht, so mag man mutmaßen, er meine etwas Ähnliches, wie es in der „publiek-rechtlijke bedrijfsorganisatie" der Holländer unter dem Namen der „bedrijfsschappen" besteht. Was er unter „sozialem Leistungslohn" versteht, wird vielleicht der in einem späteren Band erscheinende Art. „Lohn", auf den verwiesen wird, klären. Wie die Einzelberufsstände es anstellen sollen, Preise und Löhne zu regeln, „wobei die Preisregelung nur mit marktgerechten Mitteln (Erhöhung bzw. Verminderung des Angebots auf dem Markt) zu geschehen hat", während die „Festsetzung (sic!) des Lohnes überhaupt dem Machtkampf der ‚Arbeitsmarktparteien' zu entziehen ist" (Sp. 279), ist schlechterdings unerfindlich. Erhöhung oder Verminderung des Angebots am Markt, soweit sie nicht spontane Reaktion auf Erhöhung oder Verminderung der kaufkräftigen Nachfrage ist, bedeutet dirigistischen Eingriff mittels sogenannter „physischer Kontrollen", die zwar ein sehr witziger Nationalökonom einmal im Scherz als „marktkonform" bezeichnet hat, aber eben doch nur, um durch diese scherzhaft pointierende Redeweise eine von ihm beabsichtigte Wirkung zu erzielen.

Gegen eine „BO", wie sie sich F. vorstellt, schlägt die neoliberale Kritik, wie sie s. Zt. Paul *Hensel*[1] und jüngst Manfred *Hättich*[2], aber auch viele andere gegeben haben, unwiderleglich durch, letzten Endes deswegen, weil F.s Modell einer „BO" im Grund genommen nicht weniger mechanistisch ist als das neoliberale Modell des vollständigen Wettbewerbs. Damit vergleiche man G. G.s wohlabgewogene Ausführungen: „Ohne daß mit Berufung auf die Enzyklika als lehramtliche Äußerung eine Diskussion der offenen Probleme abgeschnitten werden soll, darf festgestellt werden: das im sogenannten Neoliberalismus vorliegende Modelldenken in der Kategorie der „vollkommenen Konkurrenz" ist auch erkenntnistheoretisch und nicht nur sozialphilosophisch auf einer anderen Ebene als das Ordnungsdenken von „Quadragesimo anno". Das erstere hält sich völlig in der Sphäre hypothetischer logischer Zusammenhänge und arbeitet mit der Annahme einer wertfreien Gegenständlichkeit, während das zweite sich unmittelbar in der durch ein *objektives Wertziel* mit entsprechenden Mittel-Zweck-Beziehungen grundlegend geordneten gesellschaftlichen Wirklichkeit der Wirtschaft bewegt... In der Tat kann Wirtschaftsordnung nur objektive Zielordnung und nicht mechanisch sein" (Sp. 1130).

Ebenso wohlabgewogen weist G. G. „der Ordnungs*idee* der berufsständisch gegliederten Gesellschaft *einen hervorragenden* Platz" in Q. a. an (Sp. 1127); nach F. dagegen hätte Pius XII., der ebenfalls von der *Idee* („idea dell'ordine corporativo professionale della intera economia") spricht, kurzerhand die BO „ausdrücklich (sic!) als *den Hauptteil* der Enzyklika Quadragesimo anno" erklärt (Sp. 277/8; alle Sperrungen von mir!). Man mag die von F. angezogene päpstliche Äußerung so, wie er es tut, *interpretieren;* zum mindesten aber sagt Pius XII. das nicht „ausdrücklich", sondern drückt sich offenbar sehr überlegt behutsamer aus und schiebt wohl auch nicht ohne Grund das „vale a dire" ein. Man wird annehmen dürfen, daß G. G. mit seiner vorsichtigeren Formulierung die Meinung Pius' XII. besser getroffen hat.

Schließlich sei noch an die andere wichtige Feststellung erinnert, die G. G. gegen Ende seines Beitrags „BO" trifft: daß die Enzyklika Q. a. „selber, wie

---

[1] In ORDO, Bd. II (1949); vgl. dazu meine Entgegnung in ORDO, Bd. III (1950) unter dem Titel: „BO und Monopolismus"; wiederabgedruckt in „Wirtschaft und Gesellschaft heute" I, 272—293, Freiburg 1956, Herder.

[2] *Manfred Hättich,* Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. (Schriften zum Vergleich wirtschaftlicher Lenkungssysteme, hrsg. von Prof. Dr. K. Paul Hensel, Marburg, Heft 2), Stuttgart 1957, Gustav Fischer; vgl. dazu meine ausführliche Besprechung in Scholastik 33, 3 (1958) 429 bis 432.

mehrfach bereits betont, mit sehr verschiedenen Wegen und Weisen der Verwirklichung der Idee der BO rechnet" (Sp. 1135).

Vom deutschsprachigen *Schrifttum* zur BO sind – abgesehen von dem einzigen größeren Werk von *J. Meßner* (1936, Neubearbeitung in Vorbereitung) – von besonderer Bedeutung die beiden von *J. van der Velden* 1932 und 1933 herausgegebenen Bändchen (Veröffentlichungen des Volksvereins für das katholische Deutschland, Nr. 1 und 2); G. G. führt beide an; bei F. fehlt leider das zweite.

G. G. hat mit seinem großen Staatslexikon-Artikel der Befestigung und Vertiefung des berufsständischen Gedankens bei Freund und Feind einen wahrhaften Dienst erwiesen. Auf F.s Beitrag „BO" im Lexikon für Theologie und Kirche werden sich – so muß man fürchten – die Gegner der BO stürzen, um Kapital daraus zu schlagen; indem er es unterläßt, kenntlich zu machen, daß für *sein* Modell einer BO nicht die katholische Soziallehre verantwortlich zeichnet, sondern allein er selbst, setzt er die katholische Soziallehre Angriffen aus, denen *er* allein sich zu stellen hat. Möchten doch die Gegner stattdessen sich mit G. G. auseinandersetzen; *diese* Auseinandersetzung verspricht fruchtbar zu werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

»Schmutz und Schund« im astrologischen Schrifttum

Außer dem Spiritismus hat keine abergläubische Bewegung in der Menschheitsgeschichte eine solche Verbreitung gefunden wie die Astrologie oder Sterndeutung, d. h. jene angebliche Kunst, aus Gestirn – Konstellationen im Augenblick der Geburt und von einem bestimmten Punkt der Erde aus gesehen Charakter, Lebensschicksale und Zukunft zu deuten. Die Gründe für das Anwachsen beider Phänomene in unserer Zeit sind außer den brüchigen Zeitverhältnissen der Mangel an tiefer Religiösität, die Zukunftslüsternheit der Menschen und der Drang, die Schleier von allem Geheimnisvollen zu lüften, beim Spiritismus mit Hilfe der Geisterbeschwörung, bei der Astrologie durch Deuten der Sterne, besonders der erdnahen Planeten. Aber für das erhöhte Interesse an beiden Erscheinungen spielt noch ein Moment eine beachtenswerte Rolle, das immer einen starken Reiz auf die sinnlichen Triebe des Menschen ausübt, die Erotik. Beim Spiritismus bedarf das keiner Beweise, da der Okkultismus sehr oft, wie die Erfahrung zeigt, im sittlichen Schmutz endet und durch seine okkulten Experimente und Praktiken die Phantasie und die Sinnlichkeit krankhaft erregt, wie das selbst ein dem Spiritismus so ergebener Anhänger wie der russische Staatsrat Nikolajewitsch Aksakow zugeben muß.

Wie steht es bezüglich der Astrologie? Die Hypersexualität unserer Zeit findet leider auch in ihrem Schrifttum einen allzureichen Niederschlag. In der Flut von astrologischen Büchern, Broschüren, Kalendern, Zeitungen, Flugblättern, Illustrierten und Magazinen mit astrologischen Spalten, deren fruchtbarer Boden das geheimnisvolle Halbdunkel des Okkultismus ist, bildet ohne Zweifel das sexuell – erotische Moment einen Hauptgrund für das Anschwellen dieses Schrifttums. Wenn in der Überfülle desselben das Grob – Unzüchtige oft nicht in brutal – gemeiner Weise hervortritt, ja geschickt durch das Mäntelchen der „Wissenschaft" verdeckt wird, so werden doch sexuelle Probleme, besonders Liebes- und Eheleben in einer so aufdringlichen Weise erörtert, daß die bewußte Sezierung dieses heiklen Gebietes eine üble Suggestionswirkung auf den Leser, besonders den Jugendlichen ausüben muß.

Wir haben es in dieser Literatur vielfach mit einer ganz besonderen Abart der allgemeinen „Schund- und Schmutzliteratur" zu tun, und vielleicht in einer viel raffinierteren und gefährlicherern; denn sie ist ihre gerissene Vorkämpferin und hat einen großen Teil der übrigen Schmutzliteratur im Schlepptau. Von

Wissenschaft kann in dieser ganzen Literatur keine Rede sein. Sie bietet nach den Worten eines „wissenschaftlichen" Astrologen in ihrer Gesamtheit ein trostloses Bild kindlicher, zum Teil völlig verstiegener Anschauung. (H. O. Eitner, Der Rhythmus des Lebens, Berlin, 1930). Er fährt fort: „Vor den Anpreisungen und Probeschicksalen, denen dann prompt der geschäftliche Teil folgt und die man besonders in Zeitschriften angeboten findet, kann nicht dringend genug gewarnt werden. Es handelt sich stets um reine Geschäftsunternehmungen, die fabrikmäßig und unwissenschaftlich arbeiten." In diese Kategorie gehören vielfach alle astrologischen Kalender, wie zum Beispiel der von H. Huter mit den Angaben: Wer paßt zu wem? – Wie erkennt man Leidenschaften und Triebleben eines Mannes und einer Frau? – Einblick in die Tiefen der Männer- und Frauenseele und in die intimsten Zusammenhänge der Liebeskräfte auf astrologischer Grundlage finden Sie in dem Buch „Sterne und Liebesleben". Das Typische dieser ganzen astrologischen Literatur ist neben einer krassen Unwissenschaftlichkeit eine ekelhafte Raffiniertheit, die immer wieder im Sexuellen wühlt, dabei aber das schleichende Gift in ansprechender Form geschickt verborgen bietet, dann allerdings auch wieder offenkundig und in nicht mißzuverstehender Weise. Es ist keine Übertreibung zu behaupten, daß vielfach Angel- und Drehpunkt der allermeisten dieser Schriften und Erscheinungen das Sexuelle ist. Hier strömt eine ganz trübe Quelle in die Volksseele, um so verderblicher, weil die Breitenwirkung dieses Schrifttums so groß ist. Mit Recht schreibt Staatsanwalt R. Schilling, Bonn, in seiner Schrift des Volkswachtbundes von den Magazinen: „Durch die Häufigkeit und Selbstverständlichkeit der Grenzüberschreitungen erfüllen sie die Phantasie der Leser mit falschen Vorstellungen von der Wirklichkeit und begründen infolge Gewöhnung und der derartigen Darstellungen eigenen Suggestionskraft die Gefahr, daß die Leser im Laufe der Zeit das Außergewöhnliche für das Normale halten." Das gilt nach ihm auch von dem astrologischen Schrifttum, wenn er schreibt: „Das Paradies, dessen Unschuld man zu erstreben vorgibt, ist ein Dschungel der Lüsternheit ... der frische Wind, der angeblich bläst, ist tatsächlich ein schwüler Föhn der allzu deutlichen Andeutungen."

Ein wahrer Tummelplatz, um erotisch-sexuelle Ideen wissenschaftlich getarnt anzubringen, sind die zwölf Tierkreiszeichen und der Planeten mit den Analysen über alle möglichen Belange des menschlichen Lebens, besonders über Liebe. So schreibt ein Reklamekalender unter dem Titel „Über Liebesleben" von den Zwillingsmenschen (21. Mai bis 21. Juni): „Meist zwei Verbindungen oder Liebesverhältnisse. Verheiratung im Ausland oder während Reisen. In jungen Jahren Liebesverhältnisse mit schon verheirateten Partnern möglich, die einen öffentlichen Namen haben." Oder vom Steinbockmenschen: (22. Dezember bis 21. Januar) „Übereilte Verbindungen, sehr liebesdürftig; besonders männliche Personen können ohne weiblichen Teil nicht leben, oft mehrere Ehen." Je nach dem Stand eines Planeten zu einem der zwölf Tierkreiszeichen ergeben sich wieder neue Aspekte für das menschliche Triebleben. So soll Venus in der Jungfrau „Neigung zu Homosexualität, zu ausschweifenden Lastern, zu perversen Empfindungen bewirken". Wie Geschäftsleute, Parfümhändler, Juweliere, Heilkünstler, Toto- und Lotterieeinnehmer ihre Reklame oft auf astrologischer Grundlage aufbauen, so gibt es auch eine astrologische Eheanbahnung und -beratung, die sich mit der Psychologie der Geschlechter nach astrologischer Kenntnis befaßt und bis ins einzelne im Rahmen einer höchst aktuellen Schilderung die Erfolgsmöglichkeiten eines Mannes zu einer Frau und umgekehrt darstellt. Heiratsanzeigen bilden in den „Zukunftsspiegeln" und Horoskopangeboten einen Hauptgegenstand. Diese Eheberatungsstellen bieten selbst „Auskünfte für verblüffende Fälle in Liebesangelegenheiten"

und „für verzweifelte Liebe". So heißt es beispielsweise vom Widdermenschen (21. März bis 21. April): „In der Liebe sind Widderkinder meist leidenschaftlich und temperamentvoll. Nicht selten sind sie auf den ersten Blick verliebt, doch hält die Neigung nicht sehr lange an. Der Widdermensch stellt hohe Ansprüche und ist deshalb rasch enttäuscht. Im allgemeinen heiratet er früh, ist jedoch nicht sehr beständig in der Ehe. Widdermenschen haben wenig Sinn für Familienleben und Mutterschaft, sind nicht konsequent treu."

Die Astrologie gibt vor, durch ihre Deutungskunst die Verantwortung der Menschen zu stärken und für die „seelische, geistige, wirtschaftliche Erneuerung des Volkes" zu kämpfen. Tatsächlich aber wird durch solche „Wissenschaft" die Ehe entwertet und ehebrecherischen Naturen auf Grund astrologischer Lehre ein Freibrief für Zügellosigkeit ausgestellt. Wie die Monats- und Sonnenstandstypen wissenschaftlich eine völlig wertlose Schablonenarbeit von Geschäftemachern sind, zum übelsten Betrieb der Gassenastrologie gehören und selbst von ernsten Astrologen als Schmutzkonkurrenz der Astralstrolche[1] bezeichnet werden, so sind auch die astrologischen Eheprognosen und ihre Ratschläge nur eine unwissenschaftliche Züchtung auf dem Gebiet der Ehe, die wahre Katastrophen bei der Gattenwahl herbeiführen können. Sicher ist es empfehlenswert, nur nach sorgfältiger Prüfung in den Ehestand zu treten. Aber bei solch wichtiger Lebensfrage sind nicht die Sterne zu befragen, sondern es ist vor allem auf eine gute Konstellation von Glaube, Sitte und Charakter zu achten, die allein eine sichere Garantie für dauerndes Eheglück bietet.

Nach all diesen Darlegungen ist es sicher höchst angebracht, dem sich auf Erotik und Ehe beziehenden astrologischen Schrifttum, das das von der Natur mit einem Schleier zurückhaltender Scheu umwobene Gebiet des Geschlechtslebens aus dieser Sphäre natürlicher Zurückhaltung in das Rampenlicht der Öffentlichkeit zerrt, erhöhte, sorgenvolle Aufmerksamkeit zu schenken. Gilt doch auch gegenüber dem zügellosen Treiben der Vulgärastrologie der Artikel des deutschen Bundesgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu retten und zu schützen ist die Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Phil. Schmidt SJ

[1] Strolch — eine Verstümmelung des lateinischen astrologus.

Mittelmeer-Gespräch in Florenz

Vom 3.–6. Oktober fand in Florenz ein „Colloquio Mediterraneo" (Mittelmeer-Gespräch) statt, organisiert vom früheren Oberbürgermeister Prof. Giorgio La Pira, in enger Zusammenarbeit mit dem Kronprinzen von Marokko, Moulay El Hassan. Von den Ufern des Mittelmeers, diesem „geheimnisvollen, erweiterten See von Tiberias", wie La Pira sich auszudrücken pflegt, ist einst Gottes Botschaft an die Menschheit ergangen. Dort wurden kulturelle Werte geschaffen, die heute Gemeingut der ganzen Welt sind; dort sind Probleme aufgetaucht, deren Lösung für den Frieden der Menschheit von der größten Bedeutung sind. Der Sinn des Colloquiums sollte es sein, Menschen aus dem Mittelmeerraum zum Gespräch miteinander zu führen, Menschen, die trotz der Verschiedenheit ihrer Religionen und der Gegensätze ihrer politischen Interessen in der Anerkennung einer von Gott an die Menschheit ergangenen Offenbarung und in der Wertschätzung gemeinsamer kultureller Güter irgendwie eins sind. Das Gespräch sollte keinerlei offiziellen Charakter haben. Männer in offiziellen Stellungen waren deshalb als eigentliche „Teilnehmer" nicht zugelassen. Teilnehmer im strengen Sinn waren nur etwa 60 eingeladen. Dazu kamen zahlreiche „Beobachter", diplomatische Vertreter der verschiedensten Länder, auch der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, und ein Heer von Journalisten. Die Sitzungen fanden im prächtigen

„Saal der Fünfhundert" im Palazzo Vecchio, dem historischen Rathaus von Florenz statt.

Die Wichtigkeit des Colloquiums wurde durch die Anwesenheit des Staatspräsidenten Gronchi und des Ministerpräsidenten und Außenministers Fanfani bei der Eröffnung deutlich unterstrichen. Fanfani ergriff dabei sogar das Wort. – Es war vorauszusehen, daß ein so kühnes Unternehmen auf große Schwierigkeiten stoßen würde. Gleich am ersten Abend tauchten denn auch die ersten Hindernisse auf. Einige algerische Vertreter, darunter der Advokat Boumendjel, wurden auf Verlangen offizieller französischer Persönlichkeiten am Betreten des Sitzungssaales gehindert, weil sie mit dem FLN in Verbindung ständen. Darob ein Sturm der Entrüstung bei den Arabern, die ihrerseits gegen die Anwesenheit von zwei israelischen Teilnehmern (Fisher und Shiloak) Protest einlegten, weil diese als hohe Beamte des Außenministeriums gemäß den Vereinbarungen nicht hätten eingeladen werden dürfen. Die algerischen Vertreter wurden nachher, auf den Druck der Araber hin, zugelassen, was die Abreise der offiziellen und auch mancher inoffiziellen französischen Persönlichkeiten zur Folge hatte (wie es heißt nach telephonischer Rücksprache mit de Gaulle selbst). Die beiden als „Teilnehmer" beanstandeten Israelis ließen sich dazu herbei, als einfache „Beobachter" zu bleiben, womit auch die Araber einverstanden waren. Der Kongreß spielte sich zum guten Teil hinter den Kulissen ab, wo die Wogen der Erregung ziemlich hoch gingen.

Ein sehr schwerer Schlag für das Colloquium war es, daß La Pira, der beim Eröffnungsgottesdienst zusammenbrach, nicht teilnehmen konnte. So ging die tatsächliche Leitung der Verhandlungen auf den Kronprinzen von Marokko über, der als bloßer Ehrenpräsident gedacht war. Der Prinz ist zwar ein sehr aufgeschlossener, gewandter und hochintelligenter Mann, aber eben doch ein Mohammedaner. So war die Gefahr gegeben, daß die Mohammedaner das Colloquium beherrschten und daß die politischen Leidenschaften hart aufeinanderplatzten, ohne daß eine so ausgleichende, gewinnend liebenswürdige Persönlichkeit wie La Pira dagewesen wäre, um die Gegensätze zu mildern.

Der marokkanische Kronprinz betonte in seiner Einleitungsrede, man dürfe diesen Raum des Friedens und der Versöhnung nicht zu einer Arena des Kampfes machen. Er stellte aber selbst in der gleichen Rede den arabischen Standpunkt in der Algerien-Frage als unumstößliche These auf, was die ohnehin schon schwergekränkten Franzosen vollends verstimmte. Die Diskussion wurde nicht vom Kronprinzen, sondern von einem katholischen Algerier, Jean Amrouche, von der Redaktion der Zeitschrift „Etudes Méditerranéens" geleitet. Gleich am Anfang ereignete sich ein unliebsamer Zwischenfall: Der kommunistische italienische Senator Velio Spano erhielt das Wort, um eine Brandrede für die algerische Unabhängigkeit und gegen Frankreich zu halten. Am folgenden Tag erklärte zwar der Kronprinz das Eingreifen dieses Kommunisten in die Diskussion für illegal, da er nicht als „Teilnehmer" eingeladen worden sei. Aber geschehen war es nun doch.

Der zweite Tag (5. X.) war den Problemen des Kolonialismus und des westlichen Mittelmeerraumes, also vor allem der algerischen Frage gewidmet. Bemerkenswert war das sehr wohl abgewogene Referat des Professors der Sorbonne und der Universität von Rabat, C. A. Julien, über das Thema: „Neue Grundlagen für freundschaftliche Beziehungen zwischen ehemaligen Kolonialmächten und Kolonien." Nicht alle Franzosen hielten es also für unmöglich, im Rahmen des Colloquiums zu sprechen. Der Präsident der marokkanischen Nationalversammlung, Ben Barka, vertrat wieder schroff den arabischen Standpunkt in der Algerienfrage und erklärte, die Bildung der provisorischen Regierung in Kairo gebe Frankreich die Möglichkeit zu Verhandlun-

gen mit einem gleichberechtigten Partner.

In der Diskussion nahm unter andern der französische Senator E. Pisani (von der äußersten Rechten) das Wort und protestierte scharf dagegen, daß man hier Frankreich auf die Anklagebank setze. Der Leiter der Diskussion betonte demgegenüber, es habe hier niemand die Absicht, Frankreich den Prozeß zu machen. Der libanesische Delegierte bei der UNESCO, C. Amoun, hob gegenüber den Angriffen gegen Frankreich auch dessen unleugbare Verdienste hervor: „Schon daß wir uns hier in einer allen gemeinsamen Sprache, der französischen nämlich, unterhalten können, verdanken wir doch Frankreich!"

Am letzten Tag des Colloquiums kamen die Probleme des östlichen Mittelmeerraumes zur Sprache, also vor allem der Gegensatz zwischen Israel und den Arabern. Auch hier stellte man von beiden Seiten die eigene These schroff und unversöhnlich hin. In der Schlußsitzung nahm unter andern der Altmeister der Islamkunde, Prof. Louis Massignon, das Wort, der in sehr versöhnlichem Ton sprach. Die Referate des Colloquiums, so führte er aus, gerade auch die aggressiven, geben trotz allem Grund zur Hoffnung. Man durfte nicht bei der Vergangenheit, beim rein Geistigen und Kulturellen stehenbleiben, sondern mußte zu den dornigen Problemen von heute hinabsteigen und sich bemühen, die geistigen Prinzipien, in denen wir einig sind, auf diese Probleme anzuwenden. Es ist schon ein großer Erfolg, daß ein solches Colloquium dank der großen Einfühlungsfähigkeit der Italiener überhaupt möglich war. Das beste Mittel, die wahre Gerechtigkeit zu verwirklichen, ist das Mitgefühl mit den Verfolgten. Wer selbst verfolgt wurde – Massignon war wegen seiner Überzeugung in der Verbannung und im Gefängnis – wird am ehesten zu solchem Mitgefühl fähig sein. – Massignon erntete reichen Beifall. Der jüdische Professor Plessner von der Universität Jerusalem stand auf und schüttelte ihm ostentativ die Hand.

Während der Schlußsitzung gab der Kronprinz die Nachricht von der schweren Erkrankung des Papstes bekannt. Auf seine Aufforderung hin erhob sich die ganze Versammlung, Christen, Juden und Mohammedaner, und verharrte eine Weile in stillem Gebet für den Heiligen Vater. – Auf die ausdrückliche Einladung des Prinzen hin sprach zum Abschluß auch der vom Islam zur katholischen Kirche übergetretene marokkanische Franziskanerpater Abd el Jalil, der sehr großes Verständnis für die Anklagen der Mohammedaner gegen Europa zeigte. – So wurde doch auf dem Kongreß klar, daß in der Haltung wenigstens mancher führender Mohammedaner gegenüber dem Christentum ein tiefgreifender Wandel stattgefunden hat. Wie wäre es sonst möglich, daß Anhänger des Propheten zusammen mit Christen öffentlich für das Oberhaupt der katholischen Kirche beten, wie wäre es möglich, daß ein islamischer Fürst einen Mann, der den Islam verlassen und das Christentum angenommen hat, bittet, in öffentlicher Versammlung das Wort zu ergreifen!

Das „Colloquio Mediterraneo" war ein verheißungsvoller Anfang. Es war doch nicht, wie französische Zeitungen schrieben (so „Le Figaro" 6. 10. 1958), ein „arabisches Festival". Gewiß, das Colloquium hat die Probleme des Mittelmeerraumes nicht gelöst. Man hätte schon ein Phantast sein müssen, um das zu erwarten. Aber schon die Tatsache, daß Vertreter verschiedener Religionen, verschiedener Völker und politischer Richtungen einmal zusammenkommen und sich gegenseitig anhören, ohne sich die Köpfe einzuschlagen, ist doch schon ein begrüßenswerter Fortschritt. Man kann nur wünschen, daß dem ersten Colloquio Mediterraneo noch weitere folgen mögen, bei denen man die Erfahrungen dieses ersten Versuches sich zu Nutzen machen wird. Es wäre zu hoffen, daß man dann auch Spanier und Griechen, die diesmal – man weiß nicht recht warum – fehlten, einladen wird.

Wilhelm de Vries SJ

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Albright, W. F.: Die Bibel im Licht der Altertumsforschung. Ein Bericht über die Arbeit eines Jahrhunderts. (145 S.) Stuttgart 1957, Calwer Verlag. Broschiert DM 6,80.

Der bekannte Archäologe gibt hier einen für weitere Kreise bestimmten Bericht über den Beitrag der Ausgrabungen und der Funde zum besseren Verständnis der Bibel. Es ist erstaunlich viel. Die Zeitgeschichte und der kulturelle Hintergrund der biblischen Erzählungen ist heute viel bekannter als vor einigen Jahrzehnten. Einzelheiten haben eine überraschende Bestätigung oder eine Erhellung ihres Sinnes gefunden. Die ersten Kapitel erzählen die Geschichte der Erschließung der Vergangenheit der einzelnen vorderorientalischen Länder. Dann folgen die Ergebnisse für die Bücher des Alten und Neuen Testaments. Den Abschluß bilden die Handschriftenfunde vom Toten Meer. Für das AT besitzen wir nun viel ältere Textzeugen als bisher; sie zeigen zugleich, mit welcher Treue der Text überliefert wurde, so daß man mit Vorschlägen zur Verbesserung des überlieferten Texts nunmehr viel zurückhaltender sein muß. Für das AT erhalten wir einen ungeahnten Einblick in das zeitgenössische religiöse Denken und sehen zugleich besser das wesentlich Neue, das Christus gebracht hat. Besonders gewinnt auch das Verständnis des Johannesevangeliums; für seine Grundbegriffe braucht man die Quellen nicht mehr außerhalb des jüdischen Denkens zu suchen. Für die Abfassungszeit kommt der Verf. zu dem Ergebnis: „Ganz allgemein können wir schon jetzt mit Nachdruck sagen: es besteht kein stichhaltiger Grund mehr, irgend ein Buch des Neuen Testaments später als etwa 80 n. Chr. anzusetzen" (145). A. Brunner SJ

Parrot, André: Samaria, die Hauptstadt des Reiches Israel. Babylon und das Alte Testament. (Bibel und Archäologie III.) (251 S., 16 Tafeln und 86 Abbildungen) Zollikon-Zürich 1957, Evangelischer Verlag. Ln. DM 18,80.

Der erste Teil berichtet die Geschichte der Stadt Samaria. Sie wurde von dem israelitischen König Omri (876—869 v. Chr.) als Hauptstadt seines Reiches erbaut und von seinen Nachfolgern, darunter Ahab und Jeroboam II. erweitert und verschönert. Man hat Reste ihrer Paläste und auch von den bei den Propheten erwähnten Elfenbeinarbeiten gefunden. 721 v. Chr. wurde die Stadt von den Assyrern erobert. Aber sie ging nicht mit dem israelitischen Reich unter. Der Verf. verfolgt ihre Geschichte in der assyrischen, persischen und hellenistischen Zeit bis zu ihrer neuen und letzten Blüte als Sebaste unter Herodes dem Großen. — Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Beitrag, den die Funde bei der Ausgrabung der Stadt Babylon zum Verständnis der Bibel liefern. Allerdings beschränken sich die Funde auf die neubabylonische Zeit; soweit von früheren Perioden noch etwas vorhanden ist, liegt es unerreichbar im Grundwasser. Zudem ist das Material, aus dem die Stadt erbaut wurde, Lehmziegel, sehr vergänglich. Die Geschichte der Stadt, soweit sie Bezug auf das Alte Testament hat, wird im einzelnen dargestellt. Der Zufall hat die Ausgräber Tafeln finden lassen, auf denen die Öllieferungen an den in Babel gefangen gehaltenen König Jojakim von Juda verzeichnet sind. Das Buch des bekannten Orientalisten bringt einen schönen Beitrag zur besseren Kenntnis der Umwelt des Alten Testaments.

A. Brunner SJ

Schubert, Kurt: Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehre. (144 Seiten) München 1958, Ernst Reinhardt. Ln. DM 7,50.

Über die Geschichte der aufsehenerregenden Entdeckungen in Höhlen am Toten Meer sind auch in deutscher Sprache schon verschiedene Schriften erschienen. Darum legt dieses Werk den Nachdruck auf den Inhalt der Schriften. Nach einer kurzen Beschreibung der Schriftrollen, ihres Erhaltungszustandes, der Natur ihres Inhaltes und einer knappen Darstellung der Fundgeschichte geht der Verf. dazu über, die Frage der Vorgänger der Gemeinde von Chirbet Qumran zu untersuchen. Dann schildert er ihre Entstehung und beschreibt in ausführlichen Kapiteln mit vielen Zitaten aus den neugefundenen Texten die Organisation und die Lehren der Qumran-Gemeinde. Es folgen Kapitel über die Gemeindetheologie und die Endzeiterwartung, über den Lehrer der Gerechtigkeit und die beiden Messiasse. Schließlich werden die Fragen behandelt, die die neuen Texte über die Entstehung des Urchristentums aufwerfen, sowie über die Nachwirkung des Essenertums im Rabbinismus. Die Texte lassen manche Einzelheiten im Neuen Testament besser verstehen. Es gibt auch auffallende Ähnlichkeiten, aber ebenso wesentliche Verschiedenheiten. So erwartete die Gemeinde als Einleitung der nahe geglaubten Endzeit einen Vernichtungskrieg gegen Heiden und Gottlose, den sie selbst mit Hilfe der Engel siegreich zu Ende führen würde. Sie predigte den Haß gegen alle ihre Feinde. Auch erwartete sie zwei Messiasse, einen priesterlichen und einen davidischen; ersterer

sollte vor dem anderen den Vorrang haben. Den Lehrer der Gerechtigkeit scheint man für den großen Propheten gehalten zu haben, der dem Erscheinen der Messiasse und dem Eintritt der Endzeit vorausgehen sollte. Besonders auf das Johannesevangelium fällt neues Licht. Seine großen Symbole reihen sich in die damalige geistige Welt des Judentums ein, so daß man nicht anderswo nach ihren Quellen zu suchen braucht. Aber ihre Verwendung ist so verschieden, daß der Verf. die Vermutung für gerechtfertigt hält, „daß in der johanneischen Literatur eine Auseinandersetzung mit essenischen Lehren vorliegt" (133). Allerdings darf man die Qumran-Gemeinde nicht für die einzige Gruppe halten, die in Kürze die Endzeit und das Auftreten von einem oder mehreren Messiassen erwartete. Es wird eine Reihe ähnlicher Gruppen und Bewegungen gegeben haben. Das Buch vermittelt einen guten Eindruck von der geistigen Welt der Qumrangemeinde und ist für weitere Kreise verständlich. Die Bedeutung der Funde liegt darin, daß wir hier die Anschauungen einer Gruppe des jüdischen Volkes aus ihren eigenen Texten kennenlernen, die von 200 v. Chr. bis zur Zerstörung Jerusalems bestand und also mit Christus und der christlichen Urgemeinde gleichzeitig lebte. Außerdem besitzen wir von vielen Büchern des Alten Testaments nunmehr Handschriften, die um Jahrhunderte älter sind als die sonst erhaltenen hebräischen Bibelhandschriften. A. Brunner SJ

Drioton Etienne, Contenau Georges, Duchesne-Guillemin J.: Die Religionen des Alten Orients. Der Christ in der Welt XVII 2. (182 S.) Aschaffenburg 1958, Paul Pattloch. Br. DM 3,80.

Die Kenntnis der Religionen des Alten Orients hat in den letzten Jahrzehnten ungeahnte Fortschritte gemacht. Sie interessieren auch weitere Kreise, einmal deswegen, weil Israel in diesem Kulturkreis gelebt hat, dann auch, weil hier die ersten Hochkulturen entstanden sind. Das Wesentliche dessen, was man heute darüber weiß, wird hier von anerkannten Fachleuten gemeinverständlich dargestellt. A. Brunner SJ

von Glasenapp, Helmuth: Die nichtchristlichen Religionen. (Das Fischer-Lexikon.) (338 Seiten) Frankfurt/Main 1957, Fischer Bücherei. Br. DM 3,30.

In kurzen Artikeln werden die hauptsächlichsten nichtchristlichen Religionen, ihre Lehre, ihr Weltbild, ihre Ethik und ihre soziale Struktur dargestellt. Der Verf. war sichtlich bemüht, rein objektiv zu berichten und sich jedes persönlichen Urteils über Wahrheit und Wert der einzelnen Religionen zu enthalten. In der Frage der Hochgötter ist er doch wohl zu skeptisch; es gibt nicht nur dii otiosi ohne jede Verehrung, wenn diese auch nicht immer nach außen sehr hervortritt. Zeittafel, Bibliographie und Register ergänzen das Werk. A. Brunner SJ

v. Erdberg Consten, Eleanor: Das Alte China. Große Kulturen der Frühzeit. (260 S., 103 Tafeln) Stuttgart 1958, Gustav Kilpper. Ln. DM 24,50.

Das Werk schließt sich den bisherigen Bänden der Reihe würdig an. Es behandelt eine im Westen meist nicht sehr bekannte Kultur, die des alten Chinas, ihr langsames Werden bis zu ihrer endgültigen Gestaltwerdung in der Han-Zeit (206 v. Chr. — 221 n. Chr.); von da an stehen die typischen Grundzüge des Chinesischen trotz vielerlei Änderungen im einzelnen fest. Über die allerersten Anfänge herrscht noch undurchdringliches Dunkel. Die Grabbeigaben der ersten geschichtlich greifbaren Periode der Shang (1523—1028) weisen bereits eine so hohe Vollkommenheit auf, daß eine längere Entwicklung vorangegangen sein muß. Herrlich sind die Opferbronzen dieser Zeit mit ihren stilisierten Drachengesichtern von dämonischer Kraft. In der Chou-Zeit (1027 bis 256) entstehen die klassischen Bücher, und es bilden sich die Lehren des Konfuzius und seiner Schule sowie des Taoismus. Der Kaiser Shih Huang Ti ließ den größten Teil der alten Literatur zerstören. Später versuchte man, sie wieder zu sammeln und zu ergänzen. So enthalten die klassischen Bücher in ihrer jetzigen Form allerlei sehr alte Bestandteile und Ideen; aber es ist kaum möglich, sie aus den späteren Bearbeitungen und Zutaten mit Sicherheit herauszulösen. Die zahlreichen beigegebenen Bildtafeln lassen das Bild, das die Verf. aus den Funden erarbeitet und verständlich dargestellt hat, noch anschaulicher werden. A. Brunner SJ

James, E. O.: Das Priestertum. Wesen und Funktion. Eine vergleichende und anthropologische Studie. (388 S.) Wiesbaden o. J., Rheinische Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Das Buch hat einen rein religionsgeschichtlichen Charakter und bringt über seinen Gegenstand reiches Material aus den verschiedensten Religionen, worunter das Christentum einen breiten Platz einnimmt. Es grenzt zunächst Wesen und Aufgabe des Priesters ab gegenüber dem Zauberer, dem Seher und Wahrsager, dem Propheten und dem König. In den weiteren Kapiteln wird die priesterliche Aufgabe im einzelnen besprochen, Opfer, Absolution, religiöses und profanes Wissen, Rechtschaffung und Rechtsprechung. Die Darstellung ist für weitere Kreise verständlich. In Fragen der Bibelkritik, der Dogmen- und Kirchengeschichte steht der Verf. auf dem Stand-

punkt eines konservativen, dem Katholizismus wohlwollenden Anglikanismus. Seine Forschungen haben ihn zu dem Ergebnis geführt, daß das Priestertum in allen seinen Formen im ganzen, trotz der Mißbräuche und Auswüchse, von denen es bedroht ist, eine wohltuende und für die Menschheit unentbehrliche Funktion ausgeübt hat. Sie besteht neben dem eigentlich religiösen Dienst in der Schaffung und Erhaltung von Archiven und dokumentarischen Aufzeichnungen, in der Förderung der Erziehung, der literarischen und technischen Kenntnisse und Fertigkeiten und in der geistigen Führung der Kultur. Vor allem aber war das Priestertum eine einigende und formende Kraft, die Gemeinschaften schuf und die Menschen zu einem geordneten Zusammenleben befähigte und Gemeinschaft wie Kultur in einer transzendentalen Grundlage Festigung und Halt verlieh. Die abendländische Gesellschaft der Neuzeit ist die erste, die sich fast gänzlich von dieser Funktion des Priestertums frei gemacht hat. Aber gerade darin erblickt J. die Ursache der ständigen Unruhe und Angst unserer Zeit. Harmonie und Ausgleich mit der Umwelt sind offenbar, wie die Tatsachen zeigen, nur durch die lebendige Verbindung mit einem überweltlichen Grund zu sichern. — Die Übersetzung ist im allgemeinen gut. Doch hat der Übersetzer einzelne englische Ausdrücke nicht verstanden und sie in ihrer englischen Form in den deutschen Text aufgenommen. So z. B. A. D. statt n. Chr. (168 u. ö.), energumens statt Besessene (53), Saïte statt saitisch (258), Religious Houses statt Ordenshäuser oder klösterliche Stätten (272). Seite 123 wird conceptions mit Empfängnisse statt mit Auffassungen wiedergegeben, was an der Stelle keinen Sinn gibt. Die Mehrzahl von Kodex lautet Kodexe, einmal auch richtig Kodizes (284ff.). A. Brunner SJ

Schilling, Werner: Religion und Recht. (Urban-Bücher.) (121 S.) Stuttgart 1957, W. Kohlhammer. Br. DM 3,60.

Wie die Religionsgeschichte, aus der zahlreiche Beispiele angeführt werden, zeigt, ist das Recht ursprünglich überall religiös begründet. Es erhebt sich die Frage nach dem Wesen dieses Zusammenhangs. Im Anschluß an R. Otto sieht der Verf. dieses darin, daß in dem religiösen Urerlebnis, in der Divination, eine sittliche Verpflichtung und die Uridee des Rechts enthalten sind. Das kommt darin zum Ausdruck, daß Gott auch als der Richter erscheint. Die Divination prägt sich dann in einem Bild und in Begriffen aus. Als Bestätigung kommt die Tatsache hinzu, daß sich Religion und Recht auf die gleichen objektiven Gegebenheiten beziehen. Über das Wesen der Divination spricht sich der Verf. nicht näher aus, sondern begnügt sich mit dem Hinweis auf R. Otto. Man sieht auch nicht klar, ob Divination, Bild und Begriff drei Momente eines einzigen Vorgangs oder drei verschiedene Schritte sind; meist scheint letzteres gemeint zu sein, was aber wohl nicht richtig ist. Der eine geistige Akt der Einsicht vollzieht sich immer unter Mitwirkung des Leibes, was sowohl Bild wie Begriff mit sich bringt. Der allerletzte Grund des Zusammenhangs dürfte aber im Wesen der geschaffenen Person liegen. Sie ist der metaphysische Ort von Religion, Sittlichkeit und Recht, wobei Religion den innersten Kern, Sittlichkeit und Recht ihr metaphysisch benachbarte Bereiche zum Quellpunkt haben. Die geschaffene Person soll frei der durch die Erlösung wiederhergestellten Schöpfungsordnung in Haltung und Tun entsprechen. Weil im Heidentum die Götter nicht als rein personhaft aufgefaßt werden, wird ihnen auch wirkliche Ungerechtigkeit zugeschrieben, und es ist nicht immer, wie der Verf. meint, nur die Unbegreiflichkeit ihres Vorgehens gemeint. Im Anhang spricht Sch. über den Nomismus. Er nimmt diesen Ausdruck viel weiter, als es sonst üblich ist. Nomismus besteht doch eigentlich nur da, wo die Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschen letztlich als ein Rechtsverhältnis aufgefaßt wird, das beiden Seiten Verpflichtungen auferlegt und Ansprüche verleiht. Der Verf. bezeichnet als Nomismus außerdem die Übergriffe der Staatsgewalt auf das religiöse Gebiet und das Staatskirchentum sowie das Bestehen einer religiösen hierarchischen Autorität und rechtlicher Organisationsformen: In letzterem zeigt sich sein protestantischer Standpunkt. A. Brunner SJ

Biographien

Walter, Gérard: Caesar. (646 S.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer. DM 19,80.

Auf Grund der zahlreichen Quellen und der Ergebnisse der Ausgrabungen erzählt der französische Forscher das Leben Cäsars bis in die kleinsten Einzelheiten und Wechselfälle hinein. Er bewältigt dabei eine Literatur, sie seit Jahrhunderten zu einer förmlichen Bibliothek angewachsen ist. Dagegen fehlt fast völlig das Bild der Zeit, der Strömungen des Geistes, der politischen Ideen, der Entwicklung der Wirtschaft. Der Verf. wehrt sich mit Recht gegen eine „intuitive Überkritik", aber es fehlt ihm offenbar auch jene Intuition, die über die unzähligen Einzeltatsachen hinaus das Geschehene lebendig macht. Die Sprache ist sehr nüchtern und bisweilen ungelenk; einige Plattheiten dürften wohl mehr dem Übersetzer zuzuschreiben sein. Diese Mängel beeinträchtigen aber nicht die Zuverlässigkeit des Berichtes. H. Becher SJ

Schoen, Wilhelm von: Alfons X. von Kastilien. Ein ungekrönter deutscher König. (111 S.) München 1957, F. Bruckmann. DM 8,50.

1257 wählte eine Reihe der Kurfürsten Alfons X. von Kastilien, Sohn der Beatrix von Schwaben, einer Enkelin Friedrich Barbarossas, zum deutschen König. 19 Jahre kämpfte er um Anerkennung, kam nie nach Deutschland und verzichtete 1275 zugunsten Rudolfs von Habsburg. Die gediegene Darstellung, die mehr auf dem Schrifttum als auf den Quellen aufbaut, ist nicht so sehr ein Lebensbild wie ein Zeitgemälde. Die politische Verflochtenheit, die geistige und kulturelle Einheit der Christenheit, das wissenschaftliche Streben, die Kämpfe um den Glauben, die Fragen der Duldung gegenüber den Andersgläubigen werden deutlich. Alfons X. der Weise war kein glücklicher Soldat und auch kein zäher Politiker; dafür aber erwarb er sich hohe Verdienste um das Recht, die Sprache, die Wissenschaft und die Kunst, war Anreger, freigebiger Förderer und Mitbewerber um die Palme der Wissenschaft und den Lorbeer der Dichtung. Den Himmel und die Sterne betrachtend, verlor er die Erde, wie schon im 17. Jahrhundert Juan de Mariana SJ schrieb. In den Fragen des politischen Rechtes sind jedoch seine Auffassungen, wenn auch in uns fremder Terminologie, noch heute wichtig. Das Wertvollste des Buches ist aber die Erkenntnis der trotz aller gegensätzlichen Interessen vorhandenen Einheit des christlichen Europas. Sie erscheint in ihrer ganzen lebendigen Farbigkeit auch in der Studie von Hermann J. Hüffer, Sant' Jago (96 S.) München 1957, Oldenbourg. DM 5,40, die die Entstehung, Bedeutung, Ausbreitung des Jakobuskultes in Spanien und Europa und zumal in Deutschland schildert. Hier wurden im 11. und 12. Jahrhundert über 500 Kirchen zu Ehren dieses Apostels gebaut. Santiago de Compostela war der beliebteste Wallfahrtsort neben Rom und Jerusalem und die „europäischste" Stadt Spaniens. H. Becher SJ

Murray Kendall, Paul: Richard III. (489 Seiten) München 1957, Georg D. W. Callwey. DM 19,80.

Der von fast allen Geschichtschreibern als grausam verschriene, im Drama Shakespeares als Unhold verfluchte letzte König aus dem Hause York (1483—1485) war in Wirklichkeit ein ganz anderer Mensch. Die Tudor-Geschichtschreibung hat sein Bild verfälscht. Der Leser dieser auf eine außerordentliche Quellenkenntnis aufgebauten Biographie sträubt sich anfangs dagegen, eine solche Umschreibung der Geschichte anzuerkennen. Aber er wird durch Murray Kendall überwunden. Die Rosenkriege brachten eine solche zügellose Grausamkeit mit sich, durch die die Feudalzeit sich selbst zerstörte. Richard war seinem Bruder Eduard IV. in echter Treue verbunden, obwohl dieser ihn durch seine Lebensführung oft genug zurückstieß. Als er starb, ernannte er Richard zum Protektor seines minderjährigen Sohnes. Intrigen der Gegenpartei zwangen Richard, sich Eduards V. und seines Bruders zu bemächtigen. Als sich ein Makel der Geburt der Königssöhne herausstellte, ließ sich Richard verleiten, sich selbst zum König zu machen. Er hatte freilich den ersten Erbanspruch auf die Krone. Die Ermordung der Kinder, die allgemein dem neuen König zugeschrieben wird, fällt ihm jedoch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nicht zur Last. Richard war nicht, wie Shakespeare ihn darstellt, körperlich verkrüppelt. Es fehlte ihm aber alles Blühende und Strahlende einer liebenswürdigen Persönlichkeit. Er zeigte aber auch nicht eine konsequente Unbarmherzigkeit, mit der er sich hätte durchsetzen können; er verzieh leicht, war freigebig und vor allem bestrebt, Gerechtigkeit zu üben. Das Buch vermittelt auch eine tiefe Kenntnis der ganzen Zeitlage: das Erlöschen des Treuebegriffes der Feudalzeit, die Sonderbestrebungen des hohen Adels, der noch nicht aufgerufen war, der Regierung den Gehorsam zu leisten, wie es der Absolutismus forderte, das Machtstreben des hohen Klerus, das Aufblühen der Stadtkultur, Behaglichkeit und Üppigkeit der Lebensführung auf den Schlössern der Reichen, in den Städten auch in den Klöstern, der Einbruch des Humanismus, die allmähliche Entwicklung von Parlament und Rechtsprechung.

So steht Richard III. hineingeboren in ein Gewirr von Genuß, Gewalt und Leidenschaft, am Ende des Mittelalters, eine tragische Figur, der man aber eine gewisse Größe, vor allem Mut und Sinn für Rechtlichkeit nicht absprechen kann. Das Buch bereitet auch das Verständnis für die Tudorzeit, insbesondere weshalb Heinrich VIII. die Reformation durchsetzen konnte. Der Verfasser (und auch der Übersetzer) sind nicht immer sicher in der Darstellung der katholischen Auffassungen und Gebräuche. H. Becher SJ

Höfele, Karl Heinrich: Rienzi. Das abenteuerliche Vorspiel der Renaissance. Janus-Bücher Bd. 10. (96 S.) München 1958, Oldenbourg. DM 3,20.

Was die Humanisten nur auf literarischem Felde durchsetzten: die Wiedererweckung der Antike, das suchte der römische Notar Cola di Rienzo auch politisch zu verwirklichen, Roms Größe und Macht sollten wiedererstehen. Aber er blieb eigentlich ein Zwitter: zu viel Buchhumanist, um die wirklichen Möglichkeiten zu erkennen und den rechten Einsatz der verfügbaren Mittel zu handhaben — und zu viel Praktiker, um

sich zu begnügen, altes Gedankengut geistig zu übernehmen und literarisch zu verbreiten. Überdies gab er sich keine Rechenschaft über die geschichtlich bedingte äußere Organisation des Papsttums, die sich auch politisch ausdrückte, und ließ sich, durch wirkliche oder vermeintliche Mißstände verwirrt, zu einem recht verstiegenen Spiritualismus verleiten. Dadurch kam er in Gegensatz zum Stuhl von Avignon und erschwerte sich die Erreichung seiner nächsten Ziele: im zerrütteten Rom Ordnung und Gerechtigkeit herzustellen. So waren von Anfang an alle Knoten für einen tragischen Verlauf seines Lebens geschürzt.

Höfele hat sich tief in die Ereignisse jener Zeit versenkt und schildert das Schicksal seines Helden, in dem sich die Wende vom Mittelalter zur Moderne eindrucksvoll verkörpert, in den lebhaftesten Farben. Leider muß auch darauf hingewiesen werden, daß er in seiner Darstellung den damaligen Päpsten nicht gerecht wird. Man lese seine Ausführungen über Avignon und besonders über Johannes XXII. (1316 bis 1334) und vergleiche sie mit dem, was Ludwig Hertling über das gleiche Thema in seiner „Geschichte der katholischen Kirche" (Berlin 1949) S. 197ff. sagt. Auch Hertling sieht die Übel und Mißstände, und doch ist sein Urteil viel ausgewogener. Gerade was er über das Finanzgebaren der Avignoner Kurie im allgemeinen und Johannes' XXII. im besonderen sagt, hätte berücksichtigt werden müssen (200/201). Soweit Höfele Petrarca zitiert, gilt folgender Satz: „Wohl am meisten ... hat das Urteil der Nachwelt Petrarca beeinflußt ... Petrarca war aber selbst ein eifriger Pfründenjäger, und das Viele, das ihm in Avignon bewilligt wurde, genügte ihm bei weitem nicht; daher die Erbitterung" (201).

Was die „Weltfrömmigkeit der Alten" angeht, so scheinen uns die Dinge weniger einfach zu liegen als H. annimmt (24/25). Und daß der „Mensch als Maß aller Dinge Mittelpunkt des Philosophierens und Dichtens" gewesen sei (25), bedarf zum mindesten, was die größten griechischen Philosophen angeht, einer wesentlichen Einschränkung. G. F. Klenk SJ

Reinhold, Peter: Maria Theresia. (357 Seiten) Wiesbaden 1957, Insel-Verlag. Ln. DM 19,80.

Lavater-Sloman, Mary: Herrin der Meere. Elisabeth I. Königin von England. (543 S.) Zürich 1956, Artemis-Verlag. Ln. DM 24,—.

Reinhold war Publizist, Gelehrter und Minister. Dem Publizisten verdanken wir die sprachliche Kraft und Schönheit, dem Gelehrten die Quellenkunde, Belesenheit und das historische Unterscheidungsvermögen, dem Minister die Kunst des Abwägens und der Gerechtigkeit dieses wahrhaft großen Buches. So mag es vielleicht dazu beitragen, die Fälschungen, Einseitigkeiten und Verschweigungen der borussischen Geschichtsschreibung zu beseitigen. (Doch wird das Buch auch Friedrich II. gerecht). R. nennt Maria Theresia herrschsüchtig. Ob das Wort richtig ist? Zweifellos hatte sie Freude am Herrschen und Regieren; es war aber doch wohl die Verantwortung und die Pflichttreue, die durch diese Freude ergänzt und erhöht wurde, nicht aber die ungezügelte Leidenschaft, die andere um ihr Recht bringt, was sie beseelte. Die religiöse Haltung der Kaiserin ist nicht vergessen, aber sie wird nur beiläufig erwähnt. Die eigentliche religiöse Tiefe der Frau und Mutter ihrer Familie und ihrer Völker mit den Konflikten, die sie mit sich führte (etwa ihre Stellung zu Aufklärung und Jesuiten), kommt zweifellos zu kurz. Wer glaubt, daß die Politik den Charakter verderbe, wird aus diesem Buch sehen, daß es schwer, aber etwas unvergleichlich Hohes ist, dem Recht zu dienen, das den Staatsmann immer wieder vor dieselben Entscheidungen stellt.

M. Lavater-Sloman will in ihrer Elisabethbiographie einen historisch-wissenschaftlichen Bericht in dichterischer Sprache geben. Sie gibt aber nur die herkömmliche Elisabethlegende. Macht und Erfolg sind die höchsten Maßstäbe. Bei wichtigen Fragen (M. Stuart; Katholikenverfolgung), die der Verfasserin selbst wohl schwierig schienen, beruft sie sich auf die herkömmliche Literatur, einseitig aus Voreingenommenheit oder weil die Quellen noch nicht erschlossen waren. Zuweilen werden Anschauungen unserer Zeit (Sport — Sixtus V., ein Mann von Sportsgeist! —, Freiheit — demokratische Gesinnung) in das 16. Jahrhundert übertragen. Wenn wir auch unsere Auffassungen von dem Verhältnis von Staat und Religion nicht von Elisabeth verlangen, so kann man sie doch auch nicht einen Menschen nennen, dessen „Kern an Wert und Härte einer Perle" glich. Von Christus ist als von dem „Begnadeten, der einst die Predigten der Liebe hielt" die Rede (53). Wissenschaftlich ist das Buch von nur ganz geringem Wert. Der Leser wird unter diesen Umständen auch die dichterische Sprache nur als bunten Flitter empfinden: Der Gehalt ruft nach dem Wort; aber das Wort ruft auch nach dem Gehalt. Bemalte Gipsstatuen wollen wir nicht mehr. H. Becher SJ

Regele, Oskar: Feldmarschall Radetzky. Leben, Leistung, Erbe. (555 S.) Wien 1957, Herold. DM 35,80.

In einer kühlen, vom Aktenstudium zeugenden Sprache gibt der Verf. ein Lebensbild des berühmten Feldmarschalls, aus militärischer, militärpolitischer und staatspolitischer Sicht. Die jeder Gemütsbewe-

gung abholde Sachlichkeit möchte das Menschliche fast zurücktreten lassen. Dennoch wird der „Vater Radetzky" deutlich sichtbar. Sein Mut, seine schnelle Auffassung, die Umsicht, die Entschlußkraft bildeten das Heer und erzwangen die Siege in den Befreiungskriegen sowohl wie später in Italien, wo er, über 80 Jahre alt und während der Revolution ganz auf sich gestellt, die großen entscheidenden Siege bei Santa Lucia, Custozza und Novara errang. Sowohl als Soldat wie als Gouverneur des lombardo-venetianischen Königreiches zeigte er Milde und Maß und lehnte unnütze Gewalt grundsätzlich ab. So wird das Buch das Zeugnis eines großen und treuen Charakters. H. Becher SJ

Wiese, Leopold von: Erinnerungen. (116 Seiten) Köln und Opladen 1957, Westdeutscher Verlag. Br. DM 8,25.

Was der bekannte Soziologe hier veröffentlicht, ist keine wissenschaftliche Studie und doch wiederum auch keine bloße Skizze seiner persönlichen Lebensschicksale. Vielmehr wird sichtbar gemacht, wie das Geschick des eigenen Lebens zum sozialwissenschaftlichen Denken anregte. Das ergibt die Einheit und Wechselwirkung zwischen Person und Werk des Autors. In diesem Sinne ist die Schrift ein Beitrag zur Sozialgeschichte und Geschichte der Soziologie.

Die „Gesellschaft" ist mit dem Kinde Leopold oft hart und unbarmherzig umgesprungen. Auf dem Übungsplatz und den Stuben der Kadettenanstalt wurden ihm die ersten schmerzhaften Fragezeichen in bezug auf das Mit-sein mit anderen eingebrannt. Diese Frage des Kindes nach Mitmenschentum und Gemeinschaft und das aus eigenem Leid erwachte Mit-Leiden mit aller Kreatur blieben der Motor, die innere Triebkraft, die später den Studenten und dann den Hochschullehrer und Gelehrten in seinen Forschungen, Vorlesungen, Vorträgen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen bewegten.

Obschon in den „Erinnerungen" die soziologischen Arbeiten immer wieder gestreift werden und ein Verzeichnis der Veröffentlichungen angefügt ist, bieten sie natürlich keine Grundlage, Wert und Bedeutung der Wiese'schen Soziologie zu besprechen. Nur für gewisse Züge in der wissenschaftlichen Grundhaltung des Autors finden sich Belege. Er lobt an Spencer: „... kein Platonismus, Kantianismus, Hegelianismus trübte und verdunkelte die helldurchleuchtete Atmosphäre der erkenn- und begreifbaren Welt" (31). Anderseits aber: „... während ich Spencer las ... lökte ich widerspenstig und romantisch gegen den Stachel des Positivismus" (32). Zur Philosophie hat der Autor wenig Vertrauen. Und dieses Mißtrauen ist bedauerlich; denn wie soll ohne Metaphysik eine Soziologie den nötigen Halt haben? Wie kann ohne ihre Mitwirkung „der wahre Zusammenhang von Mensch zu Mensch" festgestellt werden? Und das war doch Wieses leidenschaftliche Absicht (55).

Wie dem auch sei, die „Erinnerungen" sind ein menschlich packendes Büchlein, und es spricht sehr für Wieses unverbrauchte Lebensnähe, daß er im hohen Alter noch so schreiben kann. G. F. Klenk SJ

Pierre l'Ermite: In seiner Hand. Bericht eines Lebens. (159 S.) München 1957, J. Pfeiffer. DM 7,80.

Der vor einigen Jahren oder Jahrzehnten auch in Deutschland und weithin außerhalb Frankreichs viel gelesene Priesterdichter hieß Edmond Loutil und wurde am 18. November 1863 in den Ardennen geboren. Seine Mutter war Elsässerin. Hier erzählt er in seinem hohen Greisenalter sein Leben, wie er Priester wurde, zur Schriftstellerei kam, Kaplan in Arbeiter- und Luxusvierteln, Pfarrer von Montmartre und St. François de Sales war, sich um Sozialisten, Kommunisten und die verlorene Unterwelt bemühte, Kirchen baute, Vereine, soziale und karitative Werke gründete. Die anmutige Erzählung ist in einem Dichtung und anschaulicher Bericht von der Seelsorge, die sich um alle gesellschaftlichen Kreise der Großstadt Paris mühte. H. Becher SJ

Schindler, Peter: Das Netz des Petrus. 364 Seiten) Regensburg 1957, Pustet. DM 14,—.

Das Buch berichtet von der Konversion eines Dänen, der heute Priester der katholischen Kirche ist und in Rom lebt. Es ist in leichtem, plauderndem Ton unterhaltsam geschrieben; fast möchte man sagen: es lebt in der behaglichen Atmosphäre des dänischen Bürgertums um die Jahrhundertwende mit seinem gesunden Menschenverstand und seiner Kunst zu leben. Trotzdem klingt das eigentliche Thema stark durch: die Konversion eines im konventionellen Luthertum Dänemarks aufwachsenden jungen Mannes, der vom Gymnasium weg Theologie zu studieren beginnt, aber immer mehr das Ungenügen der liberalen Theologie erkennt und sich langsam dem Katholizismus zuwendet. Zwar befriedigt ihn auch dort nicht alles — manches arg Menschliche stößt ihn ab —, aber er erkennt doch, daß die katholische Kirche die Kirche Christi ist. Das Buch, mit viel stillem Humor geschrieben, ist um seiner menschlich liebenswürdigen Art empfehlenswert. O. Simmel SJ

1. *Schmeljow, Iwan:* Wanja im heiligen Moskau. Der Roman meiner Jugend. (544 Seiten) Freiburg 1958, Herder. DM 22,—.
2. *Dauthendey, Max:* Sieben Meere nehmen mich auf. Ein Lebensbild mit unveröffentlichten Dokumenten. Eingel. u.

hrsg. von Hermann Gerstner. (359 S.) München 1957, A. Langen und G. Müller. DM 19,80.

1. Der Dichter hat seinen Erinnerungen den Titel „Das Jahr des Herrn" gegeben. Er paßt besser als der der Übersetzung. Denn das Buch knüpft immer wieder an das Kirchenjahr an, das mit seinen Festen und Bußzeiten das Leben und das Sterben — Schmeljows Vaters — begleitet. Die Literaturwissenschaft stellt den Dichter in eine Reihe mit den größten russischen Epikern, wie Tolstoi und Dostojewski, und der Leser spürt von der ersten Seite, daß dies keine Übertreibung ist. Gegenstand ist eine Welt, die durch die Revolution und die Irrlehre des Bolschewismus zugrunde gerichtet wurde; ob für immer, wird die Zukunft zeigen. Die Kindheitserinnerungen offenbaren die wirkliche Seele des russischen Menschen. Man möchte an ihre Unsterblichkeit glauben. Es werden die niedrigen und bösartigen Möglichkeiten sichtbar, die aber früher durch den tiefen Glauben und die verzeihende aus Gott lebende Güte gezähmt und überwunden wurden (313). Das Buch erfüllt schließlich den Leser mit einer großen und heiligen Hoffnung, daß mit dem religiösen Bekenntnis auch der ganze Reichtum der russischen Seele wieder von den Toten auferstehe. „Wanja" ist eines der schönsten und trostreichsten Bücher dieses Jahres. Man beachte auch den Epilog, das Lebensbild des Dichters, das Rudolf Karman schrieb. (Vgl. diese Zschr. 159 [1956] 240.)

2. Während Schmeljow in einer festgefügten Ordnung aufwuchs, hatte Dauthendey (1867—1918) eigentlich keine Heimat. Sein Vater war 1864 von Petersburg nach Würzburg übergesiedelt. Er lehrte ihn Hochachtung vor allem, wollte ihn aber zu einem praktischen Menschen machen. Seine früh verstorbene Mutter las häufig in der Bibel. Er wuchs aber wohl ohne Religion auf und hatte schon 1891 alle Hoffnung auf ein Jenseits abgetötet (72). Sein träumerisches Wesen hemmte ihn, einen Geldberuf zu ergreifen. Nach langen Kämpfen mit dem Vater machte er sich frei, lebte der Dichtung, immer in Armut und Sorge, in der er sich beklagt, daß der Staat nicht für die Dichter wie für die Arbeiter sorge (136, 162, 166, 182), durchfuhr die Welt und starb während des Krieges auf Java. Die Aufzeichnungen aus seinem Leben, die Tagebücher und Briefe stellen auch einen Roman dar. Hinter der Abneigung gegen das Bürgertum steckt im Grund der Urinstinkt für das Wesentliche und die Freiheit des Geistes, der ihn Jahre hindurch zwar dem genießerischen Leben, der Liebe, dem Abenteuer, der Weltallfrömmigkeit sich schwärmerisch hingeben, der ihn aber in der Einsamkeit und dem ans Herz greifenden Leid der Kriegsjahre den Weg zur Einkehr, zur Treue, zum persönlichen Gott finden läßt. „Ein dreißigjähriger Gotteskrieg schloß heute Frieden mit meinem Verstand" (30. 6. 1917, S. 337). Obwohl äußerlich in seinen Schicksalen weithin von Schmeljow unterschieden, wird er so doch zu seinem Bruder in der reinen Dichtung und im Ergreifen des Ewigen. Seine Dichtung vermählt die sinnliche Farbenkraft mit der Phantasie, die den Naturalismus weit hinter sich läßt. Das Buch ist ein ergreifendes Zeugnis von der Heimkehr eines unruhigen Weltfahrers zu Gott und zu seiner deutschen Heimat. H. Becher SJ

Erzählungen

Martin Descalzo, J. L.: Die Grenze Gottes. Roman. (302 S.) Kevelaer 1958, Butzon & Bercker. DM 7,40.

Das zweifellos von Bernanos abhängige Erstlingswerk eines spanischen Priesters hat in seiner Heimat großes Aufsehen erregt. Er schildert sprachmächtig das Leben und die religiösen Zustände eines spanischen Dorfes, in dem viel Äußerlichkeit durch zwei Geistliche vergebens bekämpft wird. In der Mitte des Geschehens steht ein schwachsinniger Eisenbahnangestellter tiefen Glaubens, durch den ein Wunder gewirkt wird, das das ganze Dorf und seine Umgebung in Aufregung und Verwirrung bringt und schließlich zum gewaltsamen Tod Renatos führt. Daß fast alle Personen exzentrisch sind und daß das Wunderbare immer wieder eine Rolle spielt, schwächt den Wert des Buches. Nur in der Märchenwelt des Marcelino pan y vino ist das Wunder für uns erträglich. H. Becher SJ

Risse, Heinz: Buchhalter Gottes. Erzählungen. (252 S.) München 1958, A. Langen und G. Müller. DM 14,80.

Risse hat eine erzählerische Naturkraft und eine außerordentlich bildhafte Phantasie. Sie zeigen sich auch in diesen Erzählungen, die den Leser von der ersten Zeile an in ihren Bann schlagen. Etwas anders ist die innere Reife des Gehalts, die man manchmal vermißt. Es kommt R. immer auf den Menschen an, nicht so sehr auf etwaige Ordnungen oder auf die Gegensätze und widerspruchsvollen Forderungen, die an ihn gestellt werden, an denen er wächst oder scheitert. H. Becher SJ

Byrne, Donn: Die Tochter des Henkers. Roman. (382 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 14,80.

Auf den ersten Blick wird hier der etwas verbrauchte Stoff der Frau zwischen zwei Männern, des weltabgewandten und verderbten, der ihr aufgenötigt wird, und des biederen und aufrechten, wieder reizvoll

gemacht durch den Hintergrund, den Kampf Irlands um seine Freiheit, und durch die Schönheiten der alten irischen Erzählkunst. An diesem Urteil könnte auch wenig ändern die Tatsache, daß die wahren Liebenden unverbrüchlich an der sittlichen Ordnung festhalten, trotz aller Versuchungen und trotz aller Scheingründe, die sie für sich anführen könnten, also eine Grenze, die bei den meisten stofflich ähnlichen Romanen nicht vorhanden ist. Doch wird diese Erzählung auf eine wesentlich höhere Stufe hinaufgehoben durch die symbolische Bedeutung der Vorgänge: Es ist das jungfräuliche Irland selbst, das geknechtet wird durch fremde Gewalt und die eigenen ungetreuen Söhne und das schließlich erlöst wird, nicht durch Aufstand und Revolution, sondern durch das Recht, die Rechtlichkeit und die geduldige und tapfere Liebe seiner besten Söhne. H. Becher SJ

Andersch, Alfred: Sansibar oder der letzte Grund. Roman. (212 S.) Olten 1957, O. Walter. Ln. DM 13,50.
Das große Erlebnis des Verfassers ist das der Flucht aus der Gefangenschaft und aus dem Bereich der Gewalt in die Freiheit. Was in den „Kirschen der Freiheit" in unbefriedigender Weise (vgl. diese Zschr. 153 [1953] 149) dargestellt wurde, wird hier wiederholt. Diesmal geschieht es in meisterhafter Form, was die Sprache, die Komposition, weniger was die Kunst der Charakterisierung der Personen angeht. Ein Fischer eines kleinen Ostseehafens wird gezwungen und erklärt sich auch bereit, ein Kunstwerk, das den Machthabern als „entartet" erscheint, weil es wahre Menschlichkeit verkörpert, und eine Jüdin zu retten. Ein Kommunist ist es, der den Fischer Knudsen bewegt, die Gefahr zu bestehen, und verzichtet zu Gunsten der andern auf seine eigene Rettung. Eine so edle und geformte Sprache, wie sie Andersch schreibt, ist heute selten; merkwürdig ist nur, daß er nicht spürt, wie einzelne niedrige Worte und Redewendungen sozusagen wie Schläge ins Gesicht wirken. H. Becher SJ

Behr, Hermann: Der Wolf von Laekvere. Ein Deutscher als Partisan in den estnischen Wäldern. (296 S.) München 1958, Ehrenwirth. Ln. DM 14,80.
Die Erzählungen eines Kriegsgefangenen werden durch den Verfasser in eine dichterische Form gebracht. Das Bergende und auch das Unheimliche der Natur, die Biederkeit und die Hilfsbereitschaft des estnischen Volkes, die Niedertracht der Verräter, der Haß und die Unmenschlichkeit der Bolschewisten, der Heldenmut und die Todesbereitschaft der Verteidiger der völkischen Freiheit sind die Umwelt weniger Deutscher, die versuchen, der Gefangenschaft zu entfliehen und die Heimat zu gewinnen, die aber aus Dankbarkeit dann ihren Gastfreunden helfen, um schließlich wie sie dem übermächtigen und rücksichtslosen Gegner zum Opfer zu fallen. Der Held der Geschichte ist zwar kein Wolf, höchstens in dem Sinn, daß er gezwungen wird, wie ein wildes Tier zu leben und sich zu verteidigen, sondern ein mutiger, wenn auch oft leichtsinniger Mensch, der über augenblicklichen Stimmungen sein Ziel aus den Augen verliert und in neue Not verstrikt wird. Vom Alten Testament sollte man nicht als von Legenden und Wundergeschichten sprechen (229). H. Becher SJ

Lenz, Siegfried: Jäger des Spotts. Geschichten aus dieser Zeit. (214 Seiten) Hamburg 1958, Hoffmann und Campe. DM 13,80.
Diese klaren und einsträngigen Geschichten erinnern sehr an Hemingways „Der alte Mann und das Meer". Die Titelgeschichte hat sogar denselben Stoff. Das Wollen der Menschen stößt sich wund an dem Lauf der Dinge. Man kann ihn auch Schicksal nennen. Inmitten einer weichen, psychologisch auflösenden Literatur sind die auch sprachlich durch und durch geformten Erzählungen ein Labsal für den, dem eine im Alltag des Lebens sich bewährende Männlichkeit noch etwas bedeutet. H. Becher SJ

Undset, Sigrid: Glückliche Zeiten. Erzählung. (219 Seiten) Bonn 1957, Buchgemeinde.
Die Dichterin erzählt ihr und ihrer Kinder Leben, die Feier des Weihnachtsfestes, des Frühlingsfestes und der Sommerferien im Gebirge. Es ist Gelegenheit, das Volksleben ihres Landes zu schildern, Gelegenheit auch, ihre ganze dichterische Wärme zu offenbaren. H. Becher SJ

Pearce, A. Philippa: Die Fährte des Herrn Labardan. Die Geschichte einer merkwürdigen Schatzsuche. (264 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 8,80.
Die Beobachtungs- und Abenteuerfreude zweier Jungen führt zu einer Reihe von Erlebnissen, bei denen die kriminalistischen Mittel nur maßvoll verwandt werden, so daß doch das Menschliche aller beteiligten Personen mehr im Mittelpunkt steht als die Schatzsuche selbst. H. Becher SJ

Leeman, Cor Ria: Neeltje. Eine Kindheit. Mit Zeichnungen von Tonet Timmermans. (203 S.) Bonn 1957, Buchgemeinde.
Die Geschichte ist die Fortsetzung von „Der Schwanz des Teufels" (diese Zschr. 156 [1955] 319f.) und berichtet von den weiteren Erlebnissen des kleinen Jungen, der in die Schule kommt, Meßdiener wird und dabei seine fromme und anschauliche Phantasie entwickelt. Ein köstliches Kinderbuch. H. Becher SJ

Dr. Schiwago — der Lebendige[1]

GALINA BERKENKOPF

Die Verleihung des Nobelpreises an Boris Pasternak und die dadurch ausgelöste Diffamierung des Dichters in seinem Land ist in Deutschland vorwiegend als politische Sensation aufgefaßt worden. Sie hat einige zusätzliche — und unverbindliche — Wiederholungen der Worte „dichterische Freiheit" und „Demokratie" hervorgerufen und den Zitatenschatz der antikommunistischen Propaganda um einige Sätze bereichert. Indes sind das Erscheinen des Buches und die darin enthaltene Aussage des Dichters etwas viel Bedeutenderes und u. E. Einmaliges, bisher nicht Dagewesenes; sie sind keine Sensation, sie sind ein Ereignis.

Nichts Erstmaliges ist allerdings das Erscheinen im Ausland: viele Werke bedeutender Russen wurden in früheren Zeiten zuerst im Ausland veröffentlicht, lange bevor sie in Rußland selbst gedruckt werden durften. Man braucht nur auf die revolutionären Ahnen des Bolschewismus und auf Lenin selbst hinzuweisen, aber auch auf Tschadajew, Chomjakow und Solowjew.

Vielmehr muß man, um die Behauptung von der Einmaligkeit des Ereignisses zu erhärten, zwei Tatsachen möglichst klar in den Blick bekommen: die konkrete Situation des Dichters und die in seinem Werk enthaltene Aussage.

* * *

Boris Leonidowitsch Pasternak (geb. am 11. 2. 1890) ist kein Novum in der russischen Literatur. Der bekannte Literarhistoriker Gleb Struve, dessen grundlegendes Werk vor einiger Zeit in deutscher Übertragung erschienen ist („Geschichte der Sowjetliteratur", München 1957 — die ursprüngliche englische Fassung wurde bereits vorher ins Französische und ins Chinesische übersetzt), nennt Pasternak den „zweifellos bedeutendsten unter den lebenden sowjetischen Dichtern" (a. a. O. 212). Dieses Urteil aus dem Mund eines der besten Kenner der neueren russischen Literatur wurde lange vor dem Bekanntwerden des Romans ausgesprochen.

Wie viele der bedeutenden russischen Schriftsteller und Dichter ist Pasternak zum Repräsentanten russischer Kultur geworden, ohne dem Volksstamm der Großrussen anzugehören. (Die erstaunlich lange Reihe der großen Russen, deren Ahnen anderen Völkern angehörten, beginnt schon bei Puschkin, der mütterlicherseits vom „Mohren Peters des Großen", Hannibal, abstammt und setzt sich über Lermontow — schottische Ahnen, Dostojewski — polni-

[1] Der Name Schiwago gehört dem Stammwort schivoj, der Lebendige, an.

sche Vorfahren, Gogol — Ukrainer, Herzen — Halbdeutscher, Blok, dessen Vater Pole war, bis zu dem unter uns weilenden russischen Philosophen Fedor Stepun fort.) Es wäre möglich, daß die fruchtbare Spannung und die Vollendung der Form auf dieser Grundlage in besonderem Maß zum Ausdruck gelangen. Pasternaks Vater, Leonid Ossipowitsch Pasternak (1862 bis 1945), war ein bekannter russischer Maler jüdischer Abstammung, der im Hause Lev Tolstois verkehrt und mehrere von dessen Büchern illustriert hatte. Auch Rilke wurde bei seinem Aufenthalt in Moskau von Leonid Pasternak gemalt und nahm später Anteil an den literarischen Anfängen des Sohnes. Der Vater ist nach zweimaliger Emigration, 1921 aus Rußland und 1933 aus Deutschland, in England gestorben. Die Mutter des Dichters, Rosalija Ossipowna, geb. Kaufman — auch keine Russin — war ausgebildete Pianistin, und er selbst studierte anfänglich Musik. Der berühmte russische Komponist Skrjabin, der zu den Freunden des Hauses gehörte, erkannte bei dem jungen Menschen nicht nur musikalische Begabung, sondern auch „etwas ungleich Größeres, die Fähigkeit, in der Musik mitzureden" (siehe B. Pasternak, Geleitbrief, Köln und Berlin 1958, Kiepenheuer, 22). „Ich liebte die Musik über alles in der Welt, und Skrjabin am meisten", schreibt Pasternak in seiner autobiographischen Skizze (a.a.O. 19). Doch widmete er sich bald, wohl an seiner Eignung zum Komponisten zweifelnd, dem Studium der Philosophie an der Moskauer Universität, wo ihm auch die Namen der zeitgenössischen Philosophen, wie Bergson, Cohen, Husserl bekannt wurden.

Mit 22 Jahren reiste er nach Deutschland (für 200 Rubel, die seine Mutter mit Klavierunterricht verdient hatte und die auch für eine Italienfahrt reichen sollten!), um bei Cohen in Marburg zu studieren. Dort arbeitete er in den Seminaren von Cohen und Hartmann mit, vornehmlich über Kant und Leibniz. Er muß damals seine philosophische Begabung bewiesen haben; denn Cohen riet ihm, Philosophie als Beruf zu wählen. Jedoch bewirkte die innere Erschütterung einer unerwiderten Jugendliebe eine plötzliche „Entladung" in einer Überfülle von Versen und damit eine nochmalige Wendung — von der Philosophie zur Dichtung. Kurz vor Beginn des ersten Weltkrieges kehrte er nach Moskau zurück und veröffentlichte bereits mit vierundzwanzig Jahren den ersten Gedichtband mit dem bizarren Titel „Der Zwilling in der Wolke". In seinen dichterischen Anfängen stand Pasternak, außer dem seine und die nachfolgende Generation selbstverständlich beherrschenden Einfluß von A. Blok, der futuristischen Strömung nahe, deren bekanntester Vertreter Majakowski wurde (der sich 1930 in Rußland erschossen hat). Bis zu den dreißiger Jahren, als allmählich die große Uniformierung der Kunst in Sowjetrußland einsetzte, veröffentlichte er mehrere Gedicht- und Prosawerke (deren Auswahl leider nur in englischer Sprache vorliegt). In den letzten zwei Jahrzehnten hat der Dichter fast nur Übersetzungen veröffentlicht; darunter sind aber so gewaltige Leistungen, wie die Übersetzung des Faust sowie einiger der wichtigsten Shakespeare-Dramen. Ferner verfaßte er Übersetzungen aus der Dichtung der Völker der Sowjet-

union, vor allem der Georgier. Nur wenige seiner eigenen Gedichte sind in den Jahren 1954 und 1956 in den sowjetrussischen Zeitschriften erschienen, wurden aber von der offiziellen Kritik durchweg mit Mißbilligung aufgenommen.

Ungeachtet dieser ständigen Alarmbereitschaft der wachsamen Obrigkeit und des Fehlens an jeglichem offiziellen Widerhall in der Öffentlichkeit seines Landes schrieb er acht Jahre lang an dem uns jetzt geschenkten Werk. Es ist sicher, daß Pasternak keinesfalls die dramatische Art seines Abdrucks vorausgesehen oder gewollt, sondern aufrichtig gehofft hatte, daß es, ebenso wie das dichterisch viel schwächere, aber ebenfalls durchaus kritisch eingestellte Werk Ehrenburgs „Wenn das Eis bricht", in seinem eigenen Land erscheinen würde. Den Beweis hierfür liefert u. a. die sowjetische Öffentlichkeit selbst mit dem Abdruck der seiner Zeit erfolgten Absage der Zeitschrift „Nowyj Mir" (siehe Literaturnaja Gaseta v. 25. 10. 1958). Die darin angeführten Zitate lassen auf die Vollständigkeit des ihr vom Autor vorgelegten Textes schließen. Keinesfalls ist es also die Absicht des Dichters gewesen, „sein Land in den Augen des Westens bloßzustellen", wie es ihm jetzt vorgeworfen wird. Die offizielle Reaktion auf die nach glaubwürdiger und inzwischen von kompetenter Seite bestätigten Aussage des Dichters von ihm ungewollte Veröffentlichung im Westen war zunächst das Totschweigen. Erst die Verleihung des Nobelpreises entfesselte die Meute. (Die nachfolgenden Zitate werden den Terminus für diese eines großen Landes völlig unwürdige „Kritik" durchaus rechtfertigen.)

In mehreren Ausgaben der Sowjetpresse wurde Boris Pasternak öffentlich angeprangert; der sowjetische Schriftstellerverband schloß ihn aus seinen Reihen aus und beantragte seine Ausweisung aus der UdSSR. Sein weiteres Schicksal bleibt dem Ermessen der sowjetischen Machthaber anheimgestellt. Um aber den Leser mit der Aufnahme der Verleihung der höchsten Auszeichnung, die die Weltöffentlichkeit zu vergeben hat, im Lande des Ausgezeichneten selbst bekannt zu machen, sei hier eine ganz kleine Blütenlese angeführt. (Die folgenden Zitate sind einer einzigen Nummer der Literaturnaja Gaseta v. 1. 11. 1958 entnommen):

Die Vollversammlung der Moskauer Schriftsteller: „... aber damit war das moralisch-politische Absinken des Verleumders noch nicht vollendet ... als für das schmutzige Pamphlet ‚Dr. Schiwago' der Nobelpreis gewährt wurde ... hat B. Pasternak ein Dankestelegramm für dieses hingeworfene Almosen der Feinde geschickt, hat die Hand nach den dreißig Silberlingen ausgestreckt ... Die Versammlung wendet sich an die Regierung mit der Bitte, dem Verräter B. Pasternak die sowjetische Bürgerschaft abzuerkennen. Kein ehrlicher Mensch, kein Schriftsteller, keiner, dem die Ideale des Fortschritts und des Friedens teuer sind, wird ihm je die Hand geben, einem Mann, der sein Vaterland und sein Volk verraten hat!"

Eugen Kapp, Volksschauspieler der UdSSR, Tallinn: „Mit Zorn und Empörung erfuhr ich die verbrecherische Tat von B. Pasternak, der sein schnödes Pamphlet ins Ausland verkauft hat ..."

Wassiljew, Arbeiter, Stalingrad: „... Pasternak ist kein Schriftsteller, sondern ein Weißgardist ... Was ist denn das für ein Sturm in der Pfütze bei Pasternak? Wie bei einem Frosch im Sumpf ... Der Frosch mag unzufrieden sein und quakt. Ich aber habe als Bauarbeiter keine Zeit, darauf zu hören. Wir haben was anderes zu tun. Nein, ich habe Pasternak nie gelesen. Aber ich weiß: ohne Frösche geht es der Literatur besser ..."

A. Dubinskij, Ingenieur, Kiew: „... Was den frischgebackenen Laureat Pasternak be-

trifft, der seine Ehre und sein Gewissen besudelt hat, so werden ihn die Sowjetmenschen mit Verachtung denjenigen zuzählen, die sich billig verkaufen ... Sein Platz ist — wegen Untauglichkeit — auf dem Müllhaufen!"
Mamontow, Arbeiter, Moskau: „... Pasternak ist jetzt weithin als ein Judas bekannt geworden. Laßt diesen Verräter aus Wut von Galle überfließen, laßt die Herren Kapitalisten aus dieser Pfütze schlecken ..."

Man staunt über die bilderreiche Lösung dieser „echt volksdemokratischen" Aufgabe: etwas verdammen zu müssen, was man nicht kennen darf! Es ist wichtig, diese wenigen Beispiele aus dem Wutgeheul der „Neuen Klasse" auf sich wirken zu lassen. Aber es ist auch wichtig, darauf hinzuweisen, daß unter dem Anathem des Schriftstellerverbandes einige Namen — und zwar der bedeutendsten und größten sowjetischen Schriftsteller — fehlen. Dieses Schweigen bedeutet sehr viel mehr als das oben zitierte Empörungsgeschrei. In diesem Zusammenhang lohnt es sich auch, auf die vorhin erwähnte Besprechung des Romans durch die Zeitschrift „Nowyj Mir" hinzuweisen (Literaturnaja Gaseta v. 25. 10. 1958), weil sie die einzige Quelle ist, die man als eine Kritik des Werkes innerhalb der Sowjetunion bezeichnen kann. Es wird dort ausdrücklich gesagt, daß nicht die literarische Qualität des Buches, sondern sein Ideengehalt abzulehnen sei. Im Grund gipfelt die Ablehnung im Begriff der Person. Während der Held des Romans, ein Arzt, wortlos seine Pflicht erfüllt und den Nächsten hilft, wobei diese Nächsten zuerst die ihm anvertraute Familie, dann die Kranken und Verwundeten sind, wird ihm vorgeworfen, er solle sich um die Menschheit kümmern, nicht um sich und seine Familie; während er einem Werk lebt, das aus der Erfahrung des Leides und des Todes, des Kosmischen und des Transzendenten immer neue, spontan und freudig aufgenommene Impulse zum Schöpferischen empfängt, wird ihm zum Vorwurf gemacht, er solle sich für Ideen entscheiden und diesen Ideen leben. Außerdem wird der Dichter der Kritik am Volk, einer negativen Einstellung zu diesem und zu dessen Taten beschuldigt. — Im wesentlichen hat der Dichter diese Auseinandersetzung bereits selbst in seinem Werk vorweggenommen; denn gerade in der Gegenüberstellung des Lebens und der „Ideen", des Menschen und „der Menschheit", besteht eine der vielen Spannungen des Romans. Aber es besitzt deren mehr. — Auch ist die Kritik gar nicht der wichtigste Blickpunkt des Buches, und wir tun ihm fast genau so unrecht wie seine Kritiker aus „Nowyj Mir", wenn wir es vornehmlich als Kritik am Bolschewismus sehen. Seine Bedeutung ist sehr viel größer; sie liegt im Konstruktiven, nicht in der Kritik, und ist überhaupt nicht auf dem Gebiet der Publizistik zu suchen.

* * *

An einem der wenigen Tage nach der Verleihung des Nobelpreises, an denen die westlichen Journalisten den Dichter sprechen konnten, sagte er selbst, er habe mit dem Werk eine bleibende Leistung schaffen und ein Zeugnis ablegen wollen. So täten wir gut, bei unserer Betrachtung des Romans von seinen Worten auszugehen.

Mit seinem Roman hat Boris Pasternak in der Tat eine bleibende Leistung

geschaffen. Allein die dichterischen Qualitäten des Werkes (dessen deutsche Übersetzung leider noch einige Wünsche offen läßt und vor allem die große Schönheit der Gedichte im Schlußteil kaum spürbar macht) sichern ihm einen der wichtigsten Plätze in der russischen Literatur dieses Jahrhunderts. Die Sprache knistert förmlich von blitzartigen Entladungen neuer, unerhörter Bilder; Schilderungen des Sommergewitters, des Schneesturmes, der Sommernacht, des verschneiten Waldes stehen — in der Sprache unserer Zeit — denen von Puschkin und Gogol nicht wesentlich nach. Sie gehören zu den größten literarischen Schönheiten des Werkes. Die Komposition ist bei aller epischen Weite von großer dramatischer Spannung: geheime Verbindungsfäden, sinnbildliche Entsprechungen führen immer wieder an die Hauptgestalten heran und lassen keine unverbindliche Genre- und Detailmalerei aufkommen. Auch dort, wo die Hauptpersonen eine Zeitlang vom aufgewühlten Meer des Bürgerkrieges, der Partisanenarmee, verdeckt und überspült werden, bleiben die Eindringlichkeit, die metaphysische Erfülltheit, die Echtheit und Einmaligkeit der Dialoge, der Humor — so in den wunderbaren Kapiteln aus dem zehnten Teil: „Auf der großen Straße", „Der Heerbann des Waldes", „Die verzuckerte Eberesche"[2].

Die selten nachlassende Spannung des Werkes hat aber noch eine tiefere Ursache: es ist die im zeitgenössischen Schrifttum kaum in einem solchen Maß anzutreffende Menschlichkeit, die Liebe, Tod und Schuld weder intellektualistisch und mit Hilfe der Psychoanalyse, noch rein sensualistisch und punktuell schildert — auch wenn überall geheime Zeichen, Sinnbilder, Entsprechungen aufleuchten. Das Buch hat etwas von einem machtvollen Strom, der eine warme und ruhende Mitte besitzt, ein Aufatmen im Transzendenten.

Doch ist die große dichterische Leistung, die mit allen Mitteln einer reifen, vom frühen Manierismus des Dichters befreiten Kunst vollbracht wurde, nur eine — für den westlichen Leser nicht die wichtigste — Seite des Ereignisses. Die zweite Seite ist das vom Dichter damit abgelegte Zeugnis. Dieses Zeugnis hat drei Aspekte, die wie drei Schichten vom Äußeren ins Innere hineindringen.

Die äußerste Schicht gehört noch nicht dem eigentlichen Zeugnis an; denn sie ist ungewollt und ergibt sich aus dem Zusammenprall des Werkes mit der Gesellschaft, in deren Mitte der Dichter lebt. Sie ist aber nicht minder eindrucksvoll als das eigentliche Zeugnis des Dichters. Die grob schimpfende Verleumdungskampagne, die der Erfolg des Werkes entfesselt hat, zeigt die fürchterliche Unduldsamkeit des „freiesten und fortschrittlichsten" Sowjetstaates einmal wieder in einer so prägnanten und ergreifenden Weise, daß ein Mangel an Anteilnahme am Schicksal des Dichters, die ja jedes Zeugnis erheischt, als schuldhaft erscheinen muß.

Aber sein Zeugnis hat zwei weitere, von ihm gewollte, mehr noch — von

[2] Die Kapitelüberschriften und die nachfolgenden Zitate sind hier aus der russischen Ausgabe des Romans, Mailand 1958, übersetzt, wobei auf eine möglichst große Texttreue, nicht auf die Eindeutschung, Wert gelegt wurde. Die Seitenzahlen sind jedoch der deutschen bei S. Fischer Frankfurt erschienenen Ausgabe entnommen.

ihm gewagte Aspekte, gewagt auch in einem tieferen Sinn. Das Wagnis eines Zeugnisses besteht ja nicht nur im Ablegen vor der Öffentlichkeit, obwohl auch dieses in der konkreten Situation des Dichters durchaus der tieferen Bedeutung des Zeugnisses, d. h. dem Martyrium entspricht. Ein Zeugnis im vollen Sinn des Wortes wird darüber hinaus vor einer Instanz abgelegt, die höher ist als die menschliche Gesellschaft, deren Funktion die Öffentlichkeit ist, nämlich vor der Wahrheit — mag diese als allgemeine Forderung oder als personale Wahrheit aufgefaßt werden. Einem solchen Zeugnis gehören die beiden im folgenden zu betrachtenden Aussagen des Dichters an.

Die erste ist seine Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Ereignis, das das eigentliche Thema des Werkes ist — der bolschewistischen Revolution. Denn sie ist das Thema dieser Fuge, mögen auch das Leben und die Liebe der Hauptgestalt einen noch so eindrucksvollen Kontrapunkt bilden und mit noch so viel Zartheit, Schönheit und Eindringlichkeit erklingen. Dieser Aspekt des Zeugnisses ist außerordentlich wichtig — wird es doch nach der reichen Erfahrung eines langen, durch große Gaben des Geistes und des Herzens in besonderem Maß aufnahmefähigen Lebens abgelegt. Als allgemeine Einleitung scheint mir hier ein kleiner Satz wichtig: „Und Rußland war [vor der Revolution] auch ein junges Mädchen gewesen . . .“ (371). Damit ist wohl das Unberührte, das Geborgensein in den alten Ordnungen zum Ausdruck gebracht. Die Revolution kam aber nicht von ungefähr oder durch fremde, böse Gewalt. Nein, sie „entriß sich ungewollt, wie ein allzulange zurückgedrängter Seufzer“ (173). „Das Mütterchen Rußland ist von der Stelle gerückt, es mag nicht mehr stehenbleiben, es schreitet und kann sich nicht genug tun damit, es redet und kann nicht aufhören. Und es reden nicht nur die Menschen allein. Bäume und Sterne sind zusammengekommen und reden miteinander, es philosophieren die Blumen der Nacht, und steinerne Häuser halten Versammlungen. Etwas aus dem Evangelium ist daran, nicht wahr? Wie zu den Zeiten der Apostel“ (173). Unwillkürlich denkt man an „die Zwölf“ von Blok, mit dem der Revolution voranschreitenden Christus, nur ist das Bild bei Pasternak viel behutsamer, echter, hat gar nichts Theatralisches. Pasternak versteht es, die Hilflosigkeit, das Ausgeliefertsein der Gegner und Opfer der Revolution, wie des mit wenigen Strichen gezeichneten letzten Zaren oder des harmlosen jungen Kommissars Hinz, mit derselben Menschlichkeit und Unvoreingenommenheit zu zeigen wie das Schicksal eines ihrer Henker, Antipow-Strelnikow. Man müßte auf Dostojewski zurückgehen, um bei aller Unerbittlichkeit im Aufzeigen der im Gewissen und im Transzendenten liegenden Gegensätze eine solche Wärme, ein solches Aufspüren einzelner versöhnender Züge auch bei der Schilderung der Gestalten wie des vertierten Pamphil Palych oder des Partisanenhäuptlings Liverij zu finden. Sein Zeugnis, soweit es das große Thema des Werkes negativ darstellt, ist nie gegen den Menschen gerichtet — er hat keine einzige Gestalt des „Sowjetmenschen“ so negativ gezeichnet, wie etwa Ehrenburg in seinem „glimpflich abgelaufenen“ Tauwetter getan hat.

Pasternaks Einwände richten sich kaum gegen die Menschen, nur gegen die Lehre. Da gerade diese Seiten des Buches bisher am meisten zitiert worden sind, können wir sie hier ziemlich kurz und kommentarlos fassen — die Auszüge sagen selbst genug: „Der Marxismus kann sich zu wenig beherrschen, um eine Wissenschaft zu sein. Die Wissenschaften sind ausgewogen. Marxismus und Objektivität? Ich kenne keine Strömung, die so in sich versponnen und von den Tatsachen so weit entfernt ist wie der Marxismus. Ein jeder trägt sonst Sorge darum, sich selbst durch Erfahrung zu berichtigen, die Männer an der Macht aber wenden sich mit aller Gewalt von der Wahrheit ab, um der Fabel von der eigenen Unfehlbarkeit willen. Die Politik sagt mir nichts. Ich mag keine Menschen, denen die Wahrheit gleichgültig ist" (310). „Die eigenmächtigen Gewalthaber der Revolution sind fürchterlich — nicht als Bösewichter, sondern als Mechanismen ohne Steuerung, als entgleiste Maschinen" (355). „Erstens begeistern mich die Ideen der allgemeinen Vollkommenheit nicht, so wie man sie seit dem Oktober versteht. Zweitens ist das alles noch lange nicht durchgeführt, und allein für das Gerede darüber hat man mit solchen Strömen von Blut bezahlt, daß der Zweck wohl die Mittel nicht rechtfertigt. Drittens, und das ist das Wichtigste, wenn ich von der Umformung des Lebens höre, verliere ich die Fassung und verzweifle. — Die Umformung des Lebens! So können nur Menschen sprechen, die vielleicht auch mit vielen Wassern gewaschen sind, die aber nie das Leben erkannt, nie seinen Geist, seine Seele gespürt haben. Für sie ist die Existenz ein Haufen Rohmaterial, der nicht durch ihre Berührung veredelt ist, der ihre Bearbeitung braucht. Das Leben ist aber nie Material, nie Materie. Es ist selbst, wenn Sie wissen wollen, ein sich ständig erneuerndes, sich ständig umarbeitendes Prinzip, es formt und wandelt sich ewig selbst um, es steht selbst himmelhoch über unseren bornierten Theorien" (403). „Die Verherrlichung des Menschen über die übrige Natur hinaus, das modische Getue um ihn und die Menschenanbetung hatten für sie [den Helden und seine Gefährtin] nichts Anziehendes. Die Grundsätze einer falschen Gesellschaftlichkeit, die zur Politik umgeformt wurde, schienen ihnen ein jämmerliches Heimgewerbeerzeugnis zu sein und blieben ihnen unverständlich" (594). „Ich bin jetzt überzeugt, daß er [der Krieg] schuld an allem war, an allem späteren, unsere Generation bis jetzt treffenden Unglück. Ich erinnere mich gut an die Kindheit. Ich habe noch die Zeit erlebt, als die Begriffe des friedlichen vergangenen Jahrhunderts in Kraft waren. Es war üblich, der Stimme der Vernunft zu trauen. Das, was das Gewissen sagte, galt als natürlich und notwendig. Der Tod eines Menschen durch die Hand eines andern war eine Seltenheit, ein außerordentliches Ereignis... Und plötzlich dieser Sprung aus einem friedlichen, unschuldigen Maßhalten in Blut und Schreien hinein, ein Massenwahn in der Vertierung des täglichen und stündlichen, vom Gesetz sanktionierten und gepriesenen Totschlages. — Sicher rächt sich so etwas immer... — Damals trat die Lüge auf in den russischen Landen. Das größte Unglück, die Wurzel des kommenden Bösen war

der Verlust des Glaubens an den Wert der eigenen Meinung. Man bildete sich ein, daß die Zeit vorbei war, in der man den Eingebungen des Gespürs für das Sittliche folgte, daß man jetzt in der allgemeinen Tonart singen und von fremden, allen aufgezwungenen Vorstellungen leben müsse. So begann die Herrschaft der Phrase, zunächst der monarchistischen, danach — der revolutionären" (481).

Vielleicht sieht man diesen gerade als typisch ausgewählten Zitaten an, wie sehr die Kritik des Dichters an der Revolution jeder Bosheit und „Verleumdung" ermangelt, wie sehr es ihm darum geht, hinter die Oberfläche der Erscheinungen zu schauen, die geschichtlichen und menschlichen Wurzeln der von ihm unerschrocken ausgesprochenen negativen Seiten der Revolution aufzudecken. Die seelische Reinheit oder harmlose Jugendlichkeit der wenigen von ihm dargestellten Berufsrevolutionäre oder deren unverdient schweres Schicksal in der Zarenzeit, die erschreckende, gewaltige Schönheit und Lebensechtheit der blutigsten Bürgerkriegszenen in seinem Roman müßten jeden, dem nicht die böswillige Borniertheit und das maßlose Eigenlob der offiziellen sowjetischen Presse eigen sind, von der tiefen Menschlichkeit, Unbestechlichkeit und Unvoreingenommenheit des Dichters überzeugen. Dieser zweite Aspekt seines Zeugnisses — die Ursprünge und die Folgen seines großen Themas, der Revolution, darzulegen — ist eine bedeutende Leistung des Dichters, und zwar die Leistung eines Epikers, dessen Aufgabe darin mit der Aufgabe des Historikers zusammenfällt und, im Falle des Gelingens, von den beiden mit denselben Mitteln bewältigt werden muß: durch die Intuition, das schöpferische Rekonstruieren der Vergangenheit und durch deren Sinngebung.

Das Zeugnis Pasternaks hat aber noch einen dritten Aspekt. Dieser ist die unmittelbare, persönliche Aussage des Dichters, insoweit also mehr subjektiver Natur, besitzt aber trotzdem eine objektive Verbindlichkeit und dürfte sich vielleicht für uns auf die Dauer als der wichtigste erweisen. Wir sprachen bereits eingangs von der metaphysischen Erfülltheit des Werkes. Es wird nun Zeit, etwas Genaueres darüber zu sagen.

Wir lassen zu Beginn wiederum einige Texte folgen. „Von welchen Völkern kann denn im christlichen Zeitalter die Rede sein? Das sind ja nicht Völker schlechthin, sondern bekehrte, verwandelte Völker, und es geht alles gerade um diese Verwandlung, nicht um die Treue zu den alten Grundlagen. Denken wir an das Evangelium... Es schlug vor: wollt ihr auf eine neue Weise existieren wie nie zuvor, wollt ihr die Seligkeit des Geistes? Und alle nahmen den Vorschlag an und werden Jahrtausende lang davon in Atem gehalten. — Als es sagte, im Reich Gottes gebe es weder Hellenen noch Juden, wollte es denn nur damit aussprechen, daß vor Gott alle gleich seien? Nein, dazu brauchte man es nicht, das wußten schon vor ihm die griechischen Philosophen, die römischen Morallehrer, die Propheten des Alten Bundes. Aber es sagte: in jener, vom Herzen erdachten neuen Weise des Exi-

stierens und neuen Art des Zueinanderseins, die man das Reich Gottes nennt, gibt es keine Völker, es gibt Personen. — Du sagtest eben, eine Tatsache sei sinnlos, wenn man nicht den Sinn hineinbringt. Das Christentum, das Mysterium der Person, ist gerade dasjenige, das man in die Tatsache hineinbringen muß, damit sie für den Menschen von Bedeutung wird. Und wir sprachen von den Mittelmäßigen, die dem Leben und der Welt als Ganzem nichts zu sagen haben, von den zweitrangigen Kräften, die aus der Enge Nutzen ziehen, daraus, daß die ganze Zeit die Rede von irgendeinem Volk sei, vorzüglich von einem kleinen Volk, daß dieses leide, daß man darüber schwafeln und reden und an dem Mitleid verdienen kann. Das Judentum ist ganz und ungeteilt ein Opfer dieser elementaren Gewalt... Wie konnte das geschehen? Dieses Fest, diese Errettung aus dem Teufelswerk des Durchschnittlichen, dieser Flug hoch über die geistige Armseligkeit des Alltags hinaus, alles das wurde auf ihrer Erde geboren, hat ihre Sprache gesprochen und ihrem Stamme angehört. Und sie haben es gesehen und gehört und nicht danach gegriffen? Wie konnten sie eine Seele von dieser verzehrenden Schönheit und Kraft aus ihrer Mitte wegziehen lassen, wie konnten sie denken, daß sie neben deren Triumph und Herrschaft als eine leere Hülle dieses Wunders bleiben werden, die es einmal abgeworfen hat" (147). „Ich würde sagen, daß der Mensch aus zwei Teilen besteht. Aus Gott und aus dem Werk. Die Entwicklung des menschlichen Geistes zerfällt in einzelne Taten von ungeheurer Dauer. Sie wurden von Generationen verwirklicht und folgten einander. So eine Tat war Ägypten, so Griechenland, so eine Tat war die biblische Gotteserkenntnis der Propheten. Die zeitlich letzte dieser Taten, die noch durch nichts ersetzt worden ist, die durch die ganze Inspiration der Gegenwart vollbracht wird — ist das Christentum" (490). „Etwas hat sich verschoben in der Welt. Zu Ende ist es mit Rom, mit der Macht der Quantität, mit der durch die Waffen erzwungenen Pflicht, als Gesamtkopfzahl, als Gesamtbevölkerung zu leben. Führer und Völker gehören der Vergangenheit an. — Die Person, die Predigt der Freiheit haben sie abgelöst. Ein einzelnes Menschenleben ist zu einer Erzählung Gottes geworden, es hat durch seinen Inhalt den Raum des Weltalls erfüllt. Wie es in einem Hymnus am Verkündigungsfest heißt: Adam wollte Gott werden und hat gefehlt, er ist es nicht geworden, jetzt aber wird Gott Mensch, um Adam Gott werden zu lassen („zum Menschen wird Gott, um aus Adam Gott zu schaffen")... In der Sorge um die Werktätigen, um Mutterschutz, um Kampf gegen die Profitherrschaft ist unsere Revolutionszeit etwas nie Dagewesenes, Unvergeßliches, mit lange, ewig bleibenden Errungenschaften. Was aber die Erkenntnis des Lebens, die Philosophie des Glücks angeht, die jetzt gelehrt wird, so möchte man einfach nicht glauben, daß es ernst gemeint ist, so ein lächerliches Überbleibsel des Vergangenen ist sie. Diese Deklamationen über Führer und Völker könnten uns zu den alttestamentlichen Zeiten der viehweidenden Stämme und Patriarchen zurückführen, wenn sie die Kraft hät-

ten, das Leben rückwärts zu leiten und die Geschichte um Jahrtausende zurückzuwerfen. Zum Glück ist es unmöglich" (492).

Als letztes Kapitel des Buches, als „Gedichte des Doktor Schiwago", hat Pasternak fünfundzwanzig Gedichte veröffentlicht, die zu dem Schönsten in der russischen Dichtung unseres Jahrhunderts gehören. Und in diesen Gedichten, die durch ihre lyrische Substanz, das unmittelbare Strömen ihrer Musik die direkteste, durch keine epische Besinnung und Komposition geformte Aussage des Dichters darstellen, bekommen wir den letzten, persönlichen Aspekt des Zeugnisses am klarsten in den Blick. Sie fangen mit dem Hamlet-Gedicht an, das die furchtbare Einsamkeit mitten unter den triumphierenden Pharisäern schildert:

„... Im fernen Widerhall
Fange ich auf das Geschehen meiner Lebenszeit.
Die Finsternis der Nacht umstellt mich
Mit Tausenden auf mich gerichteten Theatergläsern.
Wenn möglich, Abba Vater,
Laß diesen Kelch an mir vorübergehen...
Aber die Handlung ist durchdacht
Und unentrinnbar das Ende des Weges.
Ich bin allein, alles versinkt im Pharisäertum..." (617).

Das Kapitel endet mit dem Gedicht Gethsemane. Aber dieses Ende, die letzten Zeilen des gesamten gewaltigen Werkes, spricht nicht mehr von der Person des Dichters, sondern von Christus. In einem wunderbaren, der russischen Landschaft entnommenen Bild heißt es dort:

„Ich steige ins Grab und am dritten Tage werde ich auferstehen.
Und wie die Flöße den Strom herunter,
Wie die Kähne eines Schleppzuges
Gleiten Jahrhunderte aus der Finsternis
Herauf vor mein Gericht" (648).

Diese tiefste Schicht des Zeugnisses spricht nicht mehr von der Revolution, sondern von der Person des Dichters selbst. Und gerade die persönliche Aussage ist das am meisten Überraschende am Werk, sie begründet dessen objektive Gültigkeit. Hört man auf diese vox humana im gewaltigen Orgelwerk des Romans, so vernimmt man etwas Einmaliges und zutiefst Beglückendes. Das Schlüsselwort dieser Stimme scheint uns die Freiheit zu sein. Damit ist sicher keine äußere Freiheit gemeint. Es ist zunächst die Spontaneität, Unvoreingenommenheit, Unmittelbarkeit und Frische des Schöpferischen. Es ist ferner eine demütige Freude am Sein, ein jubelndes Ja zur Schöpfung: „Alles umher gor, sproß und wuchs empor im zauberischen Hefeteig der Existenz. Das Entzücken über das Leben kam heran in einer breiten Woge, wie ein leiser Windhauch, ohne nach dem Wohin zu fragen, über das Land und über die Stadt, über Mauern und Zäune hinweg, durch Baumstamm und Menschenleib hindurch, alles auf seinem Wege in

Schauer hüllend" (167). Diese Freude ist nicht die selbstvergessene Hingabe an das All der Romantik; sie hat viel von der besonnenen, nüchternen Heiterkeit — einem der schönsten Vermächtnisse des östlichen Christentums an die große russische Dichtung. Und dieses Vermächtnis, das Christliche, wird uns vom Dichter in der Einmaligkeit der persönlichen Erfahrung, im Wissen um das Leid Christi und seiner Nachfolge bezeugt. In einem der Gedichte heißt es:

„Und unsere Abende sind Abschiedsfeiern,
Unsere Feste — Vermächtnisse,
Damit der geheime Strom des Leides
Die Kälte des Seins erwärme" (643).

Das vom Dichter ausgesagte Christliche bleibt nicht in der Unverbindlichkeit des Rein-Ästhetischen, wie es oft genug in der russischen Dichtung des zwanzigsten Jahrhunderts erschien. Unaufdringlich, aber unablässig spricht der Dichter vom Gewissen und von dem Guten und, was noch viel mehr ist — er stellt sie als die einzig wirkenden und wirklichen Triebfedern und Stützen der menschlichen Existenz und des menschlichen Zusammenlebens dar, deren Fehlen auch den Zerfall von beidem bedeutet. Über eine der Gestalten im Roman, den „kristallklaren" (um das übliche Prädikat des kommunistischen Jargons für Nachrufe auf Parteimitglieder zu gebrauchen) Revolutionär, Anführer grausamer Strafexpeditionen, der mit Selbstmord endet, heißt es: „Um das Gute zu tun, mangelte es seiner Prinzipientreue an der Prinzipienlosigkeit des Herzens, das keine Allgemeinheiten kennt, sondern nur die besonderen Fälle, und das darin groß ist, daß es Geringes tut" (299). Aber nicht nur ist Pasternaks christliche Erfahrung keineswegs vorwiegend dichterisch und ästhetisch — man könnte vielleicht behaupten, daß sie überhaupt nicht primär von der Liturgie oder sogar der russischen Kirche beeinflußt ist. Es mag in diesem Zusammenhang als ungewollte Enthüllung bezeichnend sein, daß innerhalb des ganzen weit gesteckten Rahmens des Romans, in den vielen dort geschilderten Ehen und Familien die Mutter als rechtes Leitbild, als ständige Nähe, Treue und Geborgenheit fehlt. Die Mütter des Buches werden sterbend, auf der Suche nach ihren Kindern, in der Trennung von diesen dargestellt. Das Werk beginnt mit der Szene auf dem Friedhof, als die Mutter des Helden beerdigt wird. Vielleicht tut sich das Fehlen der Kirche auf diese unbewußte Weise kund.

Wohl alle im Westen erschienenen Bücher schildern das christliche Leben in Rußland aus der Fülle des Brauchtums und der Liturgie heraus, seien es Erinnerungen der Emigranten oder Berichte der westlichen Forscher oder Reisenden. An den wenigen Stellen, die von sowjetischen Schriftstellern in irgendeiner Weise dem Christlichen gewidmet sind, handelt es sich gleichfalls immer nur um Hinweise auf die Liturgie und die Priester. Nur in diesem Werk eines in der Atmosphäre von Rilke und der Tolstoi-Anhänger, von Hartmann und Cohen großgewordenen, vom Symbolisten Blok und dem

Revolutionsdichter Majakowski tief beeinflußten, des feinsinnigsten und musikalischsten der in Sowjetrußland lebenden Dichter unseres Jahrhunderts hören wir ein christliches Zeugnis, das weder vom Ästhetischen noch von der Liturgie noch von wehmütigen Erinnerungen an die Tradition bestimmt, sondern — um diese so mißbrauchten Worte in ihrer wahren Würde zu gebrauchen — wahrhaft wesentlich und existentiell ist.

Vielleicht kündigt sich darin eine wichtige und notwendige Wandlung im russischen Christentum an. Es wäre die Wandlung einer das Unpersönliche und Objektive durch den Vorrang der Liturgie zu stark betonenden, auch in ihren messianischen Hoffnungen an das Volkstum gebundenen Frömmigkeit, deren säkularisierte Pseudomorphose ja auch im bolschewistischen Glauben an die Unfehlbarkeit des Kollektivs, an dessen Vorrang vor dem einzelnen weiterlebt. Im Gegensatz dazu betont die christliche Aussage des Romans den Vorrang der Person, die Sinngebung der Geschichte durch die Person, deren Bewußtwerden im Kommen Christi und in dessen Heilstaten gründet.

Die Neuheit, die Unmittelbarkeit eines frischen Triebes am alten Stamm der russischen Gläubigkeit erstrahlt — vor allem in den Gedichten — in der knospenden Frische einer echten, persönlichen Erfahrung, die in ihrer nüchternen Wahrhaftigkeit kein „triviales" Wort scheut — das taten ja auch die alten Hymnen nicht. Das Schlüsselwort dieser christlichen Erfahrung bleibt: die Freiheit. Es ist jene „Freiheit und Sorglosigkeit" (592) — im „Cherubinischen Gesang" der Ostliturgie heißt es: „Laßt uns nun alle irdische Sorge ablegen..." —, die das Leben des Dr. Schiwago trotz allem Zwang durch Krieg, Gefangenschaft, Hunger und Terror auszeichnen. Diese Erfahrung der christlichen Freiheit ist das Einmalige und Personale, zugleich aber objektiv gültige Zeugnis des Werkes.

Der Schöpfungshymnus der Bibel

ALFRED POHL SJ

Der poetische Bericht

Wie wir bereits gesehen haben[1], war die Paradieseserzählung kein zweiter Schöpfungsbericht, sondern eine Kunstprosaerzählung über die Entstehung der Kultur auf dieser Erde. Vor diesen Kulturanfang setzt der biblische Verfasser eine eigentliche poetische Komposition (im Sinne der Alten), einen Hymnus über die Erschaffung und Ordnung der Welt. Denn bevor die Kultur und ihre Errungenschaften auf Erden eingeführt werden können, muß die Welt geschaffen sein, sie muß aus dem Chaos in den Kosmos übergeführt

[1] Diese Zschr. 162 (1958) 241—248.

sein, in einer gewissen Organisation vor uns stehen. Diese Schöpfung und dieser Übergang vom Chaos zum Kosmos, vom Namenlosen zum Namenbegabten wird vom biblischen Verfasser sowohl nach Inhalt wie in der Form poetisch aufgebaut und dargestellt. Gerade wegen dieses poetischen Aufbaues kommt eine zeitliche Abfolge, ein chronologisches Nacheinander der Schöpfungstaten und der erschaffenen Dinge nicht in Frage. Wie ich mein Zimmer mit Bildern von Kunstwerken ausschmücken kann ohne Rücksicht auf die Entstehungszeit dieser Meisterwerke, so steht dem Dichter die gleiche Freiheit zu. Er kann die Pflanzen ins Dasein treten lassen, bevor ihr Lichtspender, die Sonne, ihnen Leben und Entwicklung gibt, weil das in sein dichterisches Schema paßt und er die Lichtträger an anderer Stelle einzusetzen gedenkt. Wir bieten zunächst rein schematisch den sachlichen Aufbau und fügen dann einige kurze Bemerkungen zur Erklärung hinzu.

Die sachliche Anordnung

Der Schöpfungshymnus besteht aus drei Teilen: einer Einleitung (Prolog), einem poetischen Hauptstück (Korpus) und einem kurzen Schlußwort (Epilog).

Prolog (1, 1—2): Gott schafft — den Urstoff der Welt — in chaotischem Zustand.

Korpus (1, 3—31):

Himmel und Erde (Universum) [Unbewegliches]			und ihr ganzes Heer. [Bewegliches]		
Tag	Werk			Werk	Tag
1	I	Trennung: Licht und Finsternis	Schaffung: Tag- und Nachtleuchten	V	4
2	II	Trennung: Wasser oben und unten durch das Firmament	Schaffung: Vögel oben, Fische unten	VI	5
3	III	Trennung: feste Erde und Meer	Schaffung: Tiere der festen Erde	VII	6
	IV	Schaffung der Pflanzen	Schaffung: Mensch, Segen über Mensch und Tier, Pflanzen als Nahrung	VIII	

Epilog (2, 2): Ruhe des Schöpfers am siebten Tage.

Die Dreiteilung ist ein im Alten Orient beliebtes Schema. Der Kodex Chammurabi, die größte uns bis jetzt überlieferte Gesetzessammlung in Keilschrift (entstanden etwa um 1700 v. Chr.) besteht aus drei Teilen, dem hymnisch-epischen Prolog, dem eigentlichen Gesetzeskorpus und dem hymnisch-epischen Epilog. Obwohl der Prolog und Epilog einer andern Grammatik folgen als die Gesetze, ist an der Einheit des Verfassers nicht zu zweifeln. Im Buche Job haben wir den umgekehrten Fall. Prolog und Epilog sind in Prosa, das Kernstück dagegen ist poetisch.

Die Erschaffung der Welt wird in einem Wochenschema von sieben Tagen untergebracht. Die Sieben gilt im Alten Orient als heilige Zahl, in viel höherem Maße als die Zwei oder Drei. Sie wird häufig als die Zahl der Fülle, der Ganzheit, der Vollendung angesehen. Im Evangelium des heiligen Matthäus liegt dem Verfasser daran, die „Fülle der Zeiten" zu schildern. Was tut er? Er teilt den Stammbaum der Vorfahren Christi in drei Gruppen ein, von Abraham bis David, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus. Jede dieser Gruppen baut er aus zweimal 7 (= 14) Gliedern auf (vgl. 1, 17). Das ist natürlich ein künstliches Schema der Vorfahren Christi. Aber es zeigt die Absicht des Schriftstellers. Gerade das Matthäusevangelium ist an solchen Kompositionsschemata reich (Zusammenfassung von drei Wundern u. ä.).

Man könnte die Frage stellen: Wie kommt gerade die Sieben zu dieser Ehre? Dafür gibt es zunächst einmal mathematische Gründe. Denn die alten Babylonier, die ja bereits den Satz des Pythagoras (gest. um 500 v. Chr.) wenigstens 1200 Jahre vor dem angeblichen Erfinder kannten, haben, wie wir aus Keilschrifttafeln mit mathematischen Zeichnungen und Berechnungen wissen, die Mathematik, die wir gewöhnlich den Griechen zuschreiben, entwickelt und ausgebaut. Die Sieben ist nun eine der Zahlen, die weder durch 2 noch durch 3 teilbar sind. Mitspielen dürfte aber auch die Beziehung zu den Mondphasen. Diese liegen, grob genommen, sieben Tage auseinander. Für alle Nomadenvölker des Alten Orients spielt nicht die Sonne, sondern der Mond die Hauptrolle. Denn diese Wanderstämme bewegen sich in den frühen Morgen- und kühlen Nachtstunden; sie orientieren sich also nach dem Mond und nach den Sternen. Die heiße Sonne (70° C und mehr) macht während des Tages für sie selbst und ihre Herden jede Bewegung in der schattenlosen Wüste unmöglich. Daher ihre starke Beziehung zum Mond und zum Mondkult[2].

Der Prolog schildert drei Grundtatsachen: Gott schafft. Vielleicht ist aus dem Wort *bara* allein der Beweis einer Schöpfung aus dem Nichts nicht zu erbringen, wenn er auch höchstwahrscheinlich ist; denn es wird hinzugefügt „im Anfange". Gott schafft den Urstoff der Welt. Das ältere Hebräisch

[2] Die Frage, ob Israel in Ägypten oder später als seßhaftes Volk auch ein reines Sonnenjahr gekannt hat, kann hier übergangen werden. Sie wird wichtig durch die neuen Handschriftenfunde vom Toten Meer und die Frage nach dem Abendmahl des Herrn.

kennt kein Einzelwort für „All, Welt, Universum". Dafür gebraucht die Sprache „Himmel und Erde". Dieses All war damals noch in chaotischem Zustand. Eine ganz klare altorientalische Vorstellung: das Chaos, ein Zustand, der für den Verlauf der Erzählung durchaus notwendig ist. Denn er allein begründet nachher die Namengebung. Wir haben also hier bereits ein Klammerwort für das folgende: Gott der Herr gibt den Räumen und den Dingen einen Namen. Im Chaos ist alles namenlos, für den Altorientalen wesenlos. Die Dinge gehören noch nicht zum Kosmos, zur Ordnung, zur geordneten Welt. Daher ist die früheste Wissenschaft, die wir unmittelbar nach der Erfindung der Schrift (um 2900 v. Chr.) im alten Zweistromland kennen, die Listenwissenschaft. Die Namen der Dinge werden gesammelt (Hölzer, Pflanzen, Tiere, Götter, Beamten usw.). Damit sind zwei Wesensbegriffe gegeben: die Ordnung (Aufreihung) und die Namengebung. Diese Methode bleibt bis zur Zeit Christi, solange die Keilschrift dauert. Für uns bedeutet diese Listenwissenschaft der Alten eine unerschöpfliche Fundgrube ihrer Kultur und Technik. So lernen wir die alten Handwerke und Künste kennen, z. B. das Weben, die Lederverarbeitung, den Wagenbau, die Bierbrauerei usw. Wir kennen ihre Fauna und Flora, ihren Götterhimmel. Die Sammlung und Herausgabe dieser Quellen ist eine der wichtigsten und vordringlichsten Aufgaben der orientalischen Wissenschaft.

Das göttliche Wirken der Erschaffung wird vom biblischen Verfasser in sechs Werktagen untergebracht, die ihrerseits in zwei Halbwochen (in zwei Triduen) aufgegliedert sind. Jedes Triduum (jede Halbwoche) beinhaltet 4 Schöpfungswerke, da jeweils der Schlußtag des Triduums mit zwei Gotteswerken ausgezeichnet wird. Sehen wir uns die ersten drei Gottestaten der ersten Halbwoche (des ersten Triduums) an und vergleichen wir damit die ersten drei der gegenüberstehenden zweiten Halbwoche, so entdecken wir zu unserem Erstaunen, daß es sich dabei gar nicht so sehr um eigentliche Erschaffung von Gegenständen handelt als um Scheidungen von Räumen, von Sphären, die aus dem Chaos in die Ordnung übergeführt werden. Wie im babylonischen Weltschöpfungsepos *Enuma elisch* die ersten Gottheiten Raumgötter sind, somit also Welträume, Sphären verkörpern (*Abzu* = der untere Süßwasserozean, später das Reich *Enkis,* des Gottes der Süßwassertiefe und der Weisheit; Tiamat = der Raum zwischen der Erde und dem Firmament (= Luftraum), das spätere Reich *Enlils*-Marduks), so werden mit den ersten drei Werken im biblischen Bericht die Räume ausgesondert, für die dann die zweite Halbwoche (Triduum) die Bewohner vorzusehen hat.

Aus dem Chaos werden ausgeschieden Licht und Finsternis, dann durch das Firmament wie durch eine Unterlage die Wasser oben und die Wasser unten (= Luftraum). Damit die oberen Wasser nicht herabstürzen, müssen sie eben durch ein festes Gewölbe (= Firmament) gehalten werden. Diese Auffassung findet sich auch im Sintflutbericht der XI. Tafel des Gilgameschepos. Als dritter und letzter Raum werden geschieden die feste Erde und das Meer. Jeder Raum, der aus dem Chaos hervorkommt, wird vom Schöpfer be-

nannt. Damit ist er zum Kosmos übergeführt, er gehört zur geordneten Welt. Wir werden später noch auf diese Namengebung einzugehen haben. Alle diese Räume, Sphären, werden in der zweiten Halbwoche mit den entsprechenden „Heerscharen" (Einwohnern) bevölkert. Licht und Finsternis (Tag und Nacht) erhalten ihre Lichtträger, ihre Leuchten, für den Tag die Sonne, für die Nacht den Mond und die Sterne. Der Luftraum (der Raum unter dem Firmament) und die unteren Wasser werden bevölkert: die Vögel des Himmels und die Fische des Wassers. Auf der festen Erde endlich werden die Tiere angesiedelt. Die Fische sind ja bereits vorhanden. Alle diese Einwohner sind im Sinne der Alten beweglich, sie wandern, sie gehen. Selbst wir Kinder einer ganz modernen Zeit sprechen ohne Scheu von der Bewegung der Sonne und der Sterne, obwohl wir wissen, daß sich unsere Erde bewegt. Als achtes Gotteswerk wird die Geburtsurkunde des Menschen erwähnt. Wenngleich er ein Bewohner der festen Erde ist, wird er doch vom biblischen Schriftsteller (1, 26—31) ganz besonders hervorgehoben und ausgezeichnet: Gott schafft ihn nach seinem Bilde (Gottesebenbildlichkeit) — als Mann und Frau — er segnet den Menschen (hier wird nichts von einer Namengebung gesagt) — gibt ihm die Herrschaft über die gesamte Schöpfung — weist ihm (und den Tieren) die Pflanzen zur Nahrung an. Nun verstehen wir auch, warum die Pflanzen im parallelen Werk der ersten Halbwoche ihren Platz fanden. Dazu kommt noch, daß sie als Unbewegliches in die erste Reihe der Gotteswerke gehören. Beim Menschen wird die Gottesebenbildlichkeit an erster Stelle betont. Diese zeigt sich bald nachher darin, daß der Mensch die Tiere benennen kann, eine Eigenschaft, die zunächst nur Gott selbst zukommt. Die Menschenschöpfung wird nochmals (außerhalb des hymnischen Berichtes) durch die Einhauchung der Seele in den aus Erde gebildeten Leib erwähnt (2, 7). Somit ist der Mensch ein Leib-Seele-Wesen. Endlich wird Gn 2, 20—25 in der Paradieseserzählung die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nochmals besonders hervorgehoben. Bisher hatte Gott die Räume und die Dinge benannt. Nun führt er Adam die Tiere zu, und Adam benennt sie. Diese Vorführung der Tiere vor Adam hat im literarischen Aufbau den Zweck, die Schöpfung der Frau zu begründen. Denn aus der Tierwelt konnte sich Adam keinen Helfer für die Bebauung und Bewässerung des Gottesgartens wählen. Daher die Schöpfung der Frau. Obwohl sie nackt waren, war doch die Harmonie zwischen Seele und Körper vorhanden[3], die nachher durch die Tragik

[3] Nacktheit als objektiver Zustand, das Unbekleidetsein, Entkleidetsein, wird in der alttestamentlichen Literatur selten erwähnt (Jr 13, 26; Ez 16, 36 f.; 23, 10; Os 2, 5; Nah 3, 5) und wo sie im objektiven Sinn erwähnt wird, hat sie an sich keine Beziehung zum Schamgefühl der beiden Geschlechter, sondern gilt als Entwürdigung, als Verächtlichmachung der Person, als Schimpf und Schande. Deshalb werden Ehebrecher, Ehebrecherinnen, Gefangene entkleidet. So im Alten Testament. — Auch im Zweistromland ist die Darstellung des Nackten in der Kunst auf wenige ganz feste Formen beschränkt. Kriegsgefangene werden sowohl bei den Sumerern wie bei den Akkadern nackt dargestellt (dagegen nie gefangene Frauen!). In der vorgeschichtlichen Kultur des Zweistromlandes finden sich kleine Figuren der nackten Muttergöttin. Sonst stoßen wir nur auf ganz wenige Darstellungen der nackten Göttin. In der Siegelschneidekunst wird der „nackte Heros" = Enkidu (vielleicht als Naturmensch) unbekleidet dargestellt. Um die Mitte des 3. Jahrtausends

des Sündenfalles verlorenging. Wir haben hier ein wichtiges Klammerwort, das nach dem Sündenfall von neuem auftauchen wird.

Wie wir gesehen haben, werden die Pflanzen als Schlußwerk der ersten Halbwoche erwähnt, einmal weil sie unbeweglich sind und dann vor allem, weil sie dem Menschen im entsprechenden Werk des zweiten Triduums von Gott als Nahrung zugewiesen wurden.

Im Epilog sagt der biblische Verfasser, um die Sabbatruhe des siebten Tages einzuschärfen: „Am siebten Tag ruhte Gott von all seinem Werke und erklärte diesen Tag für heilig." Damit setzt er natürlich das Sabbatgebot als bekannt voraus.

Mit diesem kunstvollen Aufbau sind die Ansichten einer zeitlichen Abfolge und alle Harmonisierungsversuche mit einem modernen physikalischen Weltbild als ungenügende Erklärung aufzugeben und abzulehnen. Die Heilige Schrift ist in dem Sinne wahr, in dem sie der biblische Verfasser aufgefaßt wissen will. Diese Auffassung läßt sich oft nur aus der altorientalischen Umwelt herauslesen[4].

Die literarische Form

Viel mehr noch als der inhaltliche Aufbau verrät die literarische Komposition die kunstvolle Anordnung und Hand des biblischen Dichters. Hierbei geht es allerdings nicht um Rhythmus und Reim, sondern um die Wiederholung, die Reihenfolge gewisser Formeln, geprägter Wortgruppen, die an bestimmten Stellen wiederkehren. Der Einfachheit halber wollen wir für diese Formeln Buchstaben einsetzen: a = „Elohim sprach" = Einleitungsformel; b = „Es werde (Licht" usw.) = Erschaffungsbefehl; c = „Und es wurde ..." = Ausführung des Befehls; d = „Gott machte zwei große Leuchten, eine für den Tag, die andere für die Nacht" = weitere Beschreibung; e = „Gott nannte sie" = Namengebung der ins Dasein oder in die Ordnung übergeführten Dinge (beim Menschen: Segnung); f = „Gott sah, was er gemacht hatte, und es war gut" = Belobigungsformel; g = „Es wurde Abend und Morgen, der erste Tag" = Schlußklausel. Wir stehen mit der Anzahl der Formeln wieder bei der Zahl 7! Verteilen wir die Formeln auf die einzelnen Schöpfungswerke, so erhalten wir für das I. und VIII. Werk 7 Formeln, für das II. und VI. 6 Formeln, für das III. und VII. 5 Formeln und für das IV. und V. 6 Formeln. Sehen wir uns die Beziehungen der einzelnen Werke zueinander an und suchen wir zuerst die gleiche Anzahl und die gleiche

finden sich einige sumerische Reliefplatten, auf denen der amtierende Priester bei der Opferhandlung nackt ist. Aber diese Darstellung verschwindet bald wieder. — Der biblische Text will an unserer Stelle etwas anderes sagen als Entwürdigung der Person, als Nacktheit im objektiven Sinn; er meint das subjektive Innewerden, das Verhalten, das Merken und Gewahrwerden dieses Zustandes, das sich Einstellen dazu. Die Betonung dieser inneren Einstellung im heiligen Text deutet einen ganz anderen Gedankengang an, nämlich außernatürliche Gaben und Gnaden, die durch die nachfolgende Sünde verwirkt wurden.

[4] Vgl. dazu den interessanten Artikel von *A. J. Festugière*, Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les anciens in: Philologus 102 (1958) 21—42.

Reihenfolge, dann erst die ganze Anzahl der Formeln allein, da bietet sich für die literarische Form ein ganz anderes Bild als für die sachliche Anordnung.

Tag	Werk	Formel		Formel	Werk	Tag
1	I	7	← ⌒ →	6	V	4
2	II	6	← – –	– – → 6	VI	5
3	III	5	← – –	– – → 5	VII	6
	IV	6	← ⌒	⌒ → 7	VIII	

Die stärkste Verklammerung besteht zwischen den beiden Halbwochen, den beiden Triduen; denn die Werke IV und V zeigen die gleiche Anzahl und gleiche Reihenfolge der Formeln. Nur nach der Anzahl, aber nicht nach der Abfolge, entsprechen sich I und VIII, II und VI, III und VII. Dieser kunstvolle Bau ist natürlich nicht durch Zufall herausgekommen, sondern vom biblischen Schriftsteller gewollt und mit Absicht so gefügt. Wir können also sagen, der eigentliche Schöpfungsbericht ist eine poetische Komposition im Sinne der Alten, ein Hymnus, der dem in Kunstprosa gefaßten Paradiesesbericht vorausgeht und ihm vielleicht vorausgestellt worden ist. Daher unsere weitere Frage: Hat der Schöpfungsbericht unabhängig vom Paradiesesbericht gelebt, und wann sind die beiden etwa zusammengefügt worden? Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir erst einige weitere Bausteine zum Verständnis, zum Aufbau sowie zur Verzahnung beider Berichte genauer untersuchen.

Namengebung und Namenerklärung im Alten Orient

Einen Namen tragen (= benannt sein) und existieren (= da sein) besagen für den Altorientalen dasselbe. Alles, was da ist, was existiert, hat einen Namen. Was namenlos ist, existiert nicht, besteht nicht oder gehört wenigstens nicht zum Kosmos, zur geordneten Welt, sondern zum Chaos. Denn die Dinge im Chaos haben keinen Namen, sie sind namenlos. Daher ist die Namengebung das Sinnbild und das Zeichen der Ordnung, der Überführung in die Ordnung. Gleich in den ersten Zeilen des babylonischen Weltschöpfungsepos *Enuma elisch* lesen wir: 1) Als die Himmel oben noch nicht benannt waren (= noch nicht da waren), 2) unten die feste Erde noch nicht benannt war (= noch nicht existierte) ... Die gleiche Überzeugung liegt auch, wie wir schon erwähnten, der Listenwissenschaft der frühen Sumerer zugrunde.

Auch in der Heiligen Schrift werden gerade im Schöpfungsbericht die Räume und die Dinge von Gott benannt: das Licht nennt Gott „Tag", die Finsternis „Nacht", das Firmament (= die feste Unterlage unter den oberen Wassern) „Himmel", das Trockene „feste Erde", die Ansammlung der Wasser „Meer". Später legt Adam den Tieren einen Namen bei.

Der Name einer wichtigen Persönlichkeit oder eines wichtigen Ortes (Stadt), muß verschiedene „Etymologien", Namenserklärungen, Sinndeutungen zulassen. Je mehr er zuläßt, je mehr möglich sind, desto wichtiger, desto wirksamer ist die Persönlichkeit oder die Stadt. Nomen est omen. Dieser Name ist dann ein Talisman-Name. Selbstverständlich geht die altorientalische Deutung hierbei nicht nach unseren modernen philologischen Grundsätzen und Regeln vor, sondern nach lautlichen Anklängen, die oft religiös ausgedeutet werden. Sie ist aber die Höhe, der Gipfel der alten Philologie. Darum ist es eine Verkennung der altorientalischen Mentalität und Auffassung, von „Volksetymologie" zu sprechen, wie es immer noch in exegetischen Handbüchern geschieht. Einer solchen Auffassung könnte ein altorientalischer Mensch nie zustimmen. Das sehen wir klar an bestimmten sumerischen Hymnen, die den Namen des Königs Schul-gi (etwa um 2000 v. Chr.) besingen. Der Name, der aus zwei Elementen zusammengesetzt ist, eignet sich ganz besonders für „etymologische" Deutungen, die dann in den einzelnen Strophen besungen werden, z. B. *Schul* = Held, Führer, Kanal u. ä. — *gi* = gerecht, wahrhaftig, feststehend. So können Zusammensetzungen wie „gerechter Held", „am Kanal stehend" u. ä. zustande kommen. Aus zwei oder drei verschiedenen Namenserklärungen darf man also nicht auf eine Mehrheit von Verfassern schließen. Das verriete nur Unkenntnis des Alten Orients.

In der Heiligen Schrift werden u. a. die Namen der Urväter erklärt. Gerson, der Sohn des Moses, ist der letzte, bei dem der biblische Verfasser eine Sinndeutung beifügt. Der Name der Stadt Babel wird in Gn 11, 9 als „Verwirrung" gedeutet. Man hat sich verschiedentlich daran gestoßen, daß der biblische Schriftsteller eine andere Erklärung bietet, als die klare Schreibung des Namens *bab-ili* (= Pforte der Götter) fordert[5]. Aber einmal ist diese

[5] *Bab-ili* als Name der Stadt leitet sich doch wohl irgendwie von seinem heiligen Bezirk her, von dem Tempel *E-sag-il* im Süden (Tempel, dessen Spitze [bis zum Himmel] erhoben ist; zum Namen später noch bei der sogenannten Sprachverwirrung) und dem nördlich davon gelegenen über 90 m hohen Tempelturm *E-temen-an-ki* (Haus des Fundaments des Himmels und der Erde). Zwischen beiden Heiligtümern läuft die Prozessionsstraße in westöstlicher Richtung. Sie kommt im Westen über die Euphratbrücke, zieht dann zwischen den beiden Großbauten durch und wendet sich an der Südostecke des Tempelturmes mit einem scharfen rechtwinkeligen Knick nach Norden, führt an der Ostmauer dieses Heiligtums entlang bis etwa in dessen Mitte, wo sie in die etwas zurückliegende „Heilige Pforte" *(babu ellu)* einmündet und durch diese den Tempelturmvorhof eröffnet. Diese „Heilige Pforte" ist nur zweimal im Jahr für den Durchzug der Statue des Gottes Marduk, des Hauptgottes der Stadt und des Landes (= „des Fürsten"), geöffnet: einmal am 10. Nisan (= 1. babylonischer Monat = etwa unserem März-April entsprechend) für den großen Prozessionszug zur Feier des Neujahrsfestes, in dem der Gott Marduk in sein Hochzeitsgemach in *E-temen-an-ki* geleitet wird. Das Ritual dieses Festes ist uns erhalten. Dann etwa 6 Monate später, am 4.—6. Tammuz (= 6. babylonischer Monat = etwa unser September-Oktober), wenn der Gott der Stadt Borsippa, Nabu, seinem Vater Marduk einen feierlichen Besuch abstattet. Die berühmte Vision des Propheten (Ez 40—48) über das neue Jerusalem ist gerade am Prozessionstage, am 10. Nisan (Ez 40, 1). Der Prophet ist nach der Zerstörung der Stadt Jerusalem unter den Deportierten in der Stadt Babylon selbst (Ez 40, 1) und somit auch Augen- und Ohrenzeuge der rauschenden Pracht und des Prunkes dieses heidnischen Götterzuges. Inmitten dieses glänzenden Festes kommt der Geist Jahwes über ihn und läßt ihn in Gesichten das neue Jerusalem mit seinem Tempel schauen. In Ez 44, 1—3 findet sich die parallele Beschreibung des Propheten, ein genaues Gleichbild der Lage und der Bedeutung des heidnischen Einzugtores der

Voraussetzung gar nicht so sicher, wie sie gewöhnlich hingestellt wird. Denn die Deutung *bab-ili* (= Pforte der Götter) scheint ihrerseits bereits eine Namensdeutung aus einem sumerischen *Babilla* zu sein[6]. Damit wird die „Gottespforte" als ursprünglicher Name hinfällig und ist ihrerseits bereits eine „Etymologie". Aber auch zugegeben, die Form *bab-ili* wäre die ursprüngliche Bezeichnung und der erste Name der Stadt, dann bleibt dem biblischen Verfasser immer noch sein volles Recht, eine neue, andere „Etymologie" zu bieten, ein Recht, das ihm kein moderner Erklärer streitig machen kann. Er leitet den Namen, soweit wir sehen können, von einer verdoppelten sumerischen Wurzel *bal* (= *bal-bal* › *babbal*) „ändern, tauschen, wandeln" ab. *bal* ist z. B. „der Turnus der Beamten oder der Wache" u. ä. Möglich ist auch eine Deutung aus der hebräischen Wurzel *balal* („verwirren"). Auf alle Fälle ist seine Ableitung im Sinne des Alten Orients durchaus berechtigt.

Ein neuer (veränderter) Name sagt eine neue Ordnung, Rechtsordnung, Heilsordnung u. ä. Wir sehen das besonders bei den Patriarchen nach feierlichen göttlichen Verheißungen, z. B. Gn 17, 1—5: „Ich bin El Schaddai (‚Gott der Allmächtige'). Ich will einen Bund mit dir schließen ... Der Bund besteht darin, daß du Stammvater eines Haufens von Völkern sein sollst. *Darum* sollst du fortan nicht mehr Abram, sondern Abraham heißen." Wir werden später in den Patriarchenerzählungen noch Gelegenheit haben, auf die Herkunft und Bedeutung der Patriarchennamen einzugehen.

Verkettung und Verklammerung mit dem Paradiesesbericht

Bevor wir uns einige Grundtatsachen des Schöpfungsberichtes klarmachen, lohnt es sich, einen kurzen Blick auf das babylonische Weltschöpfungsepos *Enuma elisch,* das um etwa 1700 v. Chr. entstanden ist, zu werfen und uns zu fragen, welche religiöse Grundlage diese Dichtung enthält. Ganz kurz gefaßt: Sie kennt zwei göttliche Urprinzipien, geschlechtlich verschieden (Mann und Frau), beide ohne Erschaffung (also wohl ohne Anfang), aber nicht ohne Ende (= nicht ewig; denn beide werden getötet), die alle Elemente der sichtbaren Welt in sich (in Mann und Frau zusammen) enthielten und von denen alle Götter, gute und böse, hervorgingen. Damit ist gesagt, daß das körperliche Leid, das körperliche Übel, Krankheit, Schmerz und der Tod von den Göttern selbst herkommen, von den bösen Göttern, von den

„Heiligen Pforte" in Babylon. Diese heidnische Pforte ist tatsächlich nach Osten ausgerichtet; sie liegt ja an der Ostmauer des Tempelturmes; sie ist stets verschlossen und wird nur geöffnet für den „Fürsten" (der Götter) = Marduk, der durchziehen darf. So wird im neuen Jerusalem nur Jahwe über diese heilige Schwelle schreiten. Die heilige Kirche wendet diese Worte in der Adventszeit in ihrer Liturgie ungemein passend auf die jungfräuliche Geburt der Gottesmutter an: porta haec clausa erit, non aperietur et vir non transibit per eam; quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam eritque clausa principi. Wir haben in dieser Zschr. 162, 241 gesagt: „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." Nur so wird der heilige Text für uns lebendig und offenbart uns seinen tiefen Sinn und seine Schätze.

[6] Vgl. *I. J. Gelb,* The Name of Babylon in: Journal of the Institute of Asian Studies 1 (1955) 1—4.

Dämonen. In dieser Auffassung ist für einen außernatürlichen Zustand, der durch die Sünde vernichtet würde, für einen Sündenfall, durch den die Sünde und mit ihr das körperliche Leid in die Welt kam, kein Platz. Diese Frage wird überhaupt nicht gestellt; die Frage nach der Herkunft des Bösen in der Welt ist in dieser Religion gelöst. Das Böse kommt von den Göttern selbst, von den Dämonen. Die Unsterblichkeit haben sich die Götter reserviert, den Tod bestimmten sie den Menschen. Das ist der ursprünglich gegebene Zustand.

Für den biblischen Schriftsteller dagegen liegt der Fall anders. Im Schöpfungshymnus hat er feierlich gesagt und war ängstlich besorgt, es immer zu wiederholen: „Gott sah, was er gemacht hatte, und es war gut!" Ja, am sechsten Tage nach der Erschaffung des Menschen (Gn 1, 31) sagt er: „Gott sah, was er gemacht hatte, und es war sehr gut!" Wenn er also das körperliche Leid, Elend und Krankheit und Tod in dieser Welt erklären will, so muß er deren Eintritt begründen, er muß zeigen, wie die leiblichen Übel den Weg in diese unsere Welt fanden[7]. Wir haben also hier ein wichtiges Klammerwort, eine innere Verkettung und Verzahnung. Der Schöpfungsbericht und der Sündenfall sind innerlich aufeinander bezogen, innerlich aufeinander zugeordnet und abgestimmt, und der heilige Schriftsteller läßt daran keinen Zweifel. Er wird Gn 3 zeigen, daß diese leiblichen und seelischen Übel durch die Sünde den Weg in diese Welt fanden.

Bei der Menschenschöpfung des Paradiesesberichtes hat er Gn 2, 25 stark die Harmonie zwischen Leib und Seele, das subjektive Verhalten gegenüber der Nacktheit, die außernatürlichen Gaben des Menschen betont, nachdem er (Gn 1, 27) auf die Gottebenbildlichkeit hingewiesen hatte. Er greift in Gn 3, 7—11 diesen Gedanken nach der Sünde nochmals, aber in anderer Weise auf. Diese Harmonie ist zerstört, sie ist endgültig verschwunden. Wiederum eine innere Verklammerung.

Gn 1—3 ist eine innere Einheit, ein inneres Aufeinanderbezogensein, und das trotz der Verschiedenheit der Gottesnamen, trotz eines von manchen angenommenen verschiedenen Stils. Aus dieser inneren Verzahnung folgt noch mehr: in der jetzt vorliegenden Form haben die beiden Erzählungen nicht getrennt voneinander bestanden. Gerade die innere Verklammerung beweist ihre literarische Einheit, ihren einheitlichen Verfasser.

Der altorientalische Stil und die Einheit des Verfassers

Es kann unmöglich unsere Absicht sein, hier den vielfachen von den Exegeten aufgeworfenen Fragen um die Einheit oder Vielheit von Verfassern nachzugehen und diese zu prüfen. Oft sind diese Fragen gar nicht an der altorientalischen Literatur orientiert und scheiden somit für uns ganz aus. Wir

[7] Vgl. weiter unten den fensterlosen Palast des Gottes Baal in der ugaritischen Literatur, damit ihm der Unterweltsgott, der leibhaftige Tod (Mawet), nicht durch die Fenster einsteigen und ihn in die Unterwelt mitnehmen kann.

wollen ja gerade der Bibel in der altorientalischen Umwelt nachgehen und stellen also an unsere altorientalische Literatur, die sumerische, akkadische und die von Ugarit (etwa Mitte des 2. Jahrtausends) die Frage: Wie groß ist die Spannweite eines Verfassers in diesen Literaturen? Besser fragen wir anders: Was beweist mit Sicherheit einen anderen (neuen) Verfasser oder mehrere Autoren?

Verschiedene Namen für den gleichen Gott sind im Alten Orient gar nicht selten. In Ugarit (Syrien) sprechen mehrere verschiedene Gottesnamen noch keineswegs für eine Mehrheit von Verfassern. Der gleiche Gott wird dort bald Baal, dann Alijn Baal, dann Dagans Sohn, dann wieder „Wolkenreiter" genannt. Man kann dagegen nicht einwenden, daß davon nur einer oder zwei eigentliche Gottesnamen seien, die andern aber Schmuck- oder Beinamen (Epitheta). Denn das gilt nicht für die Namen Baal und Hadd. Auf dem Untergrunde von Ugarit müßten wir folgern, daß El, Eloah, Elohim, Jahwe, Adonai, El-Schaddai der gleiche Gott sei. Man muß also aus verschiedenen Gottesnamen im Alten Orient nicht notwendig auf eine Mehrheit von literarischen Verfassern schließen[8].

Das wird uns noch viel eindringlicher vor Augen geführt in dem bekannten sumerischen Paradiesesmythus Enki und Ninchursag, oft einfach Dilmun-Mythus genannt. In dieser sehr gut erhaltenen literarischen Komposition trägt die Göttin Inanna außerdem noch 4 verschiedene Namen. Bald nennt der Dichter sie mit ihrem „Mädchennamen" *Nin-sikilla* (= reine Herrin), dann bezeichnet er sie als Gattin des Süßwasser- und Fruchtbarkeitsgottes Enki als *Dam-gal-nunna* (= erhabene Gattin des Fürsten), dann wieder führt er sie als Geburtsgöttin *Nin-tu* (= Herrin der Geburt) auf. Endlich nennt er sie als die Herrin von Dilmun *Nin-chursag* (= Herrin des Gebirges)[9].

Man könnte dagegen einwenden, daß doch die Stilverschiedenheiten ein untrügliches Zeichen eines neuen oder andern Verfassers sind. Doch gilt auch das nicht als untrügliches Zeichen im Alten Orient. Sobald der ugaritische Dichter mit dem Vorhaben des Gottes Baal für den Bau eines Palastes beginnt[10], haben wir ein Meisterwerk der Erzählungskunst vor uns. Im Verlauf der gleichen dichterischen Komposition werden die Paläste der anderen Götter aufgezählt, und der Bericht wird von einer geradezu erschreckenden Nüchternheit. Trotzdem sieht niemand darin einen neuen Verfasser, sondern nur ein anderes Objekt der Erzählung. Die Beschreibung der Arche Noahs (Gn 6, 14—16) wird vielfach aus stilistischen Gründen der angeblich späten sogenannten P(Priester)-Quelle zugeschrieben. Über den großen Stilunterschied zum Vorausgehenden und Folgenden ist kein Wort zu verlieren. Aber den gleichen Unterschied treffen wir in der sicherlich einheitlichen Beschreibung von Utnapischtims Schiff in der Sintfluterzählung der XI. Tafel des

[8] *C. H. Gordon*, Ugaritic Literature, Rome 1948, 6—7.

[9] *J. B. Pritchard*, Ancient Near Eastern Texts, Princeton 1950, 37—41.

[10] Ein Palast ohne Fenster, damit ihm der Gott der Unterwelt und des Todes Mawet nicht durch die Fenster einsteigen kann, vgl. dieselbe Auffassung in Jr 9, 20 (Emporgestiegen ist der Tod durch unsere Fenster, eingedrungen in unsere Paläste).

Gilgameschepos an. Die stilistischen Unterschiede brauchen also nicht notwendig von einem neuen Verfasser herzurühren, sondern können von einem anderen Objekt begründet sein, das der Verfasser beschreibt. Der Gesetzeskodex des Königs Chammurapi ist eine einheitliche Komposition, obwohl der Prolog und Epilog nicht nur in Poesie geschrieben ist, sondern dazu noch in einem anderen Dialekt, der andere grammatikalische Formen verlangt.

Selbst mehrfache Wiederholungen sind im Alten Orient nicht ein Zeichen für einen anderen Verfasser. Die alten Rhapsoden mußten gewisse literarische Stücke wiederholen, um den psychologischen Eindruck zu verstärken. Wir haben dafür ein klassisches Beispiel in dem von uns schon öfters genannten babylonischen Weltschöpfungsepos *Enuma elisch*. Die Erschaffung der furchtbaren Dämonengestalten, die von Tiamat nach dem Tode Kingus, ihres Gemahls, ins Dasein gerufen werden, um an ihrer Seite den Kampf mit den andern großen Göttern aufzunehmen, wird I, 128—161 zum ersten Mal mit allen Schrecknissen besungen, dann aber noch dreimal mit den gleichen Worten wiederholt (II, 15—48; III, 19—52; III, 77—110).

Ein Bote wiederholt im Alten Orient den Auftrag, den er von seinem Herrn erhalten hat, z. T. wörtlich. Aber es gehört zu den literarischen Kunstmitteln auch des Prosaschriftstellers, daß der Beauftragte seiner Botschaft einige neue Elemente hinzufügt, die vorher bei der Angabe des Auftrages nicht erwähnt wurden. Dadurch erhält die Wiederholung Eigenheiten, Neues, und verliert die Eintönigkeit. Deshalb die beiden Berichte auf zwei Verfasser verteilen zu wollen, bedeutet ein Verkennen der altorientalischen Geistesart und ihrer Ausdrucksformen.

Natürlich kennt auch die Heilige Schrift Stücke mit sehr kunstvollem Aufbau. So findet sich z. B. im Propheten Isaias ein literarisches Kompositionsgesetz von drei konzentrischen Kreisen. Das Thema wird ein erstes Mal angegeben (erster Kreis). Aus dieser ersten Ausführung und Beschreibung wird dann ein Stück, ein Motiv, herausgenommen und vertieft, ergänzt, erweitert (zweiter Kreis). An diese erweiterte Variation schließt sich eine dritte Komposition an, die häufig ein Hymnus oder ein Gesang ist oder mit einer hymnischen Formel schließt. Daher finden sich die Lieder vom Knecht Gottes im zweiten Teil des Propheten an drei verschiedenen Stellen; denn sie sind jeweils der Schluß dieser Dreierkomposition. Wir können diese Art in etwa mit unsern musikalischen Themen vergleichen. Uns allen geläufig ist der Prolog des Johannesevangeliums, der ebenfalls in dieser Form aufgebaut ist.

Haben wir denn im Alten Orient überhaupt die Möglichkeit, eine dichterische Komposition mit Sicherheit einem oder mehreren Verfassern zuzuschreiben? Für das Sumerische können wir zwei sichere Kennzeichen angeben, einmal eine mythische Einleitung am Anfang und die *za-mi*-Formel (= „Gesang") am Schluß. Diese beiden Elemente sind ein untrügliches Zeichen, daß wir eine geschlossene einheitliche Komposition vor uns haben[11].

Ein weiteres Zeichen der Einheitlichkeit ist die Anführung einer litera-

[11] Orientalia 27 (1958) 418.

rischen Komposition in einem Bibliothekskatalog. Von diesen sumerischen Bibliothekskatalogen waren uns bisher 4 bekannt[12]: 2 stammen aus Nippur, der Kultstadt des Schöpfergottes Enlil. Einer davon liegt heute im University Museum von Philadelphia, Pa. (USA), der andere im Louvre-Museum in Paris. Der dritte kommt aus Ur (der Heimatstadt Abrahams) und befindet sich heute im Iraq-Museum in Bagdad. Der vierte ist unbekannter Herkunft und liegt im Staatlichen Museum in Berlin. Der Berliner Katalog ist der einzige, der die Götterhymnen und dichterischen Kompositionen nach gewissen Gruppen aufteilt, z. B. nach dem Gott, an den sie sich richten, nach dem Musikinstrument, das den Gesang des Liedes zu begleiten hatte, u. ä. Diese vier Kataloge zählen zusammen 114 verschiedene Titel für eigenständige und selbständige literarische Kompositionen auf. Zu ihnen treten neuerdings zwei andere hinzu[13], beide in Nippur entstanden und dort gefunden, jetzt in der Hilprecht-Sammlung der Friedrich-Schiller-Universität zu Jena mit den Tafelnummern HS 1504 aus dem Anfang des 2. Jahrtausend (33 Titel) und HS 1477 (etwa um das Jahr 1500 v. Chr. entstanden) mit 52 Titeln. Die letztgenannte Tafel ist ebenso wie die Berliner nach gewissen Gruppen geordnet. Findet sich eine Dichtung auf diesen Tafeln genannt, so ist sie sicher als selbständige und einheitliche Komposition zu werten.

Diese Ausführungen sollen nur das eine beleuchten, daß man für die Bibel die gleichen Grundsätze anzuwenden hat, die für die anderen Literaturen des Alten Orients gelten. Die biblischen Verfasser dürfen für sich das gleiche Recht und die gleiche Freiheit des Stils, der literarischen Komposition, des Aufbaus in Anspruch nehmen wie der altorientalische profane Schriftsteller. Das gilt um so mehr, als uns leider eine moderne hebräische Stilistik, die namentlich den Aufbau der einzelnen Sätze, Wortstellung im Satz, Wortveränderungen, Stellungswechsel des gleichen Wortes im Satz, Akzent im Satz, Klammerworte und Verzahnungen aufzeigt und deutet, noch nicht vorliegt. Um so vorsichtiger sollte man in der Anwendung veralteter Grundsätze sein. Denn unsere Kenntnis der Literaturen des Alten Orients ist in den letzten 25 Jahren ungemein gewachsen.

Wenn Gn 1—3 (Weltschöpfungshymnus und Paradiesesbericht) eine einheitliche literarische Komposition darstellen, dann sind sie auch in der heute vorliegenden Form zugleich geschaffen worden. Bei der Bestimmung des Alters kommen wir allerdings über Vermutungen nicht hinaus. Wenn auch einige Elemente älter sein mögen, das Schema der Sabbatwoche läßt eine Geburtsstunde vor Moses (Ex 16, 22—30) wohl kaum zu.

Schilderung des paradiesischen Zustandes als literarische Form im Enki-Ninchursag-Mythus

Der bereits erwähnte Dilmun-Mythus, auch „sumerischer Paradieseshym-

[12] Orientalia 22 (1953) 440.
[13] Orientalia 27 (1958) 110—111.

nus" genannt, bietet im Anfang tatsächlich die Schilderung eines paradiesischen Zustandes. Der Grund dieser Schilderung ist das sittlich untadelige Verhalten des Fruchtbarkeitsgottes Enki seinen eigenen Töchtern gegenüber, mit denen er später unerlaubten geschlechtlichen Verkehr hatte. So erzählt der Dichter: Es gab noch keine Raubtiere (weil die Haustiere noch nicht da waren); es gab noch keine Krankheiten (für die Heilgötter und Heilpflanzen nötig gewesen wären, da Enki sie erst später schafft); — es gab noch keine Sünde (denn niemand stachelte zu „dunklem" Tun an); — daher war noch keine Obrigkeit und kein Aufseher notwendig; denn niemand plante Aufruhr oder machte Geschrei (wir sind im Orient!).

Diese Schilderung ist nur ein literarisches Schema für den dichterischen Aufbau und die weitere Entwicklung des Mythus. Der altorientalische Dichter will den Frieden in der Familie des Unterweltsgottes Enki mit seiner Gattin und seinen Töchtern schildern. So greift er zu einem uns Modernen vielleicht wenig bekannten literarischen Kunstmittel, das uns aber aus den Propheten des Alten Bundes wohl bekannt sein sollte. Dort wird z. B. die Fülle der messianischen Güter und des messianischen Friedens durch die Schilderung des Friedens in der Natur dargestellt: der Löwe wird mit dem Lamme zusammen liegen; (für die Heimkehrer aus der Gefangenschaft) wird jede Straße eben und jeder Hügel abgetragen werden! Wir tun heute noch das gleiche, indem wir die innersten Bewegungen des Herzens und unseres Gemütes mit Ausdrücken wiedergeben, die der Sinnenwelt entnommen sind, weil für uns Sinnenwesen rein geistige Zustände in Worten sonst nicht faßbar wären.

Die Schlange als Symbol im Alten Orient

Obwohl uns eine große Anzahl von sumerisch-akkadischen Schlangennamen zugänglich ist, können wir bisher mit dieser ganzen Schlangenfauna wenig anfangen. Die Worte wie Steinschlange, Erdschlange, Feuerschlange usw. sagen uns sehr wenig. Wir wissen aus der Kunst des alten Zweistromlandes, daß die meist als paarweise ineinander verflochtenen und umeinander verschlungenen Schlangen ein Fruchtbarkeitssymbol sind. Bis zum vorigen Jahr hielt man diese Darstellung für ein reines Symbol, dem im Naturreich keine Gegebenheit entsprechen könnte. Da veröffentlichte die Illustrated London News in ihrer Nummer vom 7. September 1957 auf Seite 401 aus der Natur aufgenommene Photographien von solchen paarweise aufgerichteten, sich paarenden Schlangen. Somit ist diese Darstellung der Natur entnommen.

Als Fruchtbarkeitssymbol kommt die Schlange in der Paradieseserzählung für uns natürlich nicht in Frage. Der heilige Text sagt ausdrücklich, daß die Schlange listiger war als alle Tiere des Feldes. Das mag in der Bildersprache des Alten Orients auf den Bösen in Person gehen, der unter der Gestalt der Schlange hier vorgeführt wird. Aber gewöhnlich vergißt man, daß auch in der akkadischen Literatur die Schlange durch ihre List dem Gilgamesch auf

der Suche nach dem ewigen Leben das Lebenskraut raubt. Im Gilgameschepos (XI, 272—289) wird erzählt, wie Gilgamesch das Lebenskraut aus der Tiefe des Meeres holt. Er macht sich nun auf den Weg, um diesen Schatz nach seiner Heimatstadt Uruk zu bringen und selbst davon zu essen. Auf dem Wege stößt er auf einen Brunnen mit kühlem Wasser, in dem er ein Bad nehmen möchte. Er steigt hinab und badet sich. Unterdessen riecht eine Schlange den Duft des Lebenskrautes, kriecht herbei und frißt es. Kaum hat sie davon genossen, wirft sie ihre Schuppenhaut ab. Hier ist also die Schlange die Zerstörerin des ewigen Lebens für Gilgamesch.

Weitere wichtige Fragen, die mit dem Schöpfungshymnus und dem Paradiesesbericht zusammenhängen, wollen wir mit anderen, eingehender zu behandelnden Fragestellungen verknüpfen.

Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die Leben-Jesu-Forschung der protestantischen Theologie ist in letzter Zeit in ein neues Stadium getreten. Während man seit den Jahren nach dem ersten Weltkrieg, durch die Ergebnisse der formgeschichtlichen Methode und das Aufbrechen der dialektischen Theologie in gleicher Weise beeindruckt, fast jeglichen Versuch einer wissenschaftlichen Untersuchung des Lebens Jesu aufgegeben und sich auf die Darstellung seiner Verkündigung beschränkt hatte[1], sind wir heute Zeugen eines erneuten Bemühens der historisch-kritischen Bibelwissenschaft um die Gestalt Jesu. Es tritt vor allem in den fast gleichzeitig erschienenen Jesusbüchern von Günther Bornkamm[2] und Ethelbert Stauffer[3] zutage. Zwar unterscheiden sie sich voneinander weitgehend in Methode, Zielsetzung und Ergebnis; doch hegen beide — wenn auch wiederum in verschiedenem Maße — eine weit größere Zuversicht, zu historisch gesicherten Ergebnissen über das Leben Jesu zu kommen, als die Vertreter einer extremen Kerygma-Theologie, die glauben, „vom Leben und der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen" zu können[4].

Diese Kerygma-Theologie entstand als Reaktion auf die liberale Leben-Jesu-Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts. In der Tat bedeutet die liberale Schule nicht nur einen gewissen Abschluß einer mehr als 150jährigen Entwicklung, sondern ist auch Ausgangspunkt der modernen Bibelwissen-

[1] Vgl. als typischstes Beispiel: *Rudolf Bultmann*, Jesus, Tübingen 1951.
[2] Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, ²1957 (Urban-Bücher 19).
[3] Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957 (Dalp-Taschenbücher 332).
[4] *Bultmann* a.a.O. 11.

schaft und der historisch-kritischen Theologie, ein Ausgangspunkt, der innerhalb der evangelischen Theologie weit mehr nachwirkt und die Thematik der heutigen Diskussion viel nachhaltiger bestimmt, als man es oft wahrhaben will.

So mag es berechtigt sein, in einem kurzen Aufriß der Entwicklung, der Prinzipien und der Ergebnisse der liberalen Leben-Jesu-Forschung diesen Hintergrund aufzuhellen, von dem die moderne protestantische Theologie des Lebens und der Verkündigung Jesu ausging und mit dem sie sich in Ablehnung oder Zustimmung ständig auseinanderzusetzen hat[5].

Theologische Dogmenkritik

Die ersten Versuche einer mit den Mitteln der modernen Wissenschaft unternommenen kritischen Rekonstruktion des Lebens Jesu reichen bis in die Zeit der Aufklärung zurück[6], also in jene Epoche der Geistesgeschichte, die wie keine vor ihr das gesamte überlieferte Dogma der Kirche angegriffen und gegen Ende des 18. Jahrhunderts bis auf einen kärglichen Rest „natürlicher Vernunftwahrheiten" über Gott, die Freiheit der Moral und die Unsterblichkeit der Seele aufgegeben hatte. Auch die alte Lehre von Christus wurde dadurch in ihrem Kern getroffen. Daß Christus Gott und Mensch sei, zwei Naturen in einer Person, dieses Dogma von Chalcedon hielt man für den aufzugebenden Bestand einer Zeit, die noch zu „metaphysisch" und „dogmatisch" dachte und daher dem modernen, nach verständlichen und brauchbaren Wahrheiten suchenden Menschen nicht mehr zugemutet werden könne. Der Gottmensch der Kirchenlehre, so heißt es in einem der klassischen Leben Jesu, sei „ein aus zwei disparaten Naturen zusammengesetztes Phantasiebild", ein „Janusgesicht, das den scharfen Augen der Wissenschaft nicht standhält"[7], da es einen „unauflöslichen inneren Widerspruch"[8] in sich enthalte.

In dieser von der kritischen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts fast einstimmig festgehaltenen Ablehnung des Dogmas liegt die eigentliche Wurzel der Leben-Jesu-Forschung. Da man mit dem Gottmenschen Christus nichts mehr anzufangen wußte und dennoch den durch eine lange Tradition geheiligten christlichen Glauben nicht aufgeben wollte, suchte man einen Zugang zum Menschen Jesus. Die gesamte Leben-Jesu-Bewegung ist daher grundsätzlich dogmenfeindlich: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens

---

[5] Die ausführlichste und heute noch nicht überholte Darstellung der gesamten Leben-Jesu-Forschung gibt *Albert Schweitzer* in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", Tübingen [6]1951. Reiches Material bringt auch *Heinrich Weinel*, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen [3]1914.

[6] 1774—1778 erschienen die „Wolfenbütteler Fragmente" des *Hermann Samuel Reimarus*, die Lessing veröffentlichte. Fast gleichzeitig tauchen die ersten großen Leben Jesu auf: *Johann Jakob Heß*, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, 3 Bde, Zürich 1768 bis 1772; *Franz Volkmar Reinhard*, Versuch über den Plan, welchen der Stifter der Religion zum Besten der Menschheit entworfen, Wittenberg 1781.

[7] *Karl Hase*, Die Geschichte Jesu, Leipzig 1876, 612.

[8] *Daniel Schenkel*, Das Charakterbild Jesu, Wiesbaden [3]1864, 2.

Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma."[9]

Historische Kritik

Allerdings würde dieses Anliegen allein den Gang der Leben-Jesu-Forschung, ihre wachsende Bedeutung und ihre Ergebnisse kaum erklären. Sie wäre in dieser Form nicht zustande gekommen, hätte ihr nicht die ebenfalls im 18. Jahrhundert aufblühende historische Kritik das unumgängliche Instrumentarium an die Hand gegeben, das nun glänzend geeignet schien, die dogmatischen Vorentscheidungen auch historisch zu sichern. Die historisch-kritische Methode stand darum seit der Aufklärung im Dienst einer an sich sachfremden Idee. Ihre heimliche Triebkraft war die Ablehnung des Dogmas und aller Wunder: Man greift den Lehrgehalt der Bibel als irrig an und sucht mit Argumenten historischer Kritik die Richtigkeit dieser Behauptung zu erweisen.

Die historische Kritik setzt eine „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens"[10] voraus und erklärt ihre Texte ausschließlich aus dem innerweltlichen Kausalzusammenhang des Geschehens. In der Behandlung der Heiligen Schrift und des Dogmas gelten daher „dieselben Methoden ... wie für die Erforschung Buddhas, Mohammeds und Zoroasters oder für die Aufhellung der spätgriechischen synkretistischen Religionswelt"[11]. Was in keinem ursächlichen Zusammenhang mit dem naturgesetzlichen Weltgeschehen steht, läßt sich nicht verstehen und scheidet daher für die historische Forschung als ungeschichtlich aus. Damit hat man sich von allen nicht mehr natürlich erklärbaren Aussagen des Neuen Testaments, von den Wundern, von der Behauptung der Gottheit Christi, seiner Auferstehung und seiner Wiederkunft gelöst. Otto Pfleiderer spricht die Überzeugung der gesamten kritischen Theologie aus, wenn er sagt, „daß die Entstehung des Christentums sich nur dann wirklich geschichtlich verstehen läßt, wenn nicht mehr das Dogma die Geschichte beherrscht, sondern diese Geschichte nach denselben Grundsätzen und Methoden wie jede andere erforscht wird. Wir dürfen dabei von keinen andern Voraussetzungen ausgehen als von der aller Geschichtsbetrachtung gemeinsamen Voraussetzung: Von der Analogie der menschlichen Erfahrung, von der Gleichmäßigkeit der menschlichen Natur in Vergangenheit und Gegenwart, von dem ursächlichen Zusammenhang alles äußeren Geschehens und inneren seelischen Erlebens, kurz von der gesetzmäßigen Ordnung der Welt, die alle menschliche Erfahrung von jeher bedingte."[12]

---

[9] *A. Schweitzer* a.a.O. 4.

[10] *Ernst Troeltsch*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften II, Tübingen ²1922, 732.

[11] Ders., Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, a.a.O. 209.

[12] Die Entstehung des Christentums, München 1905, 16. — Trotz dieser Prinzipien

David Friedrich Strauss

Der erste, der diese Methode konsequent auf die Erforschung des Lebens Jesu anwandte, ist David Friedrich Strauß (1808—1874). Er hat der liberalen Leben-Jesu-Forschung die entscheidenden Themen gegeben. Sie wäre denkbar ohne Schleiermacher, aber nicht ohne Strauß. Gewiß erreichte sie selten die Radikalität ihres Meisters. Doch sie befand sich in der Zeit nach ihm immer auf dem Weg zu ihm, zur Auffassung des ungeschichtlichen Charakters der Evangelien.

Alle Wunderberichte des Neuen Testaments, alle übernatürlichen Aussagen sind nach Strauß — er tat als erster diesen Schritt — Mythen, Produkte der absichtslos dichtenden Phantasie der Urgemeinde, die darin den Ideen ihrer neuen Religion Ausdruck verlieh. Sie scheiden daher als ungeschichtlich aus, da sie nicht vereinbar sind mit den sonst geltenden historischen, logischen und psychologischen Gesetzen alles Geschehens. Damit ist auch das Johannesevangelium als historische Quelle, für die man es bisher hielt, erledigt. Mit beißendem Spott sucht Strauß Punkt für Punkt die Unmöglichkeit darzutun, auf Grund des johanneischen Berichts ein Leben Jesu herzustellen, da hier nicht mehr nur unbewußt dichtende Sage am Werk sei, sondern eine „klar bestimmte apologetische Tendenz", die den griechisch-metaphysischen Begriff der Gottessohnschaft auf Jesus anzuwenden versuche.

Mit dieser Entdeckung glaubt er jeder Möglichkeit einer historischen Rekonstruktion des Lebens Jesu den Boden entzogen zu haben. Was wir Zuverlässiges über Jesus wissen, ist lediglich die Tatsache, daß ein Jesus von Nazareth lebte, lehrte und gestorben ist. „Die Evangelisten haben sein Lebensbild so dick mit übernatürlichen Farben überstrichen, durch sich kreuzende Tendenzlichter so verwirrt, daß die natürlichen Farben, die ursprüngliche Beleuchtung nicht mehr herzustellen sind. ... Wer einmal vergöttert worden ist, der hat seine Menschheit unwiederbringlich eingebüßt."[13]

Diese letzte, radikalste Folgerung konnte die nun mächtig aufblühende Leben-Jesu-Forschung noch nicht übernehmen. Das Prinzip der wunderlosen Geschichtsauffassung jedoch und die Ausscheidung des Johannes als Geschichtsquelle setzten sich unaufhaltsam durch. „Mit Strauß beginnt die Periode der wunderlosen Betrachtung des Lebens Jesu."[14] Damit haben wir schon zwei entscheidende Züge der liberalen Leben-Jesu-Forschung genannt, der wir uns jetzt zuwenden wollen.

Die liberale Leben-Jesu-Forschung

Die Periode der sogenannten „liberalen" Leben Jesu beginnt etwa in den sechziger Jahren, also in der Generation nach Strauß, und erstreckt sich bis

wollte man Christ bleiben. Nur wenige zogen aus den allgemein angenommenen Voraussetzungen die letzten Konsequenzen. Zu ihnen gehört *D. Fr. Strauß*. Vgl. das Fazit seiner Theologie und seines Lebens in: Der alte und der neue Glaube, Bonn ^{8}1875, 94: „Also meine Überzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen ..., so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr." [13] Ebd. 76. [14] *A. Schweitzer* a.a.O. 113.

gegen die Jahrhundertwende. Ihr Vorläufer ist Karl August Hase (1800 bis 1890)[15], ihr Höhepunkt Theodor Keim (1825—1878)[16]. Die historisch-kritischen Grundlagen lieferten die Untersuchungen zur Evangelienkritik von Heinrich Julius Holtzmann (1832—1910)[17]. Zu den liberalen Leben Jesu gehören weiterhin die Werke von Daniel Schenkel (1813—1885)[18], Carl Heinrich Weizsäcker (1822—1899)[19], Willibald Beyschlag (1823—1900)[20], Bernhard Weiß (1827—1918)[21], David Friedrich Strauß mit seinem „Leben Jesu für das Volk bearbeitet"[22], worin er auffällig auf die Linie der liberalen Jesusbilder einschwenkt, und schließlich Oskar Holtzmann (1859—1934)[23], von dem das letzte Leben Jesu dieser Epoche stammt. Im Grund sind alle „nur verschiedene Ausführungen eines in den Grundzügen feststehenden Schemas"[24].

Ursprung der Wunder in der Gemeindetheologie

„Wir sind der unerschütterlichen Überzeugung", so faßt Harnack die erste gemeinsame These zusammen, „daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann."[25] Soweit sich also die Wunderberichte nicht als natürliche, mit medizinischen oder psychologischen Mitteln erreichte Heilungen erklären lassen, entstammen sie erst der schöpferischen Produktivität der Urgemeinde und sollen lediglich die Würde ihres Stifters zum Ausdruck bringen. Es sind religiöse Mythen oder Sagen, gedichtet von der — meist unwillkürlich und unbewußt — symbolisierenden Phantasie der ersten Christen, geboren aus dem Drang des antiken Menschen nach anschaulicher, in geschichtliche Formen gekleideter Darstellung der Ideen seines Glaubens. Die Verehrung seiner Jünger schmückte den Meister mit allen erdenklichen Hoheitsprädikaten und verlieh ihm bald gottgleichen Rang, den er selbst nie beansprucht hatte. Der Gedanke von der Präexistenz Jesu, seiner jungfräulichen Geburt, seiner Auf-

---

[15] Das Leben Jesu. Zunächst für akademische Studien, Leipzig 1829, [5]1865; ders., Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen, Leipzig 1876.

[16] Die Geschichte Jesu von Nazara, 3 Bde, Zürich 1867—1872. Eine kürzere Zusammenfassung ist: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft übersichtlich erzählt, Zürich 1872, [3]1873. *Otto Schmiedel* (Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen [2]1906, 7—8) sagt, Keim habe „die Forschung auf Jahre hinaus beherrscht und zu einem relativen Abschluß gebracht".

[17] Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863; ders., Lehrbuch der historischen-kritischen Einleitung in das Neue Testament, Freiburg [2]1886; ders., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2 Bde, Tübingen [2]1911.

[18] Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch, Wiesbaden [3]1864.

[19] Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha 1864, [2]1901.

[20] Das Leben Jesu, 2 Bde, Halle 1885—1886. [5]1912.

[21] Das Leben Jesu, 2 Bde, Berlin 1882, [4]1902.

[22] Leipzig 1864.

[23] Leben Jesu, Tübingen-Leipzig 1901.

[24] *A. Schweitzer* a. a. O. 200.

[25] *Adolf Harnack*, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 17.

erstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft, die Forderung, an Jesus wie an Gott zu glauben, all dies konnte nach den Prinzipien der kritischen Wissenschaft nur „Gemeindetheologie", niemals geschichtliche Wirklichkeit sein[26].

Aus diesem „Sagenkranz" die historische Gestalt Jesu zu befreien, die Schale vom Kern, „Dichtung" von der „Geschichte" zu scheiden, um einen unmittelbaren Zugang zu Jesus zu finden, „wie er wirklich war": dieses Bestreben ist typisch für unsere Epoche. „Das Christliche muß abgestreift werden von dem Bilde Jesu, ehe man ihn selber findet."[27] Schon die erste Skizze des liberalen Jesusbildes stellt mit aller Deutlichkeit das Programm auf, „das Leben Jesu, herausgewickelt aus allen Binden und Tüchern der Ungeschichtlichkeit, Halbheiten und Vermittlungen ... in seiner reinen und dann gewiß majestätisch auferstehenden Geschichtlichkeit zu enthüllen"[28]. Denn „lange Jahrhunderte war der Mann aus Nazareth in der strahlenden Glorie des Himmelskönigs verborgen"[29]. Nun aber gilt es, „das, was der Stifter unserer Religion an sich war, also das echte und naturgetreue Bild seines Wesens, herauszustellen unter Anwendung der allein legitimen Mittel einer gewissenhaften, historischen Kritik"[30]. Einen solchen Jesus konnte man verehren, ohne gleichzeitig Wunder und Dogmen bejahen zu müssen.

Die Quellen

Aus welchen Quellen nun läßt sich ein solches noch „unverfälschtes" Bild Jesu schöpfen? Wo findet der Historiker den gesuchten ungehinderten Zugang? Johannes kam seit den kritischen Unternehmen D. Fr. Strauß' und F. Chr. Baurs dafür nicht mehr in Frage[31]. Unter den Synoptikern — die von Strauß gegen deren Glaubwürdigkeit vorgebrachten Gründe billigte man nicht — erhielt seit Chr. Herm. Weiße, Chr. G. Wilke und vollends H. J. Holtzmann das Markusevangelium als älteste, von einer den Ereignissen noch nahestehenden Persönlichkeit verfaßte und darum zuverlässigste Geschichtsquelle den Vorrang. Man war überzeugt, daß die Darstellung des Markus — „vielleicht unter Abstrichen im Einzelnen"[32] — den geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu, die Reihenfolge der Hauptereignisse samt deren chronologischer

---

[26] Die Geschichte dieser „Vergöttlichung" Jesu in der Sicht der liberalen Theologie ist mit großer Ausführlichkeit dargestellt bei *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch der ntl. Theol. I 420 bis 491. Vgl. z. B. S. 478: „Der göttliche Zweck und Inhalt, welcher im Menschenleben (Jesu) offenbar geworden ist, erhebt nachträglich den Menschen, der es gelebt hat, auf einem in der antiken Welt durchaus gangbaren Wege in die überweltliche Sphäre der Gottheit." *Schenkel* (a. a. O. 112) schreibt: „Niemals und nirgends wünschte oder erbat er sich für seine Person ausschließliche Huldigung ... Nicht die Stellung eines Hauptes wollte er einnehmen ... Anspruchslos stellte er sich in die Mitte seiner Gemeinde hinein."

[27] *H. Weinel*, Ist das liberale Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910, 28.

[28] *Th. Keim*, Die menschliche Entwicklung Jesu. (Akademische Antrittsrede 1860), in: Der geschichtliche Christus, Zürich ³1866, S. XXIV.

[29] *Weinel*, Jesus im 19. Jahrhundert 3.

[30] *H. J. Holtzmann*, Die synoptischen Evangelien 1.

[31] „Johannes hat vor den Synoptikern als Geschichtsquelle das Feld zu räumen. Jesus ist der gewesen, als den ihn die Synoptiker schildern, nicht der, als den ihn Johannes uns vorgeführt hat." (*Paul Wernle*, Die Quellen des Lebens Jesu, Tübingen 1906, 27.)

[32] *William Wrede*, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 11.

Fixierung am treuesten wiedergebe und darum „eine wohlgeordnete und in sich übereinstimmende Darstellung von dem Kern der evangelischen Geschichte“[33] enthalte. In diesem Evangelium, so glaubte man, hatte die Gemeindetheologie fast keine Spuren hinterlassen. Es zeigt Jesus in seiner wahren Menschlichkeit und gestattet daher, Person, Leben, Charakter und Verkündigung Jesu mit rein historischen Mitteln als eine Wirklichkeit zu erreichen, die hinter den Quellen steht und erst dem rein zu Gesicht kommt, der in der Voraussetzungslosigkeit historischer Kritik den Weg von der Quelle zu der dahinter verborgenen Sache findet.

Charakter und Gottesbewußtsein Jesu

Mit den Mitteln der natürlichen Psychologie und nach Analogie der allgemeinen menschlichen Erfahrung sucht man zunächst ein Bild des Charakters Jesu zu gewinnen. Jesus, so heißt es, war eine „schöne Natur von Haus aus“ (Strauß), von einer harmonischen, zwar nicht immer kampflosen, aber in der Grundstimmung doch friedlichen Gemütsverfassung, getragen von humaner Liebesstimmung, heiter und ungebrochen allen Wechselfällen des Lebens gegenüber. Sein Wesen ist „frauenhaft milde“ und „weich wie ein Mutterherz“[34]. Aus seinen „sonnenhaften, rein menschlichen Zügen“ strahlt „die einfache Frische des Volkskindes“[35]. Er konnte zwar gelegentlich hart und herrisch auftreten und um seine Ideale in letzter Unerbittlichkeit kämpfen, doch selbst seinen schärfsten Feinden gegenüber verließ ihn nie jene innere Freudigkeit. Sein Leben, seine Worte und Taten verkünden einen edlen Humanismus: „Milde gegen Andersdenkende, Sinn für Schönheit der Natur, Freude am Genuß des Lebens, kurz jene ganze irdische Herrlichkeit, welche den Weisen und Helden Griechenlands so schön läßt.“[36] In der liberalen Theologie, so faßt es H. J. Holtzmann zusammen, herrscht die „Anschauung einer sonnig leuchtenden Landschaft oder eines im ruhigen Gleichmaß dahinfließenden Stromes, darin sich die Sterne rein und hell zu spiegeln vermögen“[37].

Obgleich schon diese menschlichen Eigenschaften — deren Menschlichkeit sich auch darin zeigt, daß Jesu Anschauungen noch mit mancherlei zeitbedingten und daher für ihn unüberwindbaren Mängeln durchsetzt sind — in ihrer Tiefe und Reinheit Anlaß zu Bewunderung und Verehrung sein können, liegt die eigentliche Größe Jesu in seiner religiösen Haltung Gott dem Vater gegenüber. Sein Gottesglaube, seine bedingungslose, vertrauende Hingabe an den Herrn aller Dinge heben ihn über alle Menschen hinaus und bedeuten „religionsgeschichtlich die höchste Stufe, die nicht bloß im Abendlande, sondern überhaupt auf Erden erreicht worden ist“[38]. Zwar überschrei-

---

[33] *H. J. Holtzmann*, Einleitung 369. Ähnlich schon in: Die synopt. Evangelien 434, 437.
[34] *W. Bousset*, Jesus, Tübingen [3]1907, 74; *Keim*, Geschichte Jesu 1.
[35] *Bousset* a.a.O. 13, 31.
[36] *Hase*, Geschichte Jesu 253.
[37] Lehrb. d. ntl. Theol. I 410.
[38] *Weinel*, Jesus im 19. Jahrhundert 93.

tet er auch darin nicht die in jeder Menschennatur liegenden Möglichkeiten, verwirklicht sie aber in einem seither nicht wieder erreichten Maße.

Diesen Höchstwert des Gottesverhältnisses Jesu beschreibt man ausschließlich mit Bewußtseinskategorien. Hier steht die liberale Theologie in der direkten Nachfolge Schleiermachers und seiner Lehre von Christus. Die Würde Jesu gründete nämlich für ihn nicht in einer Verbindung der göttlichen Natur mit einer menschlichen in der Einheit der göttlichen Person, sondern war ein „Sein Gottes in der Form eines (menschlichen) Bewußtseins", dessen psychische Form dieselbe ist wie die aller anderen Menschen und daher mit den Mitteln der natürlichen Psychologie begriffen werden kann, verschieden lediglich durch die außergewöhnliche Intensität und „Kräftigkeit" des Gottesbewußtseins in der Form des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls": „Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, allen aber verschieden durch die stete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war."[39]

Dieses Selbstbewußtsein in der von Schleiermacher behaupteten Einzigartigkeit aufzudecken und historisch zu erweisen, gehört zu den spezifischen Merkmalen der liberalen Leben-Jesu-Forschung. Schon Carl Heinrich Weizsäcker hatte 1864 in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen: Die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu, seinem Inhalt und seiner Entwicklung sei der Theologie als die zentrale Frage aufgegeben. Er ist der Überzeugung, Jesus sei der, wofür er sich ausgebe, und die Forschung könne dies in einer echt menschlichen Entwicklung aufweisen[40].

Die in den darauffolgenden Jahrzehnten erscheinenden Leben Jesu bemühten sich in der Tat, dieses Programm nach Kräften durchzuführen. Das Ergebnis lesen wir bei Wellhausen: „Was ihn auszeichnet ist nur, daß er sich des Kindesverhältnisses zu Gott ... bewußt gewesen ist und die Frömmigkeit genossen hat wie vor ihm niemand."[41] Keiner jedoch zweifelt daran, daß „sich auch die Eigentümlichkeit des Gottesbewußtseins Jesu ohne alles Wunder psychologisch begreifen lassen" wird[42].

Insofern nun Jesus sich in einer solch einmaligen Weise des göttlichen Lebens in seiner Seele bewußt war, und weil er als erster in der Menschheit Gott als den liebenden Vater erkannte, kann man ihn mit Fug und Recht „Sohn Gottes" nennen. Zwar besagt eine so verstandene Sohnschaft keine Gleichstellung mit Gott und noch weniger den Besitz einer göttlichen „Natur", bleibt also im Rahmen einer mehr oder weniger symbolischen Aussage. Sie erhebt jedoch ihren Träger über alle anderen im Alten Testament auch „Söhne Gottes" genannten Frommen „dem Grade nach"[43] und verleiht ihm

[39] Glaubenslehre § 94.
[40] Vorwort S. X.
[41] Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin [6]1907, 377.
[42] *Pfleiderer* a.a.O. 76.
[43] *H. J. Holtzmann*, Lehrb. d. ntl. Theol. I 348.

eine bis dahin noch nicht dagewesene und auch in Zukunft kaum übertreffbare Würde.

Messiasbewußtsein

Das Hauptinteresse der liberalen Leben-Jesu-Forschung konzentrierte sich indes auf Jesu Bewußtsein von seiner Sendung, auf Inhalt, Ziel und Entwicklung seines Messiasbewußtseins. War es von Beginn des Lebens Jesu an in seiner Reinheit ausgeprägt, oder ist es erst Produkt einer langsamen Entwicklung, Ziel eines wandlungsreichen inneren Werdens? Wann trat es zum ersten Mal auf, wo offenbarte es sich? Sosehr die Antworten auf diese Fragen in Einzelheiten auseinandergehen, im Grundsätzlichen herrscht eine gemeinsame Überzeugung, die alle großen Leben Jesu von Hase und Keim bis Oskar Holtzmann verbindet: Jesus wird sich seines Messiasberufes erst zu Beginn oder auch im Laufe seines öffentlichen Lebens bewußt und wächst unter „sittlichen Taten und Kämpfen“[44] zu seiner Vollendung heran, die er erst im Tod erreicht. Krisen und Konflikte, freudige Überraschungen und tiefe Enttäuschungen säumen seinen Weg. Erfolg und Mißerfolg, Liebe der Anhänger und Haß der Gegner lassen im Innern Jesu jenes Ideal seiner Sendung und seines Reiches entstehen, das wir noch heute an ihm bewundern.

In der Tatsache eines solchen inneren Wachstums sieht man den Garanten von Jesu wahrer Menschheit. Wäre er, so meint man, im Sinn des alten Dogmas einer Natur mit Gott, dann hätte er, vom ersten Moment seines Daseins an im Besitz göttlicher Allwissenheit, immer schon um seine Sendung und sein Schicksal in Klarheit gewußt — was aber mit jeder menschlichen Natur unvereinbar sei[45].

Diese Entwicklung ist in einen bei Markus genau erhaltenen äußeren Verlauf des Lebens eingebettet. Abfolge der Ereignisse und Entwicklung des Messiasbewußtseins bedingen sich gegenseitig. Eine Änderung der äußeren Bedingungen seiner Tätigkeit wirkt sich auch auf das innere Leben aus, und dieses gab wiederum die Impulse für die folgenden Entschlüsse.

Schon Hase hatte das Stichwort von den zwei galiläischen Perioden des Lebens Jesu gegeben. Keim nahm es auf und prägte jene Begriffe, die dann lange Jahre hindurch ständig wiederkehren. Er unterscheidet drei Perioden der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Den „galiläischen Frühling“ der Reichgottespredigt, der großen Taten Jesu, der Sammlung der Jünger und der wachsenden Erfolge[46]; die Zeit der „galiläischen Stürme“, des Kampfes mit den Pharisäern und der Enttäuschung über den anhebenden Wankelmut des Volkes, während der sich Jesu Wirken immer mehr auf den engen Kreis der Jünger konzentrierte und dem kommenden Tod entgegenging. Glückliche

[44] Ders., Die synopt. Evangelien 489.
[45] Vgl. z. B. *Hase*, Geschichte Jesu 97—103.
[46] „Das junge Grün, die duftenden Blumen, die Wonne des Volks und der Schüler, der Freudeschritt Jesu ...“ (*Keim*, Geschichte Jesu 201.)

und unglückliche Periode zusammen bilden das „galiläische Lehrjahr", dem das „jerusalemische Todesostern" folgt[47].

Dieser äußere Gang des Lebens war nun von einer inneren Entwicklung des messianischen Bewußtseins begleitet und getragen. Auch hier hatte schon Hase die Richtung gewiesen, der man mit jeweils nur geringen Abweichungen folgte: In der ersten, erfolgreichen Periode ging Jesus fast unbefangen auf die nationalen Vorstellungen seines Volkes über die messianische Zeit ein, die einen irdischen Glanz des jüdischen Reiches heraufführen sollte und politischer Natur war. Dieses Reich sah Jesus als eine zwar unmittelbar bevorstehende, aber noch zukünftige Wirklichkeit, die heraufzuführen er sich seit der Taufe durch Johannes berufen glaubte. Die Enttäuschungen der zweiten Periode jedoch lassen ihn allmählich diesen Irrtum überwinden und prägen in ihm die Vorstellung eines geistigen Reiches, das sich in den Herzen der Menschen, in innerlicher Umkehr zu den idealen Werten des Reiches Gottes entfalten sollte. Gestärkt durch die in Erfolgen und Enttäuschungen wachsende innere Zuversicht, bekennt er sein Messiastum immer offener vor der Welt und sieht in den von ihm vollbrachten Taten das kommende Gottesreich schon jetzt am Werk.

Das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mk 8, 27—33; Mt 16, 13—23) nimmt in allen Leben Jesu unserer Periode eine entscheidende Stellung ein. Hier, fast am Ende seiner galiläischen Wirksamkeit und schon unter der Ahnung kommender Kämpfe und Verfolgungen stehend, gibt sich Jesus zum ersten Mal seinen Jüngern als Messias zu erkennen. Hier kündigt er auch den zunächst noch zögernden, aber in der Folgezeit schnell sich festigenden Entschluß an, die Sache des Messias in der Hauptstadt zur Entscheidung zu bringen.

Nach dieser „Peripetie des Dramas"[48] geht es schnell dem Ende zu. Der steigende Widerstand der führenden Schicht des Volkes und die dadurch klar werdende Unmöglichkeit, das Reich Gottes auf irdischem Weg aufzurichten, läßt in Jesu Seele das ihm vorher noch unbekannte Bild des leidenden Messias auftauchen, an das ihn vielleicht schon die Nachricht vom Tode Johannes des Täufers (Mk 5, 14—28; Mt 14, 13) leise gemahnt hatte. Entschlossen nimmt er trotz innerer Kämpfe und Nöte diese nun unausweichliche Konsequenz seiner Mission auf sich und lernt, den Tod immer tiefer zu deuten. Beim letzten Abendmahl hat in ihm die Überzeugung feste Gestalt gewonnen, daß der Tod seine messianische Sendung durchaus nicht vereitle, sondern gerade das Mittel sei, der Menschheit die Güter des Gottesreiches zu schenken.

---

[47] Vgl. die typische Aussage von *Adolf Jülicher*, Die Gleichnisreden Jesu I, Freiburg ²1899, 144—145: „Ich könnte den Herrn nicht begreifen und also auch nicht lieben, wenn nicht seinem jerusalemischen Todesostern ein galiläischer Frühling voranging, sonnige Tage mit begeisterter Aussicht von hohen Bergen. An seinem Anfang muß eine Periode seliger Siegesgewißheit stehen, eine Zeit, wo er Anklang und Liebe fand, wo das Volk gerade sich zu ihm drängte und jedes Wort von seinen Lippen entzückt verschlang."

[48] *H. J. Holtzmann*, Lehrb. d. ntl. Theol. I 331.

Gleichzeitig erkennt Jesus bei der Begegnung mit der kananäischen Frau (Mt 15, 21—28) und dem Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8, 5—13) erstaunt und überrascht die Aufnahmefähigkeit der Heidenwelt für das Reich Gottes und dehnt seine Mission in dem Maße, wie sie sich vom politischen zum geistigen Ideal wandelte, auf die ganze Menschheit aus. Parallel zu dieser innerseelischen Entwicklung geht die Erziehung der Jünger, weg von den Vorstellungen eines politischen Messiastums hin zur Erkenntnis des universalen „innerlichen Reiches der Sinnesänderung", das er nun stiften wollte.

Daß Jesus diese seine messianische Aufgabe erkannte und sie durch alle Krisen und Konflikte hindurch reinigte und zur siegreichen Vollendung führte, war, obschon in Gottes ewiger Vorsehung beschlossen, Jesu eigene freie Tat, entsprungen aus der „lebendigen Triebkraft" und dem „naturhaften Lebensgefühl dieses hochschreitenden Ichs"[49]. Dort offenbart sich am deutlichsten die „königliche Freiheit"[50] und die bezwingende Größe seines Charakters, die ihm noch heute die Verehrung seiner Anhänger sichert.

Reich Gottes

Jesu Tod sollte der Quellpunkt jenes Reiches werden, dessen Gesetze und Grundlagen er in seiner Predigt verkündet hatte. Wie schon Jesu Charakterbild, so trug auch das Bild des Reiches Gottes in der liberalen Theologie die Züge und Farben einer freisinnigen, harmonischen und weltoffenen Religiosität. Vor den Augen Jesu stand — zumindest in der letzten, reifen Periode seines Lebens — nicht das politische Ideal jüdischer Messiashoffnung, nicht eschatologische Erneuerung des Volkes Israel und der Welt durch die Parusie des Menschensohnes. Sein Blick richtete sich auf ein gegenwärtiges, geistiges Reich, in dem jene Wahrheiten lebendig bleiben, in denen auch unser heutiges Vorstellen und Empfinden die Predigt Jesu unmittelbar und deutlich zu erfassen vermag: Die Wahrheiten von der Vatergüte Gottes und dem unendlichen Wert der Menschenseele[51]. Dieses Reich Gottes entfaltet sich ohne lautes Getue und ohne äußeres Kirchentum; es ist „eine stille, mächtige Gotteskraft in den Herzen"[52].

Auch die irdische Welt und das Wirken des Menschen in ihr bleibt davon nicht unberührt. Nach dem Willen Jesu muß der Glaube „den culturhistorischen Aufgaben"[53] dienen. Er weist dem Menschen die Aufgabe an, „die allein das Leben reich, glücklich und wertvoll macht, die rastlose Arbeit für die allgemeine Wohlfahrt"[54]. Die von Jesus verkündete Religion, „in welcher jeder glauben durfte nach dem Bedürfnisse seines Herzens"[55], verwan-

---

[49] *Keim*, Der geschichtliche Christus 81.
[50] *O. Holtzmann* a.a.O. 399.
[51] *Harnack* a.a.O. 40ff.
[52] Ebd. 35.
[53] *Schenkel* a.a.O. 9.
[54] *O. Holtzmann* a.a.O. 417.
[55] *Schenkel* a.a.O. 172.

delt schon jetzt die irdische Wirklichkeit in „ein Gebiet der Freude und des Genusses“[56], wo Askese, Opfer, Verzicht keinen Platz haben.

Jesu Reich ist auch keine übernatürliche, durch Gottes gnädigen Willen über die Welt hereinbrechende Größe. Jesus Christus will nichts anderes, als die schon im Wesen des Menschen liegende und lediglich durch Ungeschick und entwicklungsbedingte Hemmungen verdeckte und verkümmerte Anlage zum Guten neu anregen, entfalten und zur Vollendung bringen. Als ein solcher Quellpunkt, von dessen Wort und Beispiel eine weltweite religiöse Bewegung ausging, kommt ihm auch heute Bedeutung zu. Seit Christus hat sich „der Wert unseres Geschlechtes gesteigert“[57]. Wer würde ihn da nicht als eines der großen Genies der Menschheit verehren? Wenn auch er und sein Reich grundsätzlich in einer Linie mit anderen geistigen Bewegungen der Weltgeschichte stehen und daher weder angebetet noch verabsolutiert werden dürfen, die Reinheit seines Lebens und die weltfreudige Innerlichkeit seiner Religion geben ihm den Rang einer einmaligen geschichtlichen Persönlichkeit.

Es ist hier nicht der Ort, die sachlichen Fehler der liberalen Leben-Jesu-Forschung aufzuzeigen. Es waren die aus der liberalen Schule hervorgehenden Wissenschaftler selbst, die die Thesen ihrer Lehrer Punkt für Punkt widerlegten. Man hat nicht nur erkannt, daß das liberale Jesusbild allzusehr von der geistigen Atmosphäre und den religiösen Horizonten des ausgehenden 19. Jahrhunderts geprägt war und darum mit einem verdächtigen Aufwand an historischer Phantasie und psychologischen Vermutungen ersetzen mußte, was es in den Quellen nicht fand, daß es also den Kern der Verkündigung Jesu, das übernatürliche Reich Gottes, das den Menschen aus Sünde und Schuld herausruft und ihm Vergebung, Gnade und ewiges Leben schenkt, jetzt schon gegenwärtig, aber erst in der eschatologischen Zukunft vollendet, gar nicht erfaßt hat. Man weiß heute, daß die Evangelien, da sie vom Glauben zeugen und Glauben wecken wollen, kein Interesse daran haben, eine lückenlose Biographie Jesu aufzustellen und eine detaillierte Psychologie seines Innenlebens zu geben. Sie gestatten weder neugieriges Fragen nach Jesu Gefühlen und Stimmungen, noch eine Periodisierung seines Lebens im Sinn von Hase und Keim. Jesus erscheint immer schon im Besitz seines vollen Sendungsbewußtseins, und die Feindschaft seiner Gegner verdüstert bereits den „galiläischen Frühling“. Auch das Markusevangelium ist vom ersten Kapitel an ein Bekenntnis zur Gottheit Christi, also „Dogmatik“, die man nicht eliminieren kann, ohne die Substanz des Evangeliums selbst zu verändern.

Die liberale Theologie suchte einen Zugang zu Jesus an dem Zeugnis des Neuen Testamentes vorbei. Aus diesem Grunde *mußte* sie ihr Ziel verfehlen. Das Scheitern der Leben-Jesu-Forschung ist das beredteste Beispiel dafür,

[56] *Keim*, Geschichte Jesu 370.
[57] *Harnack* a.a.O. 45.

daß wir die Botschaft von Jesus nur in dem von der apostolischen Kirche als Zeugnis und Predigt ihres Glaubens verfaßten Neuen Testament finden, das Bericht und geistgewirktes Verständnis des Geheimnisses der Person Jesu in einem ist. Wer einen historischen Jesus sucht und gleichzeitig dieses Urteil verwirft, dem verschließt sich das Neue Testament von vorneherein und von seinem Wesen her. Der wahre, der wirkliche Jesus eröffnet sich nur in dem Maße, als sich einer auf den Ruf einläßt, der aus dem Munde Jesu an ihn ergeht, dem also, der an Jesus als den Christus zu glauben bereit ist. Damit ist die Bedeutsamkeit einer sachgemäßen, historisch-kritischen Methodik weder geleugnet noch abgeschwächt. Es ist aber wohl gesagt, daß jede noch so sachliche Forschung die Gestalt Jesu nicht erreicht, wenn sie sich von vornherein der Grundhaltung verschließt, die das Neue Testament auf jeder Seite fordert: dem Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes.

Zur Geschichte des Reichskonkordats

Ein Beitrag zur Geschichte des Verhandlungsablaufs zwischen Ostern 1933 und der Ratifikation des Konkordats

ALFONS KUPPER

Ein vor wenigen Wochen in dieser Zeitschrift erschienener Aufsatz des langjährigen und vertrauten Mitarbeiters des kürzlich verstorbenen Papst Pius XII., des Herrn Pater Leiber[1], gibt Anlaß, erneut zu versuchen, auf der Grundlage der heute bekannten und zugänglichen Quellen die letzte und entscheidende Phase des 14jährigen Ringens um das Reichskonkordat darzustellen. Ein solcher Versuch erscheint gerechtfertigt, da seit den letzten Darstellungen[2] weiteres Quellenmaterial erschlossen werden konnte. Doch muß auch gleich zu Beginn gesagt werden, daß es auch im jetzigen Zeitpunkt noch nicht möglich

[1] *R. Leiber*, Pius XII. In: dieser Zschr. 163 (1958/59) 81—100.

[2] *E. Deuerlein*, Das Reichskonkordat. Beiträge zu Vorgeschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933. Düsseldorf 1956. (Zit.: Deuerlein, S. ...) Vgl. dazu: *R. Morsey* in: Theologische Revue, 53, 1957, Sp. 19—24; *O. Simmel*, Um die Gültigkeit des Reichskonkordats, diese Zschr. 158 (1956/57) 61ff.; *Cl. Bauer*, Das Reichskonkordat. Hochland 49 (1956/57) 169ff. — *K. D. Bracher*, Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat. Ein Gutachten zur Frage des geschichtlichen Zusammenhangs und der politischen Verknüpfung von Reichskonkordat und nationalsozialistischer Revolution. Hrsg. v. d. Hessischen Landesregierung. Wiesbaden 1956 (jetzt auch vorliegend in: Der Konkordatsprozeß. Veröffentlichungen des Instituts für Staatslehre und Politik e.V. Mainz, Bd. VII. Hrsg. von *F. Giese* und *F. Frhr. von der Heydte*. München 1957 f., 947—1021). Dazu vgl. *Bauer*, a.a.O.; *A. Süsterhenn*, Nationalsozialistische „Wertigkeit" des Reichskonkordats. Zu einem historisch-politischen Gutachten von Karl Dietrich Bracher. In: Deutsche Tagespost, 9, 1956, Nr. 62 vom 28. Mai 1956; *R. Leiber*, zu: Karl Dietrich Bracher, Nationalsozialistische Machtergreifung und Reichskonkordat. April 1950, Hessische Landesregierung, Wiesbaden. Teil II „Der Weg zum Reichskonkordat", 44—84 (unveröffentlicht).

ist, eine endgültige Darstellung des Verhandlungsablaufs von April bis September 1933 zu geben; zu viele noch offene Fragen können immer noch nicht beantwortet werden[3]. Es bleibt zu hoffen, daß weitere Forschungen auch in diesen Punkten bald zu einem klareren Wissen um das Geschehen führen werden.

Die neuen Ansätze zur Verwirklichung des Reichskonkordats

Es ist bekannt, daß durch den Reichswehrminister im Kabinett Papen, General von Schleicher, die Konkordatsfrage erneut ins Rollen gebracht worden war. Im Juli des Jahres 1932 richtete er an den Erzbischof von Paderborn ein Schreiben wegen der Einrichtung der Militärseelsorge[4]. Es war Wunsch des Reiches, es möchte endlich eine exemte Militärseelsorge eingerichtet werden, als deren Vorbild insbesondere Italien vorschwebte. In Beantwortung dieses Schreibens, das dem Hl. Stuhl zur Kenntnis gebracht worden war, richtete Kardinalstaatssekretär Pacelli unter dem 25. Oktober 1932 ein Pro-Memoria an die Reichsregierung[5], in dem die grundsätzliche Bereitschaft des Hl. Stuhles ausgesprochen wurde, über den Wunsch der Reichsregierung nach Bestellung eines exemten Militärbischofs in Verhandlungen einzutreten. Gleichzeitig aber wird in Übereinstimmung mit einer schon früher gegebenen Stellungnahme die Reichsregierung ersucht, „daß einige, die Interessen der katholischen Kirche in Deutschland besonders angehenden Fragen, die in den mit den Einzelländern abgeschlossenen Konkordaten mit Rücksicht auf die Zuständigkeit des Reichs nicht einbezogen werden konnten, gleichzeitig einer befriedigenden Regelung zugeführt werden". Es werden in dem Pro-Memoria sodann vier Punkte aufgeführt, an deren Regelung der Hl. Stuhl dringend interessiert ist:

1. Streichung des § 67 Personenstandsgesetz, d. h. Beseitigung der Strafbestimmung (aus der Kulturkampfzeit stammend), nach der Geistliche bestraft werden, auch wenn sie aus unaufschiebbaren Gewissensgründen eine

---

[3] Eine der wichtigsten noch offenen Fragen ist die nach der Rolle, die der ehemalige Zentrumsvorsitzende und Reichstagsabgeordnete Prälat Kaas bei den Konkordatsverhandlungen gespielt hat.

Dringend erwünscht wäre auch für diese Fragen des Reichskonkordats, daß Altreichskanzler Dr. Brüning endlich seine seit langem angekündigten Erinnerungen vorlegen möchte.

Verfasser dieses Aufsatzes hofft, in absehbarer Zeit eine größere Darstellung der Gesamtgeschichte des Reichskonkordats auf Grund eingehender Forschungen vorlegen zu können. Aus diesem Grund sollen an dieser Stelle auch keine Auseinandersetzungen mit abweichenden Meinungen erfolgen; diese sollen der geplanten größeren Darstellung vorbehalten bleiben.

[4] Nach Auskunft des Archivars im Erzbischöflichen Generalvikariat Paderborn liegt dieser Brief Schleichers nicht mehr vor. Er muß beim Brand des Erzbischöflichen Hauses und des Generalvikariats mit vielen anderen Dokumenten vernichtet worden sein.

[5] Abschrift. Akten des Deutschen Auswärtigen Amtes, (II Vat. 360/32) Anlage zu II Vat. 129; Londoner Signierung (künftig LS: ...) E 460636/38. In: Documents on Germany Foreign Policy 1918—1945, Series C Vol. I: The Third Reich: First Phase January 30 bis October 14, 1933. London 1957, ist ein Teil der Akten aus der genannten Zeit in englischer Übersetzung veröffentlicht. Das oben genannte Pro-Memoria ist hier als Dokument Nr. 145, p. 266 ff. aufgeführt. (Zit.: Documents C I, p. ..., Dok.No. ...)

kirchliche Ehe vor dem Vollzug des Zivilaktes einsegnen. Das Pro-Memoria nimmt dabei bezug auf die Punktation vom Jahre 1921[6], in der dieser Punkt schon enthalten war.

2. Zusage, daß ein zu erlassendes Reichsgesetz über die Ablösung der Staatsleistungen an die Kirche nach Artikel 138 Abs. 1 WRV nicht ohne vorheriges freundschaftliches Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl erlassen werde.

3. Verbindliche Zusage, bezüglich des Schutzes der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichtes.

4. In Übereinstimmung mit der Erklärung des Reichsaußenministers vom 13. November 1920[7] eine bindende Zusicherung, daß etwaige Änderungen der Verfassung oder der Gesetzgebung des Reichs die in den Länderkonkordaten anerkannten Rechte und Freiheiten der Kirche nicht beeinträchtigen.

Wie aus einer für den Reichsaußenminister Frhr. von Neurath angefertigten Aufzeichnung des Vatikanreferenten im Auswärtigen Amt, Legationsrat Menshausen, vom 5. April[8] hervorgeht, fanden über diese Wünsche des Hl. Stuhles eingehende Ressortberatungen der verschiedenen für diese Fragen zuständigen Ministerien statt. „Eine eingehende Prüfung der Sonderwünsche durch das zuständige Reichsministerium des Innern bzw. das Reichsjustizministerium führte zu der mit Schreiben des Reichsinnenministeriums

---

[6] Diese „Vatikan-Punktation" stammt vom 15. November 1921. Sie wurde auf Ersuchen des damaligen Reichskanzlers Dr. Wirth vom Nuntius Pacelli der Reichsregierung überreicht und enthielt die Punkte, die nach Auffassung des Hl. Stuhles in dem von der Reichsregierung geplanten Reichskonkordat geregelt werden sollten. Diese Punktation wurde inzwischen fast gleichzeitig an zwei völlig verschiedenen Fundorten unabhängig voneinander aufgefunden. Vgl. dazu: *A. Kupper*, Schon Josef Goebbels war dagegen. In: Echo der Zeit, 1958, Nr. 30 vom 27. Juli 1958. Hier wird lediglich eine Inhaltsangabe der im Geh. Staatsarchiv München gefundenen Abschrift der Punktation geboten. Der volle Wortlaut ist wiedergegeben bei: *R. Morsey*, Zur Vorgeschichte des Reichskonkordats aus den Jahren 1920 und 1921. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. XLIV, 1958, 237—267. Der hier veröffentlichte Wortlaut ist der eines im Deutschen Zentralarchiv Potsdam aufgefundenen Exemplars, das in Randbemerkungen Änderungsvorschläge des Sachbearbeiters im Ausw. Amt enthält. Die hier in Frage stehende Formulierung der Punktation (Art. I Abs. 5) ist aus der als Anhang II beigegebenen synoptischen Übersicht zu entnehmen.

[7] Diese Erklärung lautet:

„Die Reichsregierung hat keine Bedenken dagegen, daß die Konkordatsverhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bayerischen Regierung weitergeführt und zum Abschluß gebracht werden. Die Vorlage des Konkordats an das Reichskabinett vor Einbringung im Bayerischen Landtag wird dem Reichskabinett Gelegenheit bieten zu prüfen, ob die Bestimmungen des Konkordats mit der Reichsverfassung in Widerspruch stehen.

Es herrscht Einverständnis darüber, daß das mit Bayern abgeschlossene Konkordat durch spätere Reichsgesetze nicht berührt wird."

Abschrift dieser Erklärung befindet sich im Geheimen Staatsarchiv München (zit.: GStA München) (Fasz. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 972, Blatt 145), ohne Aktenzeichen (zit.: AZ.), versehen mit der handschriftlichen Überschrift: „Erklärung des Ministers des Äußern Simons an Msgr. Pacelli vom 15. November 1920. (Die gleiche Erklärung wurde später von der Reichsregierung auch der Bayer. Regierung abgegeben.)"

In einem persönlichen Brief des Ministerialrats im Ministerium des Äußern, München, Paul Frhr. von Stengel, an den ihm befreundeten Bayerischen Gesandten beim Hl. Stuhl, Otto Frhr. von Ritter zu Groenesteyn, vom 26. November 1920 (GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 976, Bl. 522) wird diese Erklärung Minister Simons ebenfalls angeführt. Vgl. auch Bericht der Bayer. Ges. b. Hl. Stuhl vom 28. 11. 1920, über eine Unterredung mit Kardinalstaatssekretär Gasparri, bei der dieser auf diese Erklärung angespielt habe (GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 972, Bl. 146).

[8] Anlage zu II Vat. 129, LS: E 460617/20.

vom 23. Februar 1933[9] erfolgten Stellungnahme. Aus ihr ergibt sich, daß nach der damaligen Zusammensetzung des Reichstags die Erfüllung zweier Hauptwünsche des Hl. Stuhles, nämlich:

1. Abänderung des § 67 Abs. 2 des deutschen Personenstandsgesetzes (Aufhebung der Strafe für den Priester, der im Falle eines sittlichen Notstandes die kirchliche Trauung vor der Ziviltrauung vollzieht) und

2. eine Zusage der Reichsregierung, daß sie sich an die mit den Ländern abgeschlossenen Konkordate gebunden halte, sich als undurchführbar erwies.

Diese Aufzeichnung verdient besondere Beachtung: allein diese beiden hier aufgeführten Wünsche des Hl. Stuhles werden im Ergebnis der Ressortberatungen als „nach der damaligen Zusammensetzung des Reichstags" „undurchführbar" bezeichnet, also des Reichstags auf Grund der Wahlen vom 6. November 1932. Überhaupt nicht erwähnt werden in diesem Zusammenhang die beiden anderen Wünsche des Hl. Stuhles, der Schutz der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichtes sowie die Zusicherung, ein Gesetz über die Ablösung der Staatsleistungen nur im vorherigen Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl zu erlassen. Diese Tatsache läßt unbedenklich die Schlußfolgerung zu, daß der Inhalt dieser beiden Wünsche für die beteiligten Ministerien so selbstverständlich war, daß sie an der Durchführbarkeit dieser beiden Wünsche keinerlei Zweifel hegten, zumal diese beiden Punkte in allen Konkordatsentwürfen der früheren Jahre enthalten waren[10].

Diese auf Grund des Schleicher-Briefes vom Juli 1932 erneut in Gang geratenen Konkordatsüberlegungen, die über die „Machtergreifung" hinaus interministeriell fortgeführt worden waren, mündeten nun unmittelbar in die Aktion des Vizekanzlers von Papen zur Verwirklichung des Konkordatsplanes ein.

Das Konkordatsangebot des Deutschen Reiches an den Heiligen Stuhl

Eine geheime Aufzeichnung des schon erwähnten Vatikanreferenten Menshausen vom 7. April 1933[11] hält fest, er habe sich „weisungsgemäß" mit Vizekanzler von Papen ins Benehmen gesetzt. Dieser habe ihm seine Absicht bestätigt, im Vatikan den Abschluß eines Reichskonkordats anzuregen. Auftragsgemäß habe er, Menshausen, dem Vizekanzler Abschrift der Aufzeichnung vom 5. April übergeben und „ihn eingehend über die gegenwärtige Lage, insbesondere über die schwebenden Verhandlungen betreffend die Militärseelsorge informiert". Weiter habe er ihm „zur näheren Orientierung

---

[9] Das hier genannte Schreiben ist, soweit ich feststellen konnte, bisher noch nicht gefunden.

[10] Siehe Anhang, Synoptische Übersicht. — In diesem Zusammenhang muß darauf hingewiesen werden, daß K. D. Bracher in seinem für die Hessische Landesregierung erstellten Gutachten (s. Anm. 2) 53 (K-Prozeß, 992f.) den unmittelbar auf die hier zitierte Stelle folgenden Absatz im Wortlaut anführt und dabei mit keinem Wort den weiteren Inhalt dieser Aufzeichnung erwähnt, so daß sich ein völlig falsches Bild ergeben muß, weil der Gesamtzusammenhang überhaupt nicht erkenntlich ist.

[11] e. o. II Vat. 129, LS: E 460615/16.

und eventuellen Verwertung" als weitere Materialien zur Verfügung gestellt: Richtlinien für ein Reichskonkordat (aus dem Jahre 1926)[12], Entwurf für ein Reichskonkordat (aus dem Jahre 1924)[13], Pro-Memoria des Hl. Stuhles vom 25. Oktober 1932 und zwei „nach Lage der Verhältnisse nunmehr überholte" Entwürfe für eine Beantwortung dieses Pro-Memorias[14].

Die Aufzeichnung fährt dann fort: „Meine Frage, ob ihm schon ein bestimmter Entwurf für das neue Reichskonkordat vorliege, verneinte der Herr Vizekanzler. Er fügte streng vertraulich hinzu, er beabsichtige als eine der Hauptforderungen die Aufnahme einer auch im italienischen Konkordat enthaltenen Bestimmung zu verlangen, wonach den Geistlichen verboten wird, sich bei irgendeiner politischen Partei einzuschreiben und zu betätigen."

Der Wortlaut dieser Aufzeichnung läßt verschiedenes deutlich werden: Reichsaußenminister von Neurath, der ja auch schon in den Regierungen Papen und Schleicher das Außenministerium verwaltete, scheint wohl die Absichten des Herrn von Papen, in Rom wegen eines Konkordatsabschlusses zu sondieren, gekannt zu haben, hatte sich doch der Vatikanreferent „weisungsgemäß" mit dem Vizekanzler in Verbindung gesetzt und ihm „auftragsgemäß" Abschrift der Aufzeichnung vom 5. April, die dem Außenminister vorgelegt worden war, übergeben. Neurath muß auch das Pro-Memoria vom Oktober gekannt haben und die Ergebnisse der Ressortberatungen. Papen hat also auf jeden Fall mit Wissen des Auswärtigen Amtes gehandelt. Ob er schon *vor* seiner Romreise Ostern 1933 mit dem Reichskanzler Hitler über seine Pläne gesprochen hatte, geht aus den Ausführungen Papens in seinen Erinnerungen[15] nicht hervor, vielmehr hat es darnach den Anschein, als habe er erst *nach* seiner Rückkehr aus Rom Hitler für seinen Plan gewinnen können, zumal er ja jetzt auch der grundsätzlichen Bereitschaft des Hl. Stuhles sicher war, in Verhandlungen einzutreten. Demgegenüber sagte er vor der Spruchkammer I in Nürnberg aus, er sei im Auftrag Hitlers nach Rom gefahren[16]. In einem unveröffentlichten Exposé vom 15. Juni 1956[17] heißt es: „Wenn ich, wie dargelegt, den Katholizismus von den Bindungen parteipolitischer Art lösen wollte, die bis zur Zeit des Kulturkampfes ein bewährtes Mittel zur Verteidigung seiner Freiheit gewesen, nun aber überholt und für die Zusammenfassung der Konfessionen unbrauchbar schienen, dann mußte ich durch Vertragsinstrumente Rechte und Pflichten beider Konfessionen sichergestellt sehen.

R. P. von Hindenburg hatte mir dazu einen formellen Auftrag erteilt, und

---

[12] Anlage zu II Vat. 129, LS: E 460628/35.
[13] Anlage zu II Vat. 129, LS: E 460621/27.
[14] Ebd., LS: E 460639/44 und E 460645/49.
[15] Der Wahrheit eine Gasse. München 1952, 314f.
[16] *Deuerlein*, 110.
[17] Zur Rechtsgültigkeit des Reichskonkordats. — Dieses Exposé wurde anläßlich einer Unterredung von Herrn von Papen dem Erzbischof Dr. Lorenz Jaeger von Paderborn überreicht. Sr. Exzellenz dem Hochwürdigsten Herrn Erzbischof sowohl wie auch Herrn von Papen sei an dieser Stelle gedankt, daß sie freundlichst die Erlaubnis zur Benutzung dieses Exposés gaben.

es war sein Wunsch, daß dem Abschluß eines R. K. alsbald ein Gesetz über die Sicherstellung der Rechte der Evangelischen Kirche folgen sollte."

Es liegt kein Grund vor, diese Aussage, daß Reichspräsident von Hindenburg selbst Herrn von Papen diesen Auftrag erteilt habe, in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteil, diese Aussage gewinnt mit den Ausführungen Deuerleins, daß Hitler innenpolitische Schwierigkeiten befürchtet habe, wenn er auf Papens Vorschlag nicht einginge, und daß Ende März 1933 Kardinal Bertram, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, dem Reichspräsidenten seine Sorgen wegen der möglichen Gefährdung der verfassungsmäßigen Rechte und Freiheiten der Kirche vorgetragen hatte[18], einen ganz besonderen Hintergrund.

Weiter zeigt die Aufzeichnung Menshausens vom 7. April, daß die Aufnahme eines Verbots der parteipolitischen Betätigung der Geistlichen in das zu schließende Konkordat, der Artikel 31 (später 32) Papens Initiative entsprang, was auch durch weitere Momente eine Bestätigung erfährt. In dem genannten Exposé sagt Papen: „Den Anlaß zu diesem Artikel habe ich selbst gegeben — und zwar auf Grund meiner persönlichen Erfahrungen in vielen stürmischen Sitzungen des Zentrums der preußischen Landtagsfraktion, wie auch besonders unter dem Eindruck der Reichstagsdebatte vom 12. September 1932 mit der Zustimmung des Zentrums zu dem kommunistischen Antrag Torgler"[19]. Wie von Papen weiter darlegt, könne jedoch die seelsorgerische Tätigkeit der Geistlichen nicht von der Politik getrennt werden; auf Schritt und Tritt werde „der Geistliche vor Entscheidungen gestellt, die den weiten Kreis des Politischen berühren. Es ist aber etwas völlig anderes, ob er in dieser Tätigkeit sich an die Richtlinien einer Partei für gebunden hält, deren Mitglied er ist, und ob er in deren Fraktion sitzend, die Freiheit der gewissensmäßigen Entscheidung vielleicht manchmal dem Fraktionszwang unterordnen muß, wenn eine schwierige Lage die Abgabe aller Stimmen gebieterisch zu verlangen scheint."

Die hier zutagetretende Auffassung Papens steht in Einklang mit den quellenmäßig fundierten Ausführungen Deuerleins über die politischen Absichten des Vizekanzlers, die Heranführung der Katholiken an die „nationale" Regierung und die Sammlung aller christlich-konservativen Kräfte, mit deren Hilfe Papen glaubte, die radikalen und widerchristlichen Kräfte im Nationalsozialismus niederhalten, gleichsam den Nationalsozialismus „zähmen" zu können[20].

---

[18] *Deuerlein*, 246 f.

[19] Zu dieser Reichstagsitzung, in der der Regierung Papen unter dramatischen Umständen, die eher grotesk zu nennen sind, das Mißtrauen ausgesprochen wurde. Vgl. dazu *K. D. Bracher*, Die Auflösung der Weimarer Republik. Stuttgart und Düsseldorf 1955, 627 ff.; *W. Hoegner*, Die verratene Republik. München 1958, 323; *Papen*, Der Wahrheit eine Gasse, 234 ff.; *E. Eyck*, Geschichte der Weimarer Republik. Bd. II. Erlenbach-Stuttgart 1956, 527 ff.

[20] *Deuerlein*, 243 ff. — Vgl. auch Brief Papens an Botschafter von Bergen vom 26. Mai 1933 (ohne AZ.), LS: E 581655/58, Documents C I, p. 491, Dok.No. 263; *F. v. Papen*, Appell an das deutsche Gewissen. 2 Bde. Oldenburg; *Abt Ildefons Herwegen*, Bericht über die

Interessant ist noch — wie ebenfalls in Menshausens Aufzeichnung vom 7. April zu lesen ist —, daß Menshausen dem Vizekanzler nach der Eröffnung wegen der Forderung des Verbots parteipolitischer Betätigung der Geistlichen mitteilte, die Pariser Zeitung „Journal" habe schon am Tage zuvor auf Grund eines Berichtes ihres Berliner Korrespondenten gemeldet, „einer der Hauptpunkte wäre, den deutschen katholischen Geistlichen zu verbieten, sich zu Abgeordneten wählen zu lassen". Darauf habe Herr von Papen gebeten, den Zweck seiner Reise nach Rom der Presse gegenüber geheim zu halten.

Die Aufzeichnung schließt mit der Mitteilung, „Der Herr Vizekanzler wird heute abend abreisen".

Am 10. April wurde Vizekanzler von Papen in Rom von Kardinalstaatssekretär Pacelli zu einem längeren Gespräch empfangen, anschließend hatte er auch eine längere Audienz bei Papst Pius XI.[21]. Mindestens eine weitere ausführliche Unterredung mit dem Kardinalstaatssekretär folgte dieser ersten nach. Im Verlauf dieser Unterredungen wurde eingehend auch der Konkordatsplan besprochen[22]. Zu diesen Beratungen war auch der ebenfalls in Rom weilende Zentrumsvorsitzende Prälat Kaas hinzugezogen[23]. Damit tritt uns der Mann entgegen, auf den wir auch schon in den allerersten Anfangsstadien der Planung eines Reichskonkordats gestoßen sind[24]. Für die folgenden Wochen und Monate wird er uns in den Akten immer wieder als entscheidende Person bei den Konkordatsverhandlungen, zumeist als selbst Handelnder, begegnen. Nach dem Bericht des Bayerischen Gesandten Ritter von Groenesteyn vom 24. April 1933[25] hatte Kaas in diesen Tagen auch mehrere Aussprachen mit dem Vizekanzler und mit dem ebenfalls in Rom weilenden Reichstagspräsidenten und Preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring. Noch öfter aber „begegnete er sich mit dem ihm eng befreundeten Herrn Kardinalstaatssekretär".

In Ergänzung zu den Ausführungen Pater Leibers in dieser Zeitschrift[26]

---

drei soziologischen Tagungen des katholischen Akademikerverbandes in der Abtei Maria Laach, 2ff. (Ungedruckt; Fundort Abtei Maria Laach. Dem Hochwürdigsten Herrn P. Prior Emmanuel von Severus sei hier ebenfalls gedankt dafür, daß er mir freundlichst vor längerer Zeit diese Niederschrift zur Verfügung gestellt hatte); *Papen*, Rede über den Abschluß des Reichskonkordats bei der 3. soziol. Tagung in Maria Laach. In: Der Katholische Gedanke, 6 (1933) 331—336.

[21] Bericht Nr. 31 vom 12. April 1933 des Bayer. Gesandten beim Hl. Stuhl an das Staatsministerium des Äußern München GStA, M.A. 1957 VII 1/7, Bl. 2550/51.

[22] Telegramm des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl an den Reichsaußenminister vom 18. April, II Vat. 142, LS: E 460651, Documents C I, p. 298, Dok.No. 162. — Der Bericht des Deutschen Botschafters beim Quirinal, Ulrich von Hassel, über den Besuch Papens und Görings in Rom vom 20. April enthält nur Mitteilung von *einem* Besuch bei Pacelli (AZ.: I. 755; II It. 490, LS: H 028666).

[23] Telegramm des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl (s. Anm. 22). — Über den Charakter der Gespräche vgl. auch *Deuerlein,* 111f. mit den entsprechenden Anmerkungen 365ff.

[24] So z. B. Geheimbericht Nr. 100 des Bayer. Gesandten beim Hl. Stuhl vom 24. Juli 1921 (GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 972, Bl. 217/18) u. ö.

[25] Dieser Bericht liegt mir nur in einer Abschrift vor, die mir 1956 von Herrn Dr. E. Deuerlein freundlicherweise überlassen worden war. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

[26] Siehe Anm. 1.

ergibt sich auf Grund eines ausführlichen Gesprächs mit dem Vertrauten des verstorbenen Papstes, das jüngst stattfinden konnte, in Verbindung mit einer im Mai 1956 gegebenen Stellungnahme zu dem Gutachten Brachers[27] folgendes Bild: Papen hatte dem Kardinalstaatssekretär den Wunsch vorgetragen, der Hl. Stuhl möchte mit dem Deutschen Reich ein Reichskonkordat abschließen. Ein solches war ja gerade dem Kardinalstaatssekretär nicht fremd, hatte er doch selbst als Nuntius in Berlin jahrelange Verhandlungen dieserhalb geführt. Doch im gegenwärtigen Zeitpunkt wollte Pacelli von einem Reichskonkordat nichts wissen. Statt dessen wollte er mit dem Deutschen Reich lieber einen „modus vivendi" über die Fortgeltung der bestehenden Länderkonkordate treffen, fand aber für diesen Gedanken keine Gegenliebe, vielmehr wurde unbedingt das Reichskonkordat gewünscht. Entweder dieses oder nichts!

Am Ostersonntag, während der Papstmesse, rief der Kardinalstaatssekretär Prälat Kaas und den Professor Pater Leiber zu sich, um mit ihnen zu beraten, welche Freiheiten und Rechte der Kirche angesichts der Situation in Deutschland und der eventuell möglichen weiteren ungünstigen Entwicklung im Konkordat enthalten sein müßten, um der Kirche in Deutschland eine möglichst weitgehende Gewährleistung der verfassungsmäßig garantierten Rechte und Freiheiten zu sichern. Dabei habe man ziemlich weitgehende Forderungen aufgestellt, um auf diese Weise zu erlangen, daß das Reich von seinem Wunsch, ein Konkordat abzuschließen, vielleicht doch noch Abstand nähme und sich mit einem von Pacelli vorgeschlagenen „modus vivendi" begnüge. Da jedoch der deutsche Unterhändler, Papen, unbedingt auf dem Reichskonkordat bestehen blieb, fand sich Pacelli schließlich bereit, auf diesen Vorschlag einzugehen. Gerade die Tatsache aber, daß seitens des Reichsvertreters auf alle kirchlichen Wünsche und Forderungen so bereitwillig eingegangen wurde, rief erst recht das Mißtrauen des Kardinalstaatssekretärs wach, das sich auch bis zum Abschluß nicht legen sollte. Angesichts der Situation jedoch, das ist der Gedankengang Pater Leibers, konnte der Hl. Stuhl schließlich dem Wunsche des Reiches nicht mehr ausweichen. Folgende Überlegung spielte dabei auch mit herein: Wenn der Hl. Stuhl dieses wirklich weitreichende und günstige Angebot abgelehnt hätte, wäre dies vom Deutschen Reich als ein „feindseliger Akt" betrachtet worden, woraus auch kein Hehl gemacht wurde. Es mußte damit gerechnet werden, „daß Hitler im Fall der Ablehnung des RK dessen Text veröffentlicht und erklärt hätte: Er sei bereit gewesen, der katholischen Kirche alle diese Zugeständnisse zu machen; sie habe aber, sich den übrigen politischen Gegnern des Dritten Reiches anschließend, abgelehnt. Der Hl. Stuhl hätte sich damit ins Unrecht gesetzt, und zwar einem Gegner gegenüber, von dem vorauszusehen war, daß es zu schweren Kämpfen mit ihm kommen würde"[28]. Im Interesse der

---

[27] Siehe Anm. 2.
[28] *Leiber*, Stellungnahme zu Gutachten Bracher, 3f.

Kirche in Deutschland mußte daher dieses Konkordatsangebot angenommen werden.

Hinzu kommt, daß über die Ostertage 1933 auch einige führende deutsche Katholiken in Rom weilten und „bemerkten, so, wie die Dinge lägen, müßte man befürchten, daß die innerdeutschen Sicherungen und die Länderkonkordate, die bis jetzt die Rechte und Freiheiten der katholischen Kirche in Deutschland und der Katholiken als solcher gewährleistet hätten, für die Zukunft nicht mehr hielten; sie setzten ihre Hoffnung auf den Hl. Stuhl. Man antwortete, der Hl. Stuhl sähe in dieser Lage über die Länderkonkordate hinaus keine andere Hilfe als Verhandlungen, und zwar konkordatäre, mit der neuen Regierung. Das zeitliche Zusammenfallen des Anerbietens der Reichsregierung und des Hilferufs von katholischer Seite ist bezeichnend für die damalige Lage und hat die Haltung des Hl. Stuhles sicher stark beeinflußt: Wenn die Reichsregierung auf einem Konkordat bestand, dann sollte es ein Konkordat sein, das die Funktion jener von den deutschen Katholiken gewünschten Sicherung übernahm“[29].

Kann man es dem Hl. Stuhl verdenken, daß er sich in dieser Situation für den Abschluß eines Reichskonkordats entschied? Mußte der Hl. Stuhl nicht dieses Angebot trotz aller auftauchenden Bedenken annehmen, wollte er sich nicht seiner ersten und wichtigsten Aufgabe entziehen, alles zu tun, was dem Seelenheil der der Kirche anvertrauten Menschen dienen konnte? Und diese Überlegung hat denn auch den Ausschlag gegeben, sich für das Angebot des Deutschen Reiches zu entscheiden, die dargebotene Hand nicht zurückzustoßen[30].

So konnte Papen bei seiner Abreise aus Rom am Osterdienstag (18. April) das Bewußtsein nach Deutschland mitnehmen, daß seiner Reise ein voller Erfolg beschieden war.

Die Verhandlungen in Rom von Ostern bis zur Vorlage an Hitler

Als seinen Sachwalter und Unterhändler ließ Papen den Prälaten Kaas in Rom zurück.

Damit ist einer der Punkte der ganzen Konkordatsgeschichte angerührt,

---

[29] Ebd., 2. — Vermutlich ist hier dem Herrn Pater Leiber hinsichtlich der Namen dieser führenden Katholiken, die Ostern 1933 in Rom weilten — er nennt Dr. Wirth, Joos und Stegerwald „(wenn bezüglich des letzteren die Erinnerung nicht täuscht)“ —, ein Gedächtnisirrtum unterlaufen. Herr Joos beantwortete eine dahingehende Anfrage damit, daß er weder allein noch mit einem der Genannten Ostern 1933 in Rom gewesen sei. Die Tatsache aber, daß führende Katholiken in Rom weilten und an den Hl. Stuhl einen Hilferuf in dem von Leiber geschilderten Sinne richteten, scheint unzweifelhaft festzustehen. Sie wurde Verfasser in wiederholten Gesprächen von Personen, die Bescheid wußten, bestätigt. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß außer solchen Zeugnissen bisher noch keine Unterlagen dafür aufgefunden werden konnten. Es kann aber doch gesagt werden, daß Pater Leiber als der hier angeführte Gewährsmann seine Glaubwürdigkeit nicht verliert, auch wenn ihm hinsichtlich der Namen der betreffenden Personen ein Gedächtnisfehler unterlaufen sein sollte.

[30] Vgl. dazu auch *Pius XI.*, Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937 (Ausg.: *E. Marmy*, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Freiburg/Schw. 1945,

die noch mit am meisten in Dunkel gehüllt sind. Aus den Akten des Auswärtigen Amtes kann nur der Schluß gezogen werden, daß Kaas am Vatikan für die Konkordatsverhandlungen der Sachwalter, der Beauftragte und zugleich Verbindungsmann Papens war. Dieser wollte ja die weiteren Verhandlungen in seiner Hand behalten[31] und bedurfte daher eines Mittelsmannes in Rom. Nach einer Äußerung des Botschafters von Bergen in einem Brief an den Außenminister von Neurath[32] sind nach Papens Abreise aus Rom die Unterhaltungen mit dem Kardinalstaatssekretär in seinem, Papens, Auftrag von Prälat Kaas fortgeführt worden, „der meiner Ansicht nach, wie die Dinge liegen, nunmehr auch offiziell zur Weiterführung und Beendigung der Verhandlungen ermächtigt und beglaubigt werden sollte". In seinem Antwortschreiben entgegnete von Neurath, man ließe vorerst wohl am besten die Verhandlungen zwischen Kaas und Papen laufen. Jedoch habe Papen nichts dagegen, daß Prälat Kaas mit ihm, dem Botschafter, die verschiedenen Konkordatsfragen bespreche und daß er, Bergen, laufend über die Fortführung der Verhandlungen unterrichten würde[33]. Wenige Tage später klagt Kaas in seinem Brief an den Vizekanzler, er könne wegen der Beanspruchungen des Vatikans durch das Heilige Jahr die einzelnen Fragen nicht so klären, daß die Stellungnahme der Kurie eindeutig feststehe. „Um so mehr, als es im Rahmen persönlicher Vorbesprechungen und ohne amtliche Bevollmächtigung von Berlin nur bis zu einer gewissen Grenze möglich ist, den kirchlichen Partner zur Fixierung seiner äußersten Konzessionsbereitschaft zu veranlassen"[34].

Da einerseits die Rolle des Prälaten Kaas als die eines Mittelsmannes des Kardinalstaatssekretärs hingestellt wurde[35] während sie in den Akten des Auswärtigen Amtes als die eines Beauftragten des Vizekanzlers erscheint, ergeben sich ungeklärte Widersprüche. Es erhebt sich zwingend die Frage: Weshalb weilte Kaas in Rom? Hat er „resigniert die Leitung der Zentrums-

---

213, Nr. 301); *Pius XII.*, Ansprache vor dem Kardinalskollegium vom 2. Juni 1945 (Ausg.: *Utz-Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Freiburg/Schw. 1954, 1802, Nr. 3534; *W. Corsten*, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933—1945. Köln 1949, 316). — Vgl. *Deuerlein*, 250ff.

[31] Telegramm Bergens an RMA von Neurath vom 18. April, II Vat. 142, LS: E 460651.

[32] Auszug aus Brief vom 12. Mai Bergens an Neurath (ohne AZ.), LS: E 581651, Documents C I, p. 413, Dok.No. 228.

[33] Brief Neurath an Bergen vom 19. Mai (ohne AZ.), LS: E 581652, Documents C I, p. 461f., Dok.No. 250.

[34] Brief Kaas an Papen vom 23. Mai 1933, II Vat. 206[33], LS: E 460670. Vgl. auch Brief Kaas an Bergen vom 25. Mai (ohne AZ.), LS: E 581653/54; Brief Bergen an Neurath vom 26. Mai, II Vat. 206, LS: E 460666/68. — In diesem letztgenannten Brief moniert Bergen bei Neurath erneut, es scheine ihm jetzt doch der Augenblick zu kommen, „daß Kaas nun auch amtlich beauftragt wird, die Konkordatsverhandlungen weiterzuführen und zum Abschluß zu bringen".

[35] *Papen*, Der Wahrheit eine Gasse, 314; *Bracher*, Gutachten, 54 (K-Prozeß, 993); *Deuerlein*, 113 (unter Berufung auf *A. Wynen*, Ludwig Kaas. Aus seinem Leben und Wirken. Trier 1953, 52); *Poetzsch-Heffter*, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts, Bd. 22, 1935, 217 (mit Zitation eines Berichts des römischen Vertreters der Kölnischen Volkszeitung, Dr. Edmund Frhr Raitz v. Frentz); M., Zur Konkordatslage in Deutschland. In: Unser Wille und Weg. Monatsblätter der Reichspropagandaleitung der NSDAP, 1938, 261 (u. ö. in der NS-Publizistik der Jahre nach 1933).

partei niedergelegt"[36], reiste er nach Rom, um sich drohender Verhaftung oder sonst einem Nachteil zu entziehen[37]? Wurde er von Kardinalstaatssekretär Pacelli als sachkundiger Berater für die bevorstehenden Verhandlungen nach Rom berufen oder war er insgeheim von Papen oder einer sonstigen eingeweihten Persönlichkeit veranlaßt worden, sich nach Rom zu begeben, um dort mit Papen zusammen die Verhandlungen zu führen, was jedoch angesichts der Entzweiung der beiden Persönlichkeiten anläßlich des Sturzes Brünings und der Übernahme der Kanzlerschaft durch Papen wenig wahrscheinlich erscheinen dürfte[38]. Diese Fragen können vorerst nicht beantwortet werden. Sie müssen, bis weitere Quellenfunde eine Klärung vielleicht zulassen, noch offenbleiben. Mit einiger Sicherheit dürfte lediglich feststehen, daß Kaas nicht auf Grund einer Aufforderung Pacellis oder einer diesem nahestehenden Persönlichkeit nach Rom gekommen ist. Dem steht das klare Nein Pater Leibers entgegen, der doch sicher darum wüßte, wenn eine solche Aufforderung an Kaas ergangen wäre. Wie hätte weiter der Kardinalstaatssekretär und seine Umgebung über das Eintreffen des Prälaten in Rom so erstaunt sein können und wie hätte es Schwierigkeiten bereiten können, für Kaas eine geeignete Stellung im Vatikan zu finden, wenn er mit Wissen und Willen Pacellis gekommen wäre[39]?

Wie dem auch gewesen sein mag, feststeht, daß Kaas im Auftrag des Vizekanzlers von Papen in Rom tätig war und über das von Papen dem Hl. Stuhl angebotene Reichskonkordat verhandelte. Einen geeigneteren Helfer hätte der Vizekanzler allerdings schwerlich finden können. Selbst Kanonist, war Kaas von den ersten Anfängen an über die Planungen und Überlegungen unterrichtet und selbst beteiligt, weilte er selbst wiederholt in Rom, um dort die Bemühungen um das Reichskonkordat voranzutreiben[40]; er war Teilnehmer an der Beratung zwischen Vertretern der Reichsregierung und der Bayerischen Staatsregierung vom 11. November 1921 in Berlin[41]; er war maßgeblich an den Verhandlungen um das Preußische Konkordat vom

---

[36] *Papen*, a.a.O. 314; *Hoegner*, a.a.O. 387.

[37] *G. Schreiber*, Zwischen Demokratie und Diktatur. Münster 1949, 21; *G. Ohlemüller*, Reichskonkordat zwischen Deutschland und dem Vatikan. 2. Aufl. Berlin 1937, 14f. — Herr von Papen teilte Verfasser auf Anfrage entgegenkommenderweise zu dieser Frage folgendes mit: „Auch ist mir ganz unglaubhaft, daß Prälat Kaas zu jener Zeit etwa einer Bedrohung durch Verhaftung pp ausgesetzt gewesen wäre." Desgleichen sagt *Jos. Joos* in Beantwortung einer an ihn gerichteten Anfrage: „Objektiv bestand für ihn zu keiner Zeit die Gefahr der Verhaftung."

[38] In der gleichen Beantwortung einer Anfrage verneint Herr von Papen ganz entschieden, daß die Reise Kaas's nach Rom in irgendeinem Zusammenhang mit seiner eigenen Romreise gestanden hat. — Gleichzeitig scheint aber auch sicher zu sein, daß es zwischen diesen beiden Politikern wieder zu einer Annäherung gekommen war. Wenigstens ergibt sich dies — wenn auch noch nicht quellenmäßig belegbar — aus Äußerungen von Personen, die damals aktiv im politischen Leben standen.

[39] Mündliche Mitteilung Pater Leibers. Vgl. auch Stellungnahme zu Gutachten Brachers, 2.

[40] Siehe Anm. 24. — Vgl. auch *Deuerlein*, 22, 250; *G. Schreiber*, Deutsche Kirchenpolitik nach dem ersten Weltkrieg. Hist. Jahrbuch, Bd. 70, 1951, 318.

[41] „Aktenvormerkung über die Verhandlungen in Berlin am 11. ds. Mts. betreffend Reichs- und Landeskonkordat", aufgezeichnet von Min. Rat Goldenberger, München. GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 972, Bl. 181—186. Dazu vgl. *Deuerlein*, 23ff.

14. Juni 1929 beteiligt sowie an den Verhandlungen, die über dessen Durchführung und gleichzeitig über die Militärseelsorge in Rom 1930 geführt wurden[42]. Schließlich spielte er auch bei den Verhandlungen über den Abschluß des Badischen Konkordats eine nicht unwichtige Rolle[43]. Wie oben schon mitgeteilt, war dieser echte Sachkenner zu der Unterredung Pacellis mit Papen zugezogen worden; er war beteiligt, als der Kardinalstaatssekretär am Ostersonntag die in das Konkordat aufzunehmenden Forderungen zusammenstellte[44]. So muß angenommen werden, daß als Ergebnis der Beratungen Papens mit dem Kardinalstaatssekretär auf der Grundlage früherer Entwürfe[45] — gerade Pacelli und Kaas haben diese ja als unmittelbar Beteiligte genauestens gekannt — ein Entwurf zustande gekommen war, der die Grundlage bildete für die weiteren von Kaas in Papens Auftrag geführten Unterhandlungen, wie sich auch aus den Akten des Auswärtigen Amtes für die Monate April bis Juni eindeutig ergibt.

Schon am 24. April ließ der von Papen mit der vorläufigen weiteren Verhandlungsführung betraute Prälat Kaas dem Vizekanzler die Nachricht zugehen, Österreich beabsichtige noch im Lauf dieser Woche ein Konkordat zur Paraphierung bringen zu können, das in seinen Konzessionen an die Kirche sehr weit gehe. In Verbindung mit dieser Mitteilung erbat Kaas Nachricht darüber, welcher Auffassung man in Berlin zu dieser Sachlage sei, „um eigene Haltung entsprechend regulieren zu können“[46]. Papen ließ dem Prälaten umgehend die Antwort zukommen, er werde ihn unterrichten, sobald er mit dem Kanzler darüber gesprochen habe. „In Anbetracht hiesiger scharf ablehnender öffentlicher Kritik an Bundeskanzler Dollfuß besteht Gefahr, daß ein jetzt der öffentlichen Debatte unterbreitetes österreichisches Konkordat unsere Verhandlungen ungünstig beeinflußt Stop Mir schiene deshalb Herausschiebung Paraphierung österreichisches Konkordat bis zum Abschluß unserer Verhandlungen vorteilhaft. Papen“[47].

In den gleichen Tagen übermittelte auch Botschafter von Bergen, der ja von Kaas laufend unterrichtet wurde, seinerseits an Papen Vorschläge über einige Punkte, die seiner Meinung nach unbedingt in das Konkordat aufgenommen werden sollten[48]. Als beherrschenden Grundsatz hätte er gerne

---

[42] Bericht Nr. 99 der Bayer. Ges. am Vatikan vom 9. März 1930. GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 972, Bl. 110/11. — Vgl. auch *Schreiber*, Zwischen Demokratie und Diktatur, 127, 133f.

[43] *E. Föhr*, Geschichte des Badischen Konkordats. Freiburg/Br. 1958, 14ff.

[44] Siehe oben 285

[45] *Pius XI.*, Mit brennender Sorge, a.a.O. 212, Rand-Nr. 301. Vgl. *Schreiber*, Der erste Entwurf des Reichskonkordats (1920/21). In: Gegenwartsprobleme des Rechts. Veröff. d. Sektion f. Rechts- u. Staatswis. d. Görres- Ges. Neue Folge, Heft 2. Paderborn 1950, 196; *Deuerlein*, 250ff.; L'Osservatore Romano, Zur Geschichte des Reichskonkordats mit Deutschland. Nr. vom 20. 1. 1949.

[46] II Vat. 146, LS: E 460652 und E 460654.

[47] Telegramm Papens an Kaas (über Menshausen) vom 25. April. II Vat. 151, LS: E 460655 und E 460656. — Zum Österreichischen Konkordat vom 5. Juni 1933 vgl. neuerdings: *W. M. Plöchl*, Zur Vorgeschichte des österreichischen Konkordats vom 5. Juni 1933. In: Religion, Wissenschaft, Kultur. Vierteljahrsheft der Wiener Katholischen Akademie, 9, 1958, 1—9, hier bes. 8f.

[48] Telegramm Bergens an Papen vom 25. April. II Vat. 153, LS: E 460654/60.

eine „Gleichschaltung bestehender Länderkonkordate mit Reichskonkordat" gesehen, wie z. B. in folgenden Punkten: Modus der Bischofsernennungen; Anstellung und Absetzung von Theologieprofessoren; Erfordernisse für die Anstellung von Welt- und Ordensgeistlichen. Daneben hätte er auch gerne folgende Einzelforderungen im Konkordat geregelt gesehen: Zusicherung eines deutschen Kurienkardinals; Ernennung eines vierten Kardinals für Deutschland mit Sitz in Berlin; Zuerkennung des Präsentationsrechts für einen deutschen Rota-Auditor[49]; Aufnahme deutscher Geistlicher in römische Kongregationen zur Verstärkung des deutschen Einflusses, Stärkung des deutschen Einflusses in der Leitung und Verwaltung der Anima in Rom; Regelung der Militärseelsorge im Sinne der deutschen Wünsche, d. h. als exemte Militärseelsorge unter einem eigenen exemten Militärbischof; Treueid der Bischöfe; Gebete für den Staat sowie Nichtgeltung päpstlicher Reservationen auf Grund can. 1432 CJC für Deutschland. Gleichzeitig schlägt Botschafter von Bergen vor, den Professor Dr. Schneider, Münster, früher Rota-Auditor, als kanonistischen Sachverständigen zuzuziehen, falls ein solcher gewünscht werde[50].

Diese von Diego von Bergen vorgebrachten Punkte, die Kaas gekannt haben muß, finden ihren Niederschlag in dem Briefwechsel zwischen Papen und Kaas. In einem Brief Papens an Kaas vom 17. Mai, den der Vatikanreferent Menshausen persönlich nach Rom überbrachte[51], nimmt der Vizekanzler auf zwei Briefe des Prälaten Kaas vom 2. und 11. Mai sowie auf einen vermutlich einem dieser Briefe beigegebenen Entwurf[52] Bezug und macht zu zahlreichen Einzelbestimmungen Änderungsvorschläge, die Prälat Kaas beim Hl. Stuhl zu verwirklichen versuchen soll[53]. Von ganz besonderem Interesse sind hier-

---

[49] Von Prälat Steinmann, dem damaligen geistlichen Botschaftsrat bei der Vatikanbotschaft liegt eine kurze Denkschrift vom 4. Mai 1933 über Aufgabe, Stellung und Bedeutung eines deutschen Rota-Auditors vor. (Ohne AZ., handschriftl. Vermerk: „R. K. Orig. i. Akten S. Rom. Rota.", LS: E 581648/50.)

Am Schluß dieser Denkschrift heißt es: „Ich habe Prälat Kaas gebeten, bei den gegenwärtigen Reichskonkordatsverhandlungen zu versuchen, eine Bestimmung Aufnahme finden zu lassen, etwa folgenden Wortlauts:

„Der Heilige Stuhl wird dafür Sorge tragen, daß unter den Mitgliedern des Päpstlichen Gerichtshofes der Sacra Romana Rota immer ein Uditore vorhanden ist, der die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt."

K. will die Sache versuchen. — Vgl. auch Bericht von Bergens vom 17. Mai, „betrifft: Reichskonkordat (deutscher Rota-Auditor)", II Vat. 196, LS: E 579893/94. — Wie der endgültige Wortlaut des RK zeigt, war diesen Bemühungen kein Erfolg beschieden.

[50] Dieser hier genannte Prof. Dr. Schneider (Egon) ist der gleiche, auf den sich im Rahmen von Auseinandersetzungen um die Auslegung und Beurteilung des Reichskonkordats und einzelner Bestimmungen der „L'Osservatore Romano" vom 29. Juli namentlich bezieht.

[51] Vgl. Brief Kaas an Papen vom 23. Mai (Abschrift). II Vat. 206, LS: E 460770; Brief Neurath an von Bergen vom 19. Mai (ohne AZ.), LS: E 581652.

[52] Diese beiden Briefe sind bis jetzt nicht bekannt geworden. Der hier erwähnte Entwurf dürfte wohl der unter der Kennzeichnung „Sogenannter ‚Zweiter Entwurf', den Prälat Kaas H. V. K. übersandte" vorliegende Entwurf sein, LS: E 460704/19, Documents C I, p. 413, Anm. 3 zu Dok.No. 228.

[53] Abschrift. LS: E 460720/24. — In diesem Brief wird auch ausführlich zu den Vorschlägen des Herrn von Bergen Stellung genommen, die dieser mit dem Ziel einer Stärkung des deutschen Einflusses in Rom gemacht hatte. Ausgehend von diesen Vorschlägen unterbreitet der Vizekanzler dem Prälaten Kaas entsprechende Formulierungen. — Aus

bei die Ausführungen, die der Vizekanzler zu Art. 31 (später Art. 32) betr. die parteipolitische Betätigung der Geistlichen macht. Unter Bezugnahme auf ein früheres Schreiben[54] teilt er mit, der Kanzler wünsche hier eine klare Entscheidung. Er schlägt deshalb selbst eine Formulierung dieses Artikels vor, in der can. 139 § 4 Satz 1 CJC direkt genannt wird[55]. In seiner Begründung zu diesem Formulierungsvorschlag schreibt Papen: „Durch die von mir vorgeschlagene Formulierung soll erreicht werden, daß Geistliche die sich in den Parlamenten jetzt befinden, und deren weitere Mitgliedschaft besonders dringend erwünscht erscheint, in diesen verbleiben können." Es hat den Anschein, als habe der Vizekanzler damit sicherstellen wollen, daß vereinzelt Geistliche trotz des Verbots parteipolitischer Betätigung Mitglied einer parlamentarischen Körperschaft sein könnten, allerdings ohne jede Bindung an eine Partei. Diese Annahme findet eine Bekräftigung in den von Kaas hierzu seinerseits vorgeschlagenen Formulierungen[56] und in der von Menshausen im Entwurf zu seinen „Bemerkungen" zur Erwägung gestellten Fassung[57], die jedoch nicht angenommen wurden; vielmehr hat Papen selbst

---

Raumgründen können hier nicht im einzelnen die verschiedenen Verhandlungsphasen und Entwicklungsstadien der Formulierungen der Konkordatsartikel verfolgt werden; aus gleichem Grund müssen auch alle textvergleichenden Untersuchungen an dieser Stelle unterbleiben. Diese Aufgabe muß der geplanten größeren Arbeit vorbehalten bleiben.

[54] Bis jetzt noch nicht vorliegend.

[55] Can 139 Abs. 4 CJC: „Senatorum aut Oratorum legibus ferendis, quos deputatos vocant, munus ne sollicitent neve acceptent sine licentia Sanctae Sedis in locis ubi pontificia perhibitio intercesserit; idem ne attentent aliis in locis sine licentia tum sui Ordinarii, tum Ordinarii loci in quo electio facienda est." — Vgl. dazu *E. Eichmann-Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts. Bd. I, 6. Aufl. Paderborn 1951, 259; *H. Jone*, Das Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Bd. I, 2. Aufl. Paderborn 1950, 168f.; *S. Mayer*, Neueste Kirchenrechtssammlung. Bd. I, Freiburg/Br. 1953, 56.

[56] Fußnote zu „Art. 31 (früher 29)" im Entwurf, der die handschriftl. Überschrift trägt: „Ergebnis der von H. Vizekanzler v. Papen durch Prälat Kaas mit dem Heiligen Stuhl (Kard. St. S. Pacelli) geführten Vorbesprechungen" (Anl. 4 zum Vermerk Menshausens für MDir. Gaus vom 12. Juni. (Zu II Vat. 219/223, LS: E 461768) 20 (LS: E 460744/45); in gleichem Sinne auch der Randvermerk mit Änderungsvorschlägen des Ausw. Amtes auf Grund des bisherigen Briefwechsels. Vgl. weiter: „Ersatzvorschläge für Artikel 31 Absatz 1, mit handschriftl. Randvermerk: Von Herrn Prälat Kaas am 19. VI. 1933 erhalten — durch Abs. an Herrn Menshausen." (LS: E 581670/71.) — Mit Telegramm Bergens vom 17. Juni für Papen (II Vat. 235, LS: E 460772) wird diesem mitgeteilt, der Abgeordnete Hackelsberger überbringe von Prälat Kaas einen längeren Brief (der noch nicht vorliegt) sowie verschiedene Vorschläge für die Fassung des Art. 31. Am 20. Juni äußert sich Botschafter von Bergen in einem Brief an Menshausen zu diesen Formulierungsvorschlägen, wie folgt: „Die dorthin übersandten verschiedenen Formulierungen für Art. 31 unterbinden meiner Ansicht nach nicht hinreichend die bisherige vielseitige *partei*politische Tätigkeit der Geistlichen, da in ihnen nur von der Übernahme von ‚Amtsfunktionen' die Rede ist. — Es entzieht sich meiner Kenntnis, wieweit die dortigen Wünsche gehen, welches die Maximal- und die Minimalforderungen sind." Er schlägt vor, es möchten von Berlin mehrere Formulierungen „von kompetenter Seite" entworfen und an Kaas geleitet werden, da der Kardinalstaatssekretär mit Recht vom Reich entsprechende Vorschläge erwarte und ohne solche sich nicht in klärende Diskussionen einlassen wolle (LS: E 581668).

[57] Der Vatikanreferent Menshausen war vom Reichsaußenminister beauftragt worden, ihm zu dem Konkordatsentwurf „Bemerkungen" auszuarbeiten und ihm vorzulegen. Diesem Auftrag kam Menshausen nach; das Ergebnis, die „Bemerkungen", liegt in zwei Fassungen vor, einmal als „Entwurf" (vom 12. Juni) und in der endgültigen Fassung, die das Datum vom 17. Juni trägt und dem Minister vorgelegen hatte. (Entwurf, LS: E 460747/57; endgültige Fassung, II Vat. 250, LS: E 460797/809). Zu Art. 31 wird im „Entwurf" auf den Seiten 8—10, in der endgültigen Fassung auf den Seiten 11f. Stellung genommen, Formulierungsvorschläge sind eingefügt.

bei den römischen Verhandlungen Ende Juni die endgültige Formulierung entsprechend den Wünschen Hitlers ausgehandelt, die sich in Inhalt und Form in etwa an die Fassung des Art. 43 Abs. 2 im Italienischen Konkordat[58] anschließt. Seine Absicht, daß Geistliche trotzdem in den Parlamenten verbleiben können, wenn dies „besonders dringend erwünscht erscheint", ist durch die endgültige Formulierung des Art. 32 nicht unmöglich gemacht. Diese läßt nicht parteigebundene Kandidaturen von Geistlichen durchaus zu[59].

Ein Telegramm Bergens an Papen vom 24. Mai[60], in dem eine Mitteilung des Prälaten Kaas übermittelt wird, enthält die Nachricht, daß eine ganze Reihe der von Papen im Schreiben vom 17. Mai gewünschten Änderungen „angenommen bzw. vollwertig berücksichtigt" worden sei. Gleichzeitig teilt Kaas aber auch mit, daß eine Komplikation eingetreten sei insofern, als der Hl. Stuhl besonders zu Art. 31 die Stellungnahme der deutschen Bischöfe abwarten wolle, um die er gebeten habe. Zugleich fragt er an, ob die außenpolitische Gesamtentwicklung (Verhandlungen wegen des Viermächte-Paktes[61]) eine Beschleunigung des Abschlusses erwünscht sein lasse. Die Anfrage beantwortete Papen dahingehend, daß wegen des bevorstehenden Abschlusses des Viermächte-Paktes eine Verhandlungsbeschleunigung dringend erwünscht sei[62]. Ohne Annahme des deutschen Standpunktes zu Art. 31 jedoch erscheine ihm das Vertragswerk undurchführbar. Er empfiehlt, die Stellung-

[58] Vizekanzler von Papen läßt am 23. Mai Botschafter von Bergen telegraphisch mitteilen, der Kanzler halte daran fest, „Daß Geistlichen jede politische Tätigkeit zu untersagen sei. also nicht nur Ausübung besonderer Ämter in politischen Parteien". (II Vat. 251, LS: E 460814.) Gleichzeitig teilt er mit, daß er bei seiner Reise nach Rom zwecks Abschlusses des Konkordats die endgültige Formulierung dieses Artikels selbst aushandeln werde Im Brief vom 2. Juli an den Reichskanzler (RK 8727, LS: E 581409/13, Documents C I, p. 622, Dok.No. 347), dem der vom Papst gebilligte Entwurf nebst Schlußprotokoll beigegeben war, teilt Papen mit, dieser Artikel habe jetzt die von ihm (Hitler) gewünschte Lösung, „indem der Heilige Stuhl Bestimmungen erläßt, welche für die Mitglieder und Ordensleute die Mitgliedschaft und die Tätigkeit in politischen Parteien ausschließt". (Vgl. Schlußprotokoll zu Art. 32 RK.)

[59] Insofern hat Prof. Dr. Egon Schneider mit seinem Kommentar in der „Germania" (Nr. 203 vom 26. Juli 1933: „Seelsorge und Politik. Erläuterungen zu Art. 32 des Konkordats") recht und der Artikel im „L'Osservatore Romano" vom 29. Juli widerspricht dieser Auslegung auch nicht, sondern stellt lediglich dahin richtig: „Es könnte somit der Eindruck entstehen, als sei eine solche Frage in dem Artikel, mit dem er (Anm. d. Verf.: Der Kommentar zu Art. 32) sich befaßt hat, behandelt worden. Es wird daher nicht unnütz sein, noch einmal darauf hinzuweisen, daß das Konkordat diesbezüglich nichts enthält, nach dem nicht ausgeschlossen ist, daß es unabhängige Abgeordnete geben kann, d. h. solche, die keiner politischen Partei angehören." (Vgl. *Deuerlein*, 124, der diesen Artikel des Osservatore im Wortlaut bringt; vgl. auch „Ecclesiastica. Archiv für zeitgenössische Kirchengeschichte", XIII, 1933, Nr. 33 vom 19. 8., 326.)

[60] II Vat. 201, LS: E 579895.

[61] Der Viermächte-Pakt war ein am 15. Juni 1933 zu Rom unterzeichneter Vertrag zwischen Großbritannien, Frankreich, Italien und Deutschland, der die Solidarität der Mächte verstärken sollte. Er sollte gewissermaßen eine Fortführung des Locarno-Vertrags (16. 10. 1925) des Kellog-Paktes (27. 8. 1938) und der Fünf-Mächte-Vereinbarung von Genf (12. 12. 1932) sein, erfuhr jedoch nie seine Ratifizierung. Vgl. *H. Rönnefahrt*, Konferenzen und Verträge. (Vertrags-Ploetz), Teil II: 1493—1952. Bielefeld 1953, 322f. (m. Quellen und Literaturhinweisen); *Deuerlein*, 263f.

[62] Brief Papens an Menshausen mit Telegramm zur Weiterleitung an Kaas vom 31. Mai II Vat. 210, LS: E 460693. — Im Brief an Botschafter von Bergen (E 581655/58) schreibt Papen, er dränge auf Beschleunigung, da er den Konkordatsabschluß mit der möglichen Annahme des Viermächte-Paktes verbinden möchte. Aus dem schon erwähnten Brief Bergens an Neurath (s. Anm. 34) vom 26. Mai geht hervor, daß Papen hoffte, Hitler werde

nahme der Fuldaer Bischofskonferenz telegraphisch einzuholen, falls die Entscheidung der Kurie von dieser abhängig gemacht werden solle[63].

Der Vatikanbotschafter bestärkte den Vizekanzler, von seiner Forderung nach Aufnahme der Bestimmung über das Verbot der parteipolitischen Betätigung der Geistlichen nicht abzugehen, „selbst auf die Gefahr des Scheiterns der Verhandlungen" hin, da die Forderung sachlich begründet und durch die großen Zugeständnisse an die Kirche auch gerechtfertigt sei. Er halte es nicht für ausgeschlossen, daß Pacelli die Fuldaer Bischofskonferenz eigens veranlaßt habe, um mit ihrer Hilfe unbequemen staatlichen Wünschen besser begegnen zu können[64]. Bestärkt werde er in dieser Vermutung noch dadurch, daß, wie er gehört habe, Kardinal Bertram selbst zu den Verhandlungen nach Rom kommen solle[65].

Ein weiterer Stein des Anstoßes ist für Herrn von Bergen die seiner Meinung nach nicht ausreichende Berücksichtigung der innerpolitischen Entwicklung, besonders in Hinblick auf Artikel 2, der die bestehenden Länderkonkordate garantiert. „Den Hauptmangel des Entwurfs erblicke ich darin, daß er die außerordentlich günstige Gelegenheit zu einer umfassenden, einheitlichen Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche für ganz Deutschland nicht ausschöpft"[66]. Der Hl. Stuhl habe um die Zukunft der

selbst das Konkordat unterzeichnen, wenn er zur Unterzeichnung des Viermächte-Paktes nach Rom komme. Im Telegramm vom 1. Juni (zu II Vat. 210, LS: E 460694/95) berichtet jedoch Neurath dem Botschafter, daß der Reichskanzler nicht nach Rom komme. Unterzeichnet wurde das Viermächte-Abkommen von dem Botschafter am Quirinal, Ulrich von Hassel.

[63] Das Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz vom 30. Mai bis 1. Juni 1933 enthält darüber nichts. Eingeleitet wurde die Konferenz mit einer Aussprache über die Zeitlage. Wahrscheinlich wurde bei dieser Aussprache auch die Frage des Reichskonkordats beraten.

Weiter behandelte die Konferenz die Schulfrage. Zur Konfessionsschule wurde gesagt: „Wenn auch nach Zusagen der Regierung die Konfessionsschule zur Zeit nicht gefährdet erscheint, soll doch eine größere Sicherung durch Aufnahme einer Bestimmung ins Reichskonkordat und durch starke Betonung im Hirtenschreiben erreicht werden." (Vgl. dazu Art. 23 RK.)

„Die konfessionelle Lehrerbildung soll als Forderung im Hirtenschreiben erhoben werden: auch ihre Sicherung im Reichskonkordat ist erwünscht." (Vgl. dazu Art. 24 Abs. 2 RK.)

Dies sind die einzigen Stellen, an denen im Protokoll das Reichskonkordat erwähnt und direkt genannt wird.

Daß die Bischofskonferenz sich mit dem Entwurf des Reichskonkordats befaßt hat, lassen diese beiden Stellen schon erkennen.

Daß insbesondere auch über den Artikel 31 beraten wurde und daß das Ergebnis dieser Beratung ein im Sinne des Reichs negatives war, geht aus einem Brief Papens an Menshausen vom 16. Juni hervor (Mitteilung eines Telegramms zur Weiterleitung an von Bergen) II Vat. 233, LS: E 460770.

[64] Telegramm von Bergens vom 1. Juni. Aufschrift: „Urschrift von II Vat. 219/223, LS: E 460697/98, Documents C I, p. 507, Dok.No. 278.

[65] Telegramm von Bergens an Reichsaußenminister vom 6. Juni. II Vat. 223, LS: E 460701. — Papen läßt am 16. Juni durch Menshausen an Bergen telegraphieren (II Vat. 233, LS: E 460770): „Um zu vermeiden, daß Kaas öffentlich im Zusammenhang mit unseren Verhandlungen erscheint, hat Faulhaber vorgeschlagen, Mitglied deutschen Episkopats in Verhandlungen einzuschalten und entsendet zu diesem Zweck gegebenenfalls Bischof Preysing." (Preysing war seit 1932 Bischof von Eichstätt, 1935 wurde er Bischof von Berlin.) Demgegenüber ersucht Papen Botschafter von Bergen, er möchte „Hinzuziehung Erzbischofs von Freiburg bei Kurie anregen". (Auf Grund telephonischer Benachrichtigung wurde diese Bitte an den schriftlich unterbreiteten Telegrammtext von Menshausen handschriftl. m. entsprechendem Randvermerk angefügt.)

[66] Brief Bergens an Menshausen vom 12. Juni (LS: E 581664/67). Vgl. dazu auch Telegramm Bergens vom 25. April (s. 14f.).

Länderkonkordate gebangt und wäre wohl zu größeren Zugeständnissen bereit gewesen[67]. „Die ausdrückliche Verpflichtung zur ‚unveränderten' Wahrung der in den Länderkonkordaten anerkannten Rechte und Freiheiten erscheint mir bedenklich. Die neue innenpolitische Entwicklung mit ihrer Tendenz der Vereinheitlichung dürfte in kürzerer oder längerer Zeit zu einer Ummodelung der Verfassung führen. Ich halte eine Umschichtung der Kompetenzen zwischen Ländern und Reich zu Gunsten des letzteren für wahrscheinlich; wir werden dann die im jetzigen Artikel 2 freiwillig übernommenen Verpflichtungen als eine sehr unbequeme Last und starke Hemmung empfinden"[68]. In Verwirklichung dieser Gedanken schlägt von Bergen vor,

---

[67] Vgl. dazu *Bracher*, Gutachten, 67 (K-Prozeß, 1006), wo Bracher aus diesem mehrseitigen Brief allein den Satz von Bergens im Wortlaut anführt, daß der Hl. Stuhl zwecks Sicherung der Länderkonkordate sicher zu größeren Zugeständnissen bereit gewesen wäre, wenn „mit mehr Zeitaufwand" gearbeitet und das Konkordat nicht so überhastet abgeschlossen worden wäre. Hierfür gilt das gleiche, was Pater Leiber in der genannten Stellungnahme (S. 3, Nr. 3b, zu Bracher, 69 Anm. 141) feststellt, daß nämlich diese Äußerung sich wohl auf die Absicht des Hl. Stuhls bezöge, vorerst nur einen „modus vivendi" zur Sicherung der Länderkonkordate abzuschließen, „jedenfalls bis zu späteren endgültigen Abmachungen" (s. auch oben 285).

[68] Bergen, ebd. — Gerade diese Äußerung des Vatikanbotschafters über den „Hauptmangel" des Reichskonkordats dürfte wohl ein sehr gewichtiges Argument darstellen gegen Brachers These, „daß die frühere Verhandlungslinie (der Weimarer Republik) entschieden verlassen" wurde (Gutachten, 54f., 62ff. — K-Prozeß, 993f., 1001ff.). — Daß dieser Artikel 2 — wie überhaupt das ganze Reichskonkordat einschließlich des Art. 32 — später tatsächlich als eine „sehr unbequeme Last und starke Hemmung" empfunden worden ist, geht aus zahlreichen Äußerungen der NS-Publizistik aus den Jahren nach 1933 sehr klar hervor. Dafür einige Beispiele: „Das Reichskonkordat ist in vielen seiner Artikel veraltet und überholt. Es hemmt durch verschiedene seiner Artikel die nationalsozialistische Gesetzgebung und den Ausbau der nationalsozialistischen Volksordnung." (*A. Richter*, Das Verhältnis zwischen dem Staat und der römischen Kirche. In: Deutschlands Erneuerung, XX, 1936, 739.) Ähnliche Gedanken spricht der gleiche Autor an anderer Stelle aus: „Aber auch das Reichskonkordat hat sich — bei aller Würdigung des Vertrags als Mittel der Außenpolitik — infolge seiner Verwurzelung im Weimarer System heute nach fünf Jahren in vielen Punkten als überholt und unhaltbar erwiesen; ... Man kann — im ganzen gesehen — davon sprechen, daß das Reichskonkordat einen Schrumpfungsprozeß durchgemacht hat." (M., Zur Konkordatslage in Deutschland. In: Unser Wille und Weg. Monatsblätter der Reichspropagandaleitung der NSDAP, hrsg. von Dr. J. Goebbels, 1938, 260ff. — Vgl. gegen diesen Aufsatz: *E. Rosa*, „Konkordatslage" oder Verfolgung in Deutschland? In: Civilta Cattolica, 1938, IV, p. 305—318. Hier wird der mit „M." gezeichnete Artikel J. Goebbels als Verfasser zugeschrieben.) *W. Weber* sagt geradezu: „Zwar ist der Wortlaut des Reichskonkordats an keiner Stelle ausdrücklich abgeändert worden, aber manche seiner Bestimmungen erscheinen heute in einer anderen rechtlichen Beleuchtung, und einige von ihnen hat die Entwicklung sogar völlig obsolet werden lassen." (Das Reichskonkordat in der deutschen Rechtsentwicklung. In: Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht, 5, 1938, 532.) In diese Haltung der NS-Publizistik und der mit NS-Geist durchsetzten Fachliteratur fügt sich auch *S. Schröcker* in ähnlichem Sinne ein (Der Nuntius als Doyen des Diplomatischen Korps. In: Reich und Reichsfeinde. Hrsg. v. Reichsinstitut für Geschichte des Neuen Deutschland. Bd. IV, Hamburg 1943, 246). In: „Nationalsozialistische Monatshefte" (10, 1939, 145ff.) sagt *W. Hausmann* (Reichskonkordat und Weimarer Verfassung), daß auch die Artikel 31 und 32 „die Spuren der alten parlamentarischen Volksordnung" erkennen lassen, daß „Bestimmungen und Ideen der Weimarer Verfassung im Reichskonkordat und im kirchenpolitischen Raum" weiterleben, „während auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens seit 1933 ein grundsätzlicher Wandel der Volksordnung und eine mit Naturgewalt voranschreitende staatsrechtliche und innerpolitische Entwicklung angesetzt hat ... Diese Spannungen werden bleiben, solange dieses Reichskonkordat von 1933 als Abklatsch der Weimarer Verfassung wie ein Petrefakt im Strom der Zeit steht." — Andeutungsweise klingen solche Gedanken, daß das Reichskonkordat geändert werden müsse, schon in einer am 22. Juli 1933 über Wolfs Telegraphen-Büro verbreiteten Erläuterung zum Konkordat an, in der es heißt: „Die Zeit

die Artikel 2 Absatz 1 und 14 Absatz 1 zu ändern, falls dazu überhaupt noch die geringste Aussicht auf Erfolg bestehe.

Die in Bergens Brief vom 12. Juni dem Vatikanreferenten Menshausen gegenüber zum Ausdruck gebrachten Bedenken finden ihren wahrnehmbaren Ausdruck in den verschieden gestalteten Formulierungen der Stellungnahme zu den Art. 2 und 14 in dem Entwurf und in der Endfassung der „Bemerkungen" Menshausens, die aus der im Anhang II beigegebenen Synopse der beiden Fassungen abgelesen werden können. Diese Unterschiede machen deutlich, daß die Bedenken von Bergens Eindruck gemacht haben. Mögliche, ja zu erwartende Verfassungsänderungen — heißt es in der Fassung der „Bemerkungen" vom 17. Juni — würden zur Folge haben, daß die vertragliche Zusicherung der unveränderten Aufrechterhaltung der Länderkonkordate zu „einer unbequemen Belastung für die Zukunft werden" könne[69]. Solche Gedanken waren der Entwurf — Fassung vom 12. Juni noch fremd[70]. In den Tagen zwischen dem 12. und dem 17. Juni aber hat Menshausen den Brief des Botschafters von Bergen erhalten! Doch blieben diese Überlegungen rein theoretischer Art. Soweit die gegenwärtige Quellenlage erkennen läßt, spielten diese Gedanken bei den bald darnach, ab 29. Juni einsetzenden römischen Verhandlungen des Vizekanzlers selbst keine Rolle mehr. Weder enthalten der Entwurf, den Vizekanzler von Papen mit Begleitbrief vom 2. Juli an den

---

für eine Beseitigung der Länderkonkordate und für eine Herübernahme ihrer Bestimmungen in ein Reichskonkordat ist noch nicht gekommen. Die staatsrechtliche Entwicklung des Deutschen Reiches läßt aber erwarten, daß diese Notwendigkeit in absehbarer Zeit eintreten wird. Dann wird das gesamte Gebiet der Staat und Kirche gemeinsam berührenden Fragen in einem einzigen Reichskonkordat zu regeln sein." (Ecclesiastica, XIII, 1933, Nr. 33, 322f., KIPA A.-G. Freiburg/Schw.)

[69] II Vat. 250, LS: E 460797/809. Vgl. auch E 581673/85. — An dieser Stelle ist eine Anmerkung zu den Darlegungen Brachers unerläßlich (Gutachten, 62, K-Prozeß, 1001f.). Daß Menshausen hier in Auswertung der Bedenken des Botschafters wegen des Artikels 2 in seinen „Bemerkungen" unter Hinweis auf eine mögliche baldige Umgestaltung der Verfassung in der Präambel das Wort „dauernd" durch eine Kündigungsklausel ähnlich der des Art. 20 Abs. 1 im Lettischen Konkordat vom 30. 5. 1922 ersetzt wünscht, verführt Bracher zu dem falschen Schluß, aus dieser Tatsache, daß solche Erwägungen gepflogen wurden, den inneren Zusammenhang des Reichskonkordats mit der NS-Machtergreifung feststellen zu können. Demgegenüber beweisen aber doch die Tatsachen das reine Gegenteil. Gerade daß der Hl. Stuhl in diesem Punkte nicht nachgab und das „dauernd" in der Präambel erhalten blieb sowie daß die Sicherung und Garantierung der Länderkonkordate in Art. 2 ebenfalls bestehen blieb, beweist doch in diesem ganzen Zusammenhang aufs klarste, daß gerade damit die Ordnung der Weimarer Verfassung, soweit sie die staatskirchenrechtliche Zuständigkeit der Länder anging, erhalten bleiben und gefestigt werden sollte gegenüber den zu erwartenden Verfassungsänderungen und Entmachtungen der Länder. Der Hl. Stuhl wollte das Konkordat eben nicht auf die in Fluß geratene Verfassungs-Umbildung abstellen, sondern ganz auf die staatliche Ordnung der WRV. Für den Bereich des Staatskirchenrechts blieb somit durch das Konkordat die Weimarer Ordnung aufrecht erhalten, da ja Völkerrecht vor Verfassungsrecht geht und durch nachträgliche innerstaatliche verfassungsmäßige Änderungen nicht berührt werden kann, es sei denn, die Staatspersönlichkeit als solche geht verloren oder ändert sich so, daß sie eine andere wird.

Aufschlußreich ist, daß im Entwurf der „Bemerkungen" vom 12. 6. an dem Wort „dauernd" noch nicht Anstoß genommen wird, sondern wie hinsichtlich des Art. 2 erst in der Fassung vom 17. Juni, der der Empfang des Briefes v. Bergens voraufgeht. Damit ist auch sofort der innere Zusammenhang zu Art. 2 hergestellt.

[70] Anl. 5 „Zu II Vat. 219/223", LS: E 460747/57.

Reichskanzler gesandt hat[71], noch die auf Grund der Besprechung Hitlers mit Neurath, Frick sowie dem Justiz- und dem Finanzminister in dem Entwurf angebrachten Änderungsvermerke irgendeinen Hinweis nach dieser Richtung[72]. Auch in den letzten römischen Verhandlungen, die ab 5. Juli unter Beteiligung des Ministerialdirektors im Innenministerium, Buttmann[73], geführt wurden, erlangten diese Bedenken keine Bedeutung mehr.

Inzwischen hatten die von Prälat Kaas in ständiger Fühlungnahme mit dem Vatikanbotschafter, über den auch das Auswärtige Amt laufend informiert und auch förmlich eingeschaltet wurde — auch ein Teil der Briefe und Telegramme zwischen Papen und Kaas lief über das Auswärtige Amt und die Vatikanbotschaft —, geführten Verhandlungen ein Stadium erreicht, da es dringend angebracht erschien, unmittelbare Verhandlungen von auch förmlich beauftragten Unterhändlern aufzunehmen[74].

Bergen weist in einem Brief an den Reichsaußenminister von Neurath vom 26. Mai darauf hin, daß Kaas nunmehr auch amtlich beauftragt werden müsse, womit Neurath sich grundsätzlich einverstanden erklärt[75]. Am 2. Juni telegraphiert von Bergen an Neurath zurück, Vizekanzler habe sich geäußert, nötigenfalls die Verhandlungen persönlich zum Abschluß bringen zu wollen. Falls er aber zur Zeit nicht abkömmlich sei, „so würde zunächst amtliche Beglaubigung jetzigen Verhandlungsführers genügen“[76], also des Prälaten Kaas. Warum aber wurde diesem die amtliche Bevollmächtigung nicht erteilt? Wünschte Kaas eine solche nicht oder wurde sie von kirchlicher Seite nicht gewünscht[77]? Jedenfalls stand Mitte Juni fest, daß Papen selbst die

[71] RK 8727, LS: E 581409/13, Documents C I, p. 622, Dok.No. 347, mit Entwurf RK als Anlage, E 460821/41, Documents C I, p. 625 ss., Dok.No. 348. — Vgl. auch Brief Bergen an Neurath vom 3. Juli, II Vat. 268, LS: E 460857/59.

[72] Brief Neurath an Bergen vom 5. Juli, „Zu II Vat. 262, 263, 268, LS: E 460860/61.

[73] Buttmann war 1933 bis 1935 als Ministerialdirektor Leiter der Kulturabteilung im Reichsinnenministerium. Über ihn vgl. *Schreiber*, Zwischen Demokratie und Diktatur, 11f. Zu der Besprechung des Entwurfs, die Hitler mit den oben genannten Reichsministern durchführte, wurde Buttmann zugezogen, um den Auftrag entgegenzunehmen, bis zum nächsten Morgen eine Stellungnahme abzugeben und diese Hitler vorzulegen. Als deren Ergebnis wurde er von Hitler zur Teilnahme an den Verhandlungen nach Rom entsandt. In seiner Hand lagen später auch die weiteren Verhandlungen über die Durchführung des Art. 31 betr. die katholischen Organisationen. — Vgl. *Deuerlein*, 117ff., 135ff. u. ö.; *W. Conrad*, Der Kampf um die Kanzeln. Berlin 1957, 35ff., 67ff.; Ders., Kirchenkampf. Berlin 1947, 19ff. — Vgl. auch Brief Neurath an Bergen vom 5. Juli (s. Anm. 72).

[74] Vgl. dazu Brief Kaas an Bergen vom 25. Mai (E 581653/54), in dem es heißt: „Die letzte Rücksprache im Vatikan hat bei mir tatsächlich die Überlegung verstärkt, daß der umständliche Weg des schriftlichen Meinungsaustausches von Berlin aus dem Vatikan unbequem zu werden beginnt. Vor allem infolge der Tatsache, daß nachträglich von Berlin Korrekturen an wichtigen Formulierungen verlangt wurden, welche bei dem erstmaligen Briefwechsel unbeanstandet geblieben waren.“ Kaas verweist darauf, daß „die direkten und schnell zu Ergebnissen führenden Verhandlungsmethoden Österreichs“ seinem Empfinden nach „den Vatikan die Unbequemlichkeit der anderen Verhandlungsmethoden verstärkt fühlen“ lassen. — Vgl. auch Anm. 51.

[75] Brief Bergen an Neurath vom 26. Mai, II Vat. 206, LS: E 460666. — Antwort Neuraths in Telegramm vom 1. Juni, Zu II Vat. 210, LS: E 460694/95.

[76] II Vat. 212, LS: E 460696.

[77] Vgl. dazu Telegramm Papens an von Bergen vom 16. Juni (II Vat. 233, LS: E 460770) mit der Mitteilung Faulhabers (s. Anm. 65). Anscheinend ist diese ablehnende Haltung Kardinal Faulhabers Prälat Kaas zu Ohren gelangt, und er spricht daher seinerseits den Wunsch aus, nach außen hin nicht in Erscheinung treten zu müssen (Telegramm Bergen an Menshausen vom 19. Juni, II Vat. 238, LS: E 579896).

Verhandlungen weiterführen wolle[78], und am 23. Juni teilte dieser Herr Menshausen mit, er habe dem Reichskanzler über den Stand der Verhandlungen Vortrag gehalten; daraufhin sei er von ihm beauftragt worden, „Anfang nächster Woche zum Abschluß der Verhandlungen nach Rom zu fahren. Im Falle über die noch strittigen Punkte Einverständnis erzielt wird, würde er mich dann zum Abschluß und zur Paraphierung ermächtigen“[79].

Mit diesem Telegramm an von Bergen scheint sich die telegraphische Nachricht Bergens an von Papen gekreuzt zu haben, in welcher der Botschafter berichtet, er „habe heute Kardinalstaatssekretär gegenüber zum Ausdruck gebracht, daß Schicksal Reichskonkordats von entgegenkommender Behandlung dortiger Wünsche wegen Einschränkung parteipolitischer Betätigung Geistlicher abhänge. Kardinal aussprach Hoffnung, daß sich eine allgemein zufriedenstellende Formel finden würde und daß Sie bald herkämen“[80].

Vizekanzler von Papen traf am 29. Juni in Rom ein und hatte noch am Abend des gleichen Tages eine erste Unterredung mit dem Kardinalstaatssekretär[81]. Nach dem Bericht des Botschafters beim Hl. Stuhl, der den Vizekanzler zu dieser Unterredung begleitet hatte, wurde „die allgemeine Lage Deutschlands und die Angriffe ausländischer Presse, insbesondere Verhaftungen katholischer Priester, besprochen“. Da der Eindruck entstanden war, daß „Feindmächte ganzen Einfluß aufwenden, um Vatikan vom Vertragsabschluß mit Deutschland abzuraten“, habe Papen den Kardinalstaatssekretär aufgefordert, durch schnellen Konkordatsabschluß zur allgemeinen Befriedigung beizutragen. Abschließend heißt es dann noch in Kürze: „Staatssekretär sehr erregt über wiederholtes Öffnen diplomatischer Briefe an ihn und Papst durch Devisenkontrolle.“ Vizekanzler bittet, für dringende Abstellung zu sorgen[82]. Trotz dieser anfänglichen Krise verliefen dann aber die drei weiteren Verhandlungssitzungen, an denen auch Prälat Kaas und — an den beiden letzten — der auf Wunsch Pacellis telegraphisch nach Rom gebetene Erzbischof Gröber von Freiburg teilnahmen[83], so erfolgreich, daß am

---

[78] Telegramm Papen an Bergen vom 16. Juni (s. Anm. 77).

[79] II Vat. 251, LS: E 460814/16.

[80] II Vat. 252, LS: E 579897.

[81] Telegramm Bergens an Außenminister vom 29. Juni, durchgegeben am 30. Juni. II Vat. 256, LS: E 460817.

[82] An dieser Stelle des Telegrammtextes ist ein handschriftlicher Randvermerk des Vatikanreferenten Menshausen angebracht des Inhalts, das Protokoll werde das Weitere veranlassen. Am unteren Rande ist ein weiterer handschriftl. Vermerk, daß Reichskanzler durch den Außenminister über den Inhalt verständigt sei. — Im brieflichen Bericht an den Herrn Minister v. Neurath schreibt v. Bergen zu dieser im Telegramm geschilderten Situation: „Der Kardinalstaatssekretär stand sichtlich unter dem Eindruck ständig einlaufender Nachrichten, Briefe, Telegramme über die Verhaftung, Mißhandlungen von Geistlichen usw. sowie der jüngsten ausländischen Pressepropaganda. Wir sind dieser sehr scharf entgegengetreten. Wie die Dinge liegen, kann das Konkordat wesentlich zur Unterbindung der plötzlich bei uns auftauchenden kulturkämpferischen Tendenzen und zur allgemeinen Beruhigung beitragen.“ — Vgl. dazu Bericht des Bayer. Gesandten beim Hl. Stuhl an die Staatskanzlei München vom 4. Juli 1933 (GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 1041, Bl. 221 bis 224), sowie *Deuerlein*, 116 m. Anm. 390f.

[83] Brief Bergen an Neurath vom 3. Juli (s. Anm. 82).

2. Juli ein endgültig vereinbarter Entwurf, der auch die Billigung des Papstes gefunden hatte, vorlag und mit Begleitbrief Papens am nächsten Tag nach Berlin überbracht werden konnte[84].

In dem genannten Begleitschreiben gibt Vizekanzler von Papen dem Reichskanzler einige nähere Erläuterungen zu einigen noch getroffenen Änderungen in dem Vertragswerk.

Zu Art. 3 teilt er mit, es sei wieder aufgenommen worden, daß der Nuntius Doyen des Diplomatischen Korps sein solle. Da die Aufnahme dieser Zusicherung im Verlauf der Verhandlungen auf Bedenken gestoßen war[85], sei zur Vermeidung von Auslegungsschwierigkeiten hinzugefügt worden, diese Regelung entspreche dem Runderlaß des Auswärtigen Amtes vom 7. April 1930.

Zu Art. 14 (Bischofsernennungen) teilt er als Änderung mit, daß die Anfrage, ob politische Bedenken allgemeiner Art gegen einen zu ernennenden Bischof bestehen, künftig nur an die Reichsstatthalter gerichtet werden solle. Das Schlußprotokoll solle dazu dann des Näheren bestimmen, daß, falls nach

---

[84] Brief Papens an den Reichskanzler vom 2. Juli, RK 8727, LS: E 581409/13, Documents C I, p. 622ff., Dok.No. 347. — Vgl. Brief Bergen vom 3. Juli (s. Anm. 82).

[85] In seinem Brief an Menshausen vom 12. Juni hatte Botschafter von Bergen zu dem Art. 3 (betr. Doyennat) des Entwurfs sich in dem Sinne geäußert, daß die Zusicherung des Doyennats für rein katholische Staaten, nicht aber für einen Staat annehmbar sei, der zu zwei Drittel evangelisch sei. (Vgl. auch Brief Bergen an Neurath vom 26. Mai, II Vat. 206, LS: E 460666/68.) Menshausen spricht sich in seinen „Bemerkungen" sowohl im Entwurf als auch in der Endfassung, von unwesentlichen Änderungen abgesehen, in ähnlichem Sinne aus. Innen- wie außenpolitische Gründe sprächen für eine Streichung dieses Satzes. Diese Bestimmung sei dem Lateranvertrag vom 11. 2. 1929 (Teil I, Vertrag mit Italien über die Errichtung des Vatikanstaates; *A. Mercati,* Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili. Vol. II: 1915—1954. Vatikan 1954, 84—91), Art. 12 Abs. 4 entlehnt (hier sagt Menshausen wohl irrtümlich Art. 11 statt 12). Hier wird das Dekanat des Nuntius auf ein Gewohnheitsrecht zurückgeführt, das in der Wiener Schlußakte vom 9. 6. 1815 anerkannt worden sei. Dieses Gewohnheitsrecht aber, so fährt Menshausen fort, werde von nichtkatholischen Ländern, besonders von England, bestritten. Im Berliner Diplomatischen Korps habe man in der Doyennatsfrage eine praktische Lösung insofern gefunden, als dem jeweiligen Vertreter des Apostolischen Stuhles im Einverständnis der anderen Missionschefs „aus Gründen der Courtoisie" das Doyennat zuerkannt werde (Zirkularnote des Russ. Botschafters an die Missionschefs vom 17. 2. 1930, LS: E 460866). Gleichzeitig verweist Menshausen auf den schon erwähnten Runderlaß des AA vom 7. April (I E 1545 V 55, LS: E 460872/67). — Bei den Verhandlungen zwischen Paraphierung und Unterzeichnung des Vertrags erlangt die Doyennatsfrage nochmals einige Bedeutung. — Vgl. zu dieser Frage auch *S. Schröcker,* Der Nuntius als Doyen des Diplomatischen Korps (s. Anm. 68). (Laut Fußnote handelt es sich bei diesem Aufsatz um „die gekürzte Wiedergabe eines Vortrags, der im Jahre 1939 im Ausschuß für Religionsrecht der Akademie für Deutsches Recht in Berlin gehalten wurde".) Für uns besonders interessant sind die Seiten 242ff. des Aufsatzes. Am Schluß heißt es: „Tatsächlich haben sich die diplomatische Vertretung des päpstlichen Stuhles und das damit verbundene Doyennat in der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und katholischer Kirche in Deutschland als beständiger erwiesen, als die umfassende Regelung der beiderseitigen Beziehungen im Reichskonkordat, dessen Bestimmungen schon nach wenigen Jahren der wirklichen Entwicklung des staatlichen Lebens mehr und mehr entfremdet waren. Die hervorragende Stellung im Diplomatischen Korps, die das Doyennat dem Nuntius sichert, hat dem Oberhaupt der katholischen Kirche eine dauernde politische Einflußmöglichkeit in Deutschland gegeben, die auf vertraglichem Weg nicht zu erreichen war.

Die Einrichtung der Reichsnuntiatur im Jahre 1920 und die Erlangung des Doyennats im Jahre 1930 waren somit bedeutendere Erfolge kurialer Diplomatie als der Abschluß des Reichskonkordats im Jahre 1933" (S. 246). — Vgl. hierzu auch *Deuerlein,* 9ff., bes. 13f.

20 Tagen die Anfrage nicht beantwortet ist, angenommen werden dürfe, daß keine Bedenken bestünden[86].

Im Rahmen des Art. 27 (Regelung der Militärseelsorge) hält Papen es für besonders erwähnenswert, daß künftighin das Einvernehmen zwischen dem Hl. Stuhl und der Reichsregierung über die Person des zu ernennenden Bischofs hergestellt werden müsse und daß der deutsche Episkopat in dieser Frage somit ausgeschaltet sei.

Ein besonderer Stolz spricht aus der Erläuterung zu Art. 29 (Regelung der Minderheitenfrage), indem der Vizekanzler es als „außergewöhnlich wichtiges Zugeständnis" hervorhebt, daß sich im Schlußprotokoll zu diesem Artikel der Hl. Stuhl verpflichtet habe, bei Konkordatsabschlüssen mit anderen Ländern darauf Bedacht zu nehmen, daß in besonderen Bestimmungen den deutschen Minderheiten dieser Länder hinsichtlich des Rechts auf Gebrauch der Muttersprache in Seelsorge, Religionsunterricht und Vereinsleben die gleichen Freiheiten gewährt werden, wie sie das Deutsche Reich den innerhalb seiner Grenzen lebenden nichtdeutschen Minderheiten nach diesem Vertrag gewährt. Er hebt dabei besonders hervor, „daß es das erste Mal ist, daß der Heilige Stuhl in dieser Form sich zum Minderheiten-Schutz bekannt habe"[87].

---

[86] Diese Änderung, daß die Anfrage an den Reichstatthalter gerichtet werden müsse — nach den bisherigen Entwürfen war sie an die jeweilige Landesregierung zu richten —, trägt somit in etwa den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung, wie sie sich inzwischen auf dem Gebiet der Beziehungen Reich-Länder ergeben hatten. Auf Grund des § 2 der Verordnung zum Schutz von Volk und Staat vom 28. Februar 1933 waren nach dem 5. März 1933 in fast alle Länder, die noch keine NS-Regierung hatten, Reichsstatthalter entsandt worden, die faktisch die Landeshoheit ausübten. Das „Vorläufige Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich" vom 28. März 1933 (RGBl. 1933 I, 153ff.) legalisierte diesen widerrechtlichen Zustand der „Gleichschaltung" der Länder, ohne jedoch die Länder als solche aufzuheben und ihre Hoheit zu beseitigen. Gerade im Hinblick auf eine eventuelle völlige Beseitigung der Länder, mit der gerechnet werden mußte, hatte der Hl. Stuhl in den Verhandlungen größten Wert darauf gelegt, daß seine Forderungen bezüglich der Sicherung der bestehenden Länderkonkordate erfüllt würden (s. 20f.); vgl. auch Pro-Memoria vom 25. Oktober 1932, hier 2f.).

Gegenüber dem Erfolg, diese Sicherung auch tatsächlich erreicht (Art. 2) und damit auch bei einer eventuellen Beseitigung der Länder die Weitergeltung der Länderkonkordate und mit ihnen eines wesentlichen Grundgedankens der Weimarer Reichsverfassung, zumindest im Bereich des Staatskirchenrechts, gesichert zu haben, ist dieses geringe Zugeständnis an die tatsächliche Entwicklung so geringfügig, daß es praktisch kaum ein Gewicht besitzt. Schließlich konnte ja auch der Hl. Stuhl bei Verhandlungen über einen völkerrechtlichen Vertrag nicht gut bestehende innerstaatliche Ordnungen, auch wenn sie zunächst vielleicht widerrechtlich zustandegekommen und nachträglich gesetzlich sanktioniert worden waren, ablehnen oder zurückweisen und andere Ordnungen wünschen, die völlig außerhalb des Vertragsgegenstandes lagen.

[87] Es ist zutreffend, daß in einem Konkordat hier erstmalig eine solche Gegenseitigkeits-Bestimmung aufgenommen ist. (Vgl. dazu *A. Scharnagl*, Das Reichskonkordat. In: Klerusblatt 14, 1933, Nr. 46 vom 15. 11. 1933, 629f.). Zwar schützt auch schon das Polnische Konkordat vom 10. 2. 1925 (*Mercati*, a.a.O. 30—40) in Art. 23 den hergebrachten Sprachgebrauch nationaler Minderheiten, indem hier bestimmt wird, daß in den Diözesen des lateinischen Ritus Änderungen hinsichtlich der Sprache in Predigt, Gebet und Unterweisung nur mit Genehmigung der Konferenz der Bischöfe des lateinischen Ritus erfolgen könnten. Doch ist hier der Minderheitenschutz nicht in Form einer Gegenseitigkeitsbestimmung wie in Art. 29 RK ausgesprochen. Vgl. auch Art. 22 Ital. Konkordat vom 11. 2. 1929, indem wenigstens sichergestellt ist, daß die Seelsorge in der Sprache der Gläubigen ausgeübt werden kann, was für Südtirol von besonderer Bedeutung ist. Vgl. hierzu Telegramm Papens an Reichskanzler und an Außenminister vom 4. Juli (II Vat. 263, LS:

Sodann folgt eine längere Auslassung darüber, wie der Art. 31 (betr. katholischer Organisationen und Verbände) — der bisherige Art. 31 ist jetzt Art. 32 geworden — jetzt gestaltet wurde, welche Gruppen der katholischen Verbände konkordatären Schutz genießen sollten[88].

In seinen Erläuterungen einzelner Konkordatsbestimmungen weist Papen auch schließlich noch darauf hin, daß im „Zusatzprotokoll", im sogenannten Geheim-Anhang, eine Vereinbarung darüber getroffen sei, welche Behandlung die Geistlichen und Theologiestudierenden im Falle einer Einführung der allgemeinen Wehrpflicht erfahren sollten. „Dieser Zusatz ist mir weniger wertvoll wegen der sachlichen Regelung, als wegen der Tatsache, daß hier der Heilige Stuhl bereits mit uns eine vertragliche Abmachung für den Fall der allgemeinen Wehrpflicht trifft. Ich hoffe, daß Ihnen diese Abmachung deshalb Freude bereitet. Sie muß selbstverständlich geheim behandelt werden"[89].

E 460820, Documents C I, p. 636, Dok.No. 352), das einen Zusatz des Vatikanbotschafters enthält, in dem dieser zu Art. 29 erklärt, daß er ihn gerade in Hinblick auf Südtirol „wegen Bekräftigung bekannter aber neuerdings in Südtirol nicht fest gewahrter Grundsätze" für sehr erwünscht halte. — Gegenüber der Hervorhebung dieses Artikels als „ganz außerordentlich wichtiges Zugeständnis" ist zu sagen, daß diese Frage in den jahrelangen Bemühungen um das Zustandekommen eines RK von Anfang an ein wesentlicher Beweggrund für die Reichsregierung war, ein Reichskonkordat abzuschließen und daher keine Neuheit darstellt. Daß diese Frage in dem Frühstadium schon eine große Bedeutung hatte, wird deutlich aus der Niederschrift über die Berliner Verhandlungen vom 11. 11. 1921 zwischen Reichs- und Bayer. Staatsregierung (s. Anm. 41) sowie aus der Anlage zu dem Brief des Reichsinnenministers Kösters an den Bayer. Gesandten in Berlin, von Preger, vom 10. 12. 1921 (Abschrift GStA München, Ges. Berlin Abg. 1935, Pol. Schriftwechsel 1921, Bl. 2748; vgl. *Deuerlein*, 32). Allerdings hat dieser Punkt, soweit bis jetzt feststellbar, in den verschiedenen Entwürfen der 20er Jahre noch keine feste Formulierung gefunden. Formuliert tritt uns dieser Minderheiten-Schutz erstmals entgegen — soweit das heute gesagt werden kann — in dem Entwurf des Prälaten Kaas, der in den Akten des AA „Zweiter Entwurf von Prälat Kaas H. V. K. v. Papen zugesandt" bezeichnet wird (E 460704/19).

[88] Statt weiterer Ausführungen zu dieser Bestimmung sei nur darauf verwiesen, daß in absehbarer Zeit von Dr. E. Deuerlein eine Spezialuntersuchung über den Art. 31 RK zu erwarten sein wird, der hier nicht vorgegriffen werden soll.

[89] Dieser Geheim-Anhang (II Vat. 267, LS: E 460840/41) wurde in den Tagen unmittelbar vor der Konkordatsdebatte im Deutschen Bundestag vom 30. Mai 1956 von der „Landesvereinigung zur Erhaltung und Förderung der christlichen Simultanschulen in Rheinland-Pfalz" im Wortlaut veröffentlicht, wie zahlreiche Pressestimmen berichteten. Jedoch brachte nur ein Teil der Tagespresse den Wortlaut (wie z. B. Frankfuter Allgemeine Zeitung vom 28. 5. 1956), während die meisten Organe sich mit einer bloßen Tatsachenmeldung begnügten. Der agitatorische Zweck war offenkundig, zumindest wurde er durch das Verhalten verschiedener Kreise deutlich gemacht (z. B. „Die Freiheit", Mainz, vom 30. 5. 1956; Bericht der „Frankfurter Allg. Zeitung" vom 17. April 1956 über Verlautbarungen des Hessischen Kirchenpräsidenten M. Niemöller). — Can. 121 CJC fordert für alle Kleriker die Immunität von Militärdienst, öffentlichen Ämtern und Aufgaben, die dem geistlichen Stand nicht geziemen. Die in diesem Geheim-Anhang getroffene Regelung ist die völkerrechtsvertragliche Anerkennung dieser Vorschrift des CJC und stellt keine Neuerung dar. Vielmehr entspricht sie ganz den Befreiungsvorschriften für Geistliche, wie sie schon das kaiserliche Deutschland kannte. (§ 13 Abs. 6 Wehrgesetz vom 11. 2. 1888, RGBl. 1888 I S. 11; Gesetz vom 8. 2. 1890, RGBl. 1890 S. 23; vgl. *A. Dänhardt*, Klerus und Militärdienst. Rom 1939, 257ff.) Sie ist gewissermaßen eine Spezialregelung in Ergänzung zu Art. 6 Reichskonkordat, in welchem Kleriker generell gemäß can. 121 CJC von der Verpflichtung zur Übernahme öffentlicher Ämter (wie z. B. eines Schöffen) freigestellt werden. Daß eine solche Regelung unter ausdrücklicher Erwähnung einer eventuellen

Abschließend weist der Vizekanzler Hitler noch auf die Gefahren hin, die dem Vertragsabschluß auf Grund der Nachrichten aus Deutschland über Priesterverhaftungen u. dgl. drohen, gibt aber zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß der Vertragsabschluß „eine Ära der inneren Befriedung einleiten wird“[90].

Botschafter von Bergen schrieb am 3. Juli an den Reichsaußenminister von Neurath[91], Herr von Papen sende ihm den Wortlaut des „gestern abend endgültig vereinbarten Reichskonkordats“ zu mit der Bitte um Überprüfung der Formalien sowie mit einigen Bemerkungen zu Einzelfragen. Daran schließt er einen allgemeinen Stimmungsbericht. „Herr von Papen hat die Verhandlungen mit Geschick und Verve geführt, die Erledigung offizieller Konkordatsverhandlungen in vier Sitzungen ist ein Rekord und Novum; ohne die ausgezeichnete Vorarbeit des Prälaten Kaas wäre dies nicht zu erreichen gewesen.“ Auch er berichtet wie Papen von der Erschwerung der Verhandlungen infolge der Nachrichten aus Deutschland und gibt auch seinerseits der Hoffnung Ausdruck, daß „das Konkordat wesentlich zur Unterbindung der plötzlich auftauchenden kulturkämpferischen Tendenzen und zur allgemeinen Beruhigung beitragen“ kann.

Damit war das vorbereitende Stadium abgeschlossen, der Vertragsentwurf

---

Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht, die ja durch den Versailler Friedensvertrag Deutschland untersagt worden war, in diesem Geheim-Anhang, der ja Bestandteil des Reichskonkordats ist, getroffen wurde, bedeutet nun keineswegs — wie schon behauptet wurde — eine Vorwegbilligung der Aufrüstungspolitik des Dritten Reiches durch den Hl. Stuhl, die, wie wir heute wissen, auf Krieg abgestellt war. Vielmehr muß diese Regelung gesehen werden vor dem Hintergrund der Genfer Abrüstungskonferenzen, die nach jahrelangen Vorverhandlungen nunmehr 1932 greifbare Erfolge zu bringen schienen. Die Gleichberechtigung Deutschlands auf militärischem Gebiet — nach der damaligen Situation hätte das Erhöhung der Reichswehr auf 2—300000 Mann bedeutet oder Einführung eines Miliz-Systems — lag gewissermaßen in der Luft. Sie war regelrechter Verhandlungsgegenstand. (Vgl. dazu *L. Zimmermann*, Deutsche Außenpolitik in der Ära der Weimarer Republik. Göttingen 1958, 441ff.; *E. Eyck*, Geschichte der Weimarer Republik. Bd. 2, 429ff., 465ff.; *P. Schmidt*, Statist auf diplomatischer Bühne 1923—45. Bonn 1949, 230ff.) Vor diesem Hintergrund gewinnt die Regelung im Geheim-Anhang ein völlig anderes Gesicht, niemand kann es dem Hl. Stuhl verdenken, daß er die Möglichkeit, die praktische Verwirklichung des can. 121 CJC im Konkordat zu sichern, wahrnahm. Daß aus allgemein politischen Gründen über diese Regelung Geheimhaltung vereinbart wurde, ist gerade auch nicht überraschend und entbehrt jedes sensationellen Charakters.

Vom Oberkommando der Wehrmacht wurde diese Regelung auch getreulich durchgeführt (vgl. Kirchlicher Anzeiger für die Diözese Aachen 6, 1935, 75; Archiv für Katholisches Kirchenrecht, 1936, 288ff.; vgl. auch Geheim-Anweisung des OKW [nur zum vertraulichen Dienstgebrauch] vom 14. 10. 1939 betr. Heranziehung von römisch-katholischen Geistlichen und Theologiestudenten zum aktiven Wehrdienst).

[90] Ein Schlaglicht auf die Bemühungen radikaler Parteikreise, durch Schaffung vollendeter Tatsachen das Konkordat doch noch hintertreiben zu können, wirft der handschriftliche Nachsatz Papens in seinem Brief an Hitler vom 2. Juli: „P. S. Hier ist das Gerücht verbreitet (und im Vatikan fragte man mich darnach), daß Kardinal Faulhaber verhaftet und rigorose Maßnahmen gegen Domcapitel etc. ergriffen werden sollten. Man wolle in Bayern Präzedenzfälle schaffen, um den Abschluß eines Concordats unmöglich zu machen. Ich habe alles für ‚Märchen‘ erklärt — Schreibe es Ihnen aber doch, damit nicht noch ein ‚Zwischenfall‘ letztlich Alles in Frage stellt.“ — Vgl. dazu auch Bericht des Bayer. Ges. b. Hl. Stuhl vom 4. Juli 1933, GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 1041, Bl. 221/24.

[91] II Vat. 268, LS: E 460857.

mit Bitte um Bevollmächtigung zur Paraphierung des Reichskonkordats dem Reichskanzler vorgelegt. Jetzt hatten die politisch letztlich Verantwortlichen das Vertragswerk zu prüfen und zu entscheiden, ob es in dieser nun vorliegenden Form abgeschlossen werden könne und solle.

UMSCHAU

Die klassische Orgel

Der Beitrag „Die Orgel – die Königin der Instrumente“[1] läßt bereits erkennen, was das Wesen der Orgel ausmacht und wie etwa die mustergültige, die vorbildliche, wie die echte und gute Orgel beschaffen sein muß.

Wenn freilich auch ein großes Instrument an und für sich viel mehr – ja schier ungeahnte – Möglichkeiten der Klangfülle und der Klangfarbe bietet als eine mittlere oder erst recht eine kleine Orgel, so liegt der wirkliche Wert der Königin der Instrumente doch nicht in ihrer Größe. Viel wichtiger, besser gesagt erstrangig, entscheidend ist die Qualität des Tones, d. h. die weiche, plastisch klare und edle Ansprache der Pfeifen sowie die Mischungsfähigkeit und Transparenz aller Register (Pfeifenreihen oder Stimmen). Die Voraussetzungen hierzu sind und bleiben die Disposition oder die Wahl der Register, die Intonation, die Höhe des Winddruckes und nicht zuletzt die Konstruktion der Pfeifen einschließlich Material, der Windladen und der Trakturen.

Die Anpassung der Disposition und des Registerumfangs an die Art und Größe des Raumes, in dem die Orgel aufgestellt werden soll, stehen mit den bereits genannten Eigenschaften und Voraussetzungen in engem Zusammenhang. Besonders die Maße der Pfeifen, in der Fachsprache Mensuren genannt, sind für den guten Klang einer Orgel und für die Tragfähigkeit des Tones im Raum sehr bedeutsam. Hiervon sowie von der Anpassung des Instrumentes an den Raum, soll nicht weiter die Rede sein. All das sei als selbstverständlich vorausgesetzt, wenn auch leider diese Bedingungen keinesfalls überall, wo eine Orgel steht, erfüllt sind. Erwähnt werden soll lediglich noch der Vollständigkeit halber, daß es natürlich auch nicht gleichgültig ist, an welchem Platz im Raum eine Orgel aufgestellt wird. Der Ton, der Klang soll sich ja entfalten können, er soll den Raum erfüllen. Gar manche Orgel schon ist leider in dieser Beziehung recht stiefmütterlich behandelt worden und fristet daher sozusagen ein etwas kümmerliches Dasein.

Die Vielfalt des Klanges und ihre Grenzen

Wie die folgenden Rechenbeispiele nach der Kombinationslehre zeigen, bieten bereits kleine Orgeln eine stattliche und von Uneingeweihten wohl kaum vermutete Anzahl von Klangfarben, Klangmöglichkeiten und damit auch Klangstärken.

Eine ausgesprochene Kleinorgel mit vier Registern, die als Einzelstimmen zu verwenden sind und die sich miteinander mischen lassen, d. h. die gut zusammenklingen, verfügt über 15 Klangvariationen.

Rechnet man noch andere Beispiele durch, etwa mit nur zwei Registern (= 3 Klangmöglichkeiten) oder mit 3 Registern (= 7 Klangmöglichkeiten),

[1] Diese Zschr. 161 (1957) 50—57.

so hat man sich auf diese Weise bereits eine Formel für die leichte Errechnung der Anzahl von Klangmöglichkeiten bei größeren Orgeln hergeleitet[2].

Je größer eine Orgel ist, um so schwerer sind die einzelnen möglichen Klangfarben und Unterschiede zu hören. Nur ein geschultes und geübtes Ohr oder der Orgelspieler selbst kann hier noch letzte feine Unterschiede erkennen. Denn wer würde als normaler Sterblicher ahnen, daß 10 miteinander mischbare Register bereits über tausend, nämlich 1024, und 20 Register über eine Million – genau 1048576 – Klangmöglichkeiten zulassen. Eine solche Anzahl von Möglichkeiten läßt sich kaum ausschöpfen, geschweige jene Zahl, die sich theoretisch bei vierzig Registern ergibt, das heißt 1099511627776. Um jedem Trugschluß vorzubeugen, sei hier bemerkt, daß sich nicht sämtliche Register einer Orgel miteinander mischen oder einzeln verwenden lassen. Aliquoten oder Obertonregister, wie Terz $1^3/_5$', Quinte $1^1/_3$', Mixtur, Zymbel usw., sind nur zur Mischung oder Kombination mit Grundregistern geeignet und bestimmt. Eine Orgel mit 20 als Einzelstimmen brauchbaren und mischbaren Registern hat somit eine größere Gesamtzahl von Registern.

Und nun genug der Mathematik. Die angeführten Zahlen und Berechnungen sollen vor allem erkennen lassen, daß übergroße Orgeln oder sogenannte „brüllende Ungeheuer" kaum jemals recht ausgenutzt werden können, ganz abgesehen von der selbst für den Eingeweihten uninteressanten Gleichtönigkeit oder allzu starken Ähnlichkeit einer ganzen Reihe von Klangfarben. Dabei fragt sich außerdem, ob die Konstruktion oder auch die Grundkonzeption solcher „Orgelmaschinen" aus der Zeit des orchestralen oder des sogenannten modernen Orgelbaues die beste ist. Im Gegenteil, die abnorm großen Orgeln, sagen wir einmal mit über 80–100 Registern, sind meist das Ergebnis einer gewissen Rekordsucht oder einer übertriebenen Anwendung der neuesten technischen Erkenntnisse, zumal auf dem Gebiet der Elektrotechnik, und bedeuten somit eine Abkehr vom Wesentlichen des Orgelbaues. Man hat sich also hierbei mehr, um nicht zu sagen fast ausschließlich, von äußerlichen als von innerlichen Motiven leiten lassen. Die Qualität des Tones mußte im Zeitalter des Niederganges und der Verflachung im Orgelbau – in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und auch nach der Jahrhundertwende – der Quantität, dem Umfang an Registern, der äußeren Größe weichen. In den zwanziger Jahren hat man den begangenen Fehler, den beschrittenen Irrweg eingesehen und sich wieder auf den Bau von wirklich guten Orgeln besonnen. An dieser Sinnesänderung und Umkehr, an der Reform des Orgelbaues hat Albert Schweitzer großen Anteil. Man lese einmal in seiner Bach-Biographie oder in seinem Buch „Aus meinem Leben und Denken" nach, um zu ermessen, wie eindringlich er seine Stimme erhoben und wie klar er sich für den Bau von Orgeln mit mechanischer Traktur (Verbindung von Tasten mit den Windladen und Pfeifen) ausgesprochen hat.

---

[2] Diese Klangvariationen sind:

1) Jedes Register einzeln (A, B, C und D)	4
2) Das erste Register (A) mit jedem einzelnen der anderen (also mit B, C und D)	3
3) Das zweite (B) einmal mit dem dritten (C) und zum andern mit dem vierten (D)	2
4) Das dritte mit dem vierten (C mit D)	1
5) Die beiden ersten (A + B) einmal mit dem dritten (C) und zum andern mit dem vierten (D)	2
6) Das zweite und das dritte (B + C) mit dem vierten (D)	1
7) Das dritte und das vierte (C + D) mit dem ersten (A)	1
8) Alle Register zusammen (A + B + C + D)	1
Summe	15

Die Formel lautet:

$$x = 2^n - 1 \text{ oder}$$

$$x = n + \frac{n \cdot (n-1)}{2} + \frac{n \cdot (n-1) \cdot (n-2)}{2 \cdot 3}$$

$$+ \frac{n \cdot (n-1) \cdot (n-2) \cdot (n-3)}{2 \cdot 3 \cdot 4} + \ldots \frac{n}{n}$$

(n = Anzahl der Register).

Das Windladensystem

Man unterscheidet Orgeln mit Tonkanzellenladen und solche mit Registerkanzellenladen. Zur ersten Gruppe gehören die Schleifladenorgel und die Springladenorgel, zur zweiten die Kegelladen-, die Taschenladen- und die Membranladenorgel. Diese Namen sind von der Windkasten- oder Windladenkonstruktion und der Form und der Art der Ventile abgeleitet.

Die Bezeichnung „Tonkanzelle" rührt daher, daß jeweils alle Pfeifen des gleichen Tones oder der gleichen Taste auf einer gemeinsamen Kanzelle oder ein und demselben Windraum aufgestellt sind. Zu 56 Tasten eines Manuals gehören also auch 56 Tonkanzellen. Diese Tonkanzellen sind der Breite nach nebeneinander in Reihe auf der großen Windkammer angeordnet und bilden mit ihr und noch einigen Teilen die Tonkanzellenlade. Beim Niederdrücken einer Taste wird der betreffenden Kanzelle durch Öffnen eines Ventils – Spielventil genannt –, das zwischen Windkammer und Kanzelle eingebaut ist, Wind zugeführt. Es erklingen dann die Pfeifen der gerade gezogenen, d. h. eingeschalteten Register, und zwar so lange, wie die Taste niedergedrückt bleibt. Da beim Anschlagen jeder Taste immer ein Ventil betätigt wird, hat die Tonkanzellenlade also auch 56 Spielventile. Insgesamt hat jede Orgel so viele Spielventile, wie der Spieltisch oder Spielschrank Tasten hat. Bei drei Manualen sind es demnach einschließlich Pedal $3 \times 56 + 30 = 198$ Spielventile, bei vier Manualen 254. Für das Ein- und Abschalten der Register wird ein weiterer Mechanismus benötigt. Dieser besteht bei der Schleifladenorgel aus je einer Holzschleife für jedes Register, die zwischen der oberen Kanzellenwand und dem sogenannten Pfeifenstock oder Pfeifenbrett in einen Damm geführt, der Länge nach leicht verschiebbar und winddicht gelagert ist. Die Schleife enthält jeweils genau so viele Löcher, wie der Pfeifenstock und die obere Kanzellenwand für jedes Register oder jede Pfeifenreihe Löcher hat – bei den Manualen je 56 und dem Pedal 30. Sobald sich die Löcher der Schleife mit denen der oberen Kanzellenwand und des Pfeifenstockes decken, ist das betreffende Register eingeschaltet. Wird die Schleife so verschoben, daß die Löcher zueinander versetzt sind, dann bekommen die Pfeifen des Registers keinen Wind. Die Schleife versperrt dem Wind den Weg zu den Pfeifen. Eine Pfeife kann somit nur angeblasen werden und ertönen, wenn das Register gezogen ist und dadurch die Löcher genau übereinander liegen und wenn dann noch das Spielventil durch Niederdrücken der Taste geöffnet wird. Die Anzahl der Schleifen stimmt mit der Anzahl der Register oder Pfeifenreihen überein.

Das viel seltenere Springladensystem entspricht im Prinzip weitgehend – bis auf die Registriervorrichtung – dem Schleifladensystem und braucht deshalb nicht weiter erörtert zu werden. Beide Systeme dürften etwa gleich alt sein, sind aber bei weitem nicht in gleichem Umfang angewandt worden. Die Springlade wurde wohl vor allem wegen ihrer größeren Empfindlichkeit und umständlicheren Instandsetzung bei Ventilschäden gegenüber der Schleiflade wenig gebaut. Außerdem ist die Schleiflade billiger herzustellen als die Springlade.

Die Tonkanzellenlade, die der Schleiflade und der Springlade gemeinsam ist, muß als das klassische Windladensystem bezeichnet werden. Ihre Vorzüge sollen noch näher behandelt werden, nachdem auch die Registerkanzellenlade im wesentlichen kurz erklärt worden ist. Während auf den einzelnen Tonkanzellen alle Pfeifen des gleichen Tones oder der gleichen Taste stehen, gehören zu einer Registerkanzelle alle Pfeifen eines Registers. Auch hier gibt es Spielventile, und zwar hat jede Pfeife ein solches. Die Spielventile der Registerkanzelle trennen die zu diesem System gehörenden kleinen Pfeifenkammern von der großen Registerkanzelle, in der sich Wind ansammelt, wenn das Registerventil durch Ziehen oder Einschalten am Spieltisch zum Windkanal und Blase-

balg hin geöffnet wird. Da für jede einzelne Pfeife ein besonderes Spielventil benötigt wird, werden beim Niederdrücken und Abheben einer Taste immer so viele Ventile betätigt, wie Register vorhanden sind. Die Bezeichnungen Kegellade, Taschenlade und Membranlade sind von den Formen und den Arten der Ventile übernommen.

Das System der Registerkanzellenlade hat indes verschiedene Nachteile. Einmal ist die Ansprache der Pfeifen schlechter als bei der Tonkanzellenlade, dann klingt der Ton beim Spielen mit mehreren Registern nicht so rein, und schließlich mischen sich und verschmelzen die Register miteinander weniger gut. Diese Nachteile sind dadurch begründet, daß das Luftpolster der einzelnen Pfeifenkammern kleiner ist als bei der Tonkanzelle und daß die Pfeifen des gleichen Tones völlig unabhängig voneinander angeblasen werden, während sie bei der Tonkanzelle einen gemeinsamen Atem haben, wodurch eine enge Verbindung zwischen den Pfeifen desselben Tones gegeben ist.

Die Pfeifen auf den Tonkanzellen sprechen viel weicher und edler an und auch nicht so hart wie auf der Registerkanzelle. Außerdem klingen sie für die Dauer des Anschlages der Taste schöner, gleichmäßiger, klarer und wärmer.

Die Spiel- und die Registertraktur

Das beste und wahres künstlerisches Orgelspiel setzt aber nicht bloß die Tonkanzellenlade, sondern auch die mechanische Spieltraktur, das ist eine direkte Verbindung zwischen Tasten und Spielventilen, voraus. Nur die mechanische und unmittelbare Traktur – bestehend aus Zugruten (Abstrakten), Winkelhebel, Wellen usw. – ermöglicht es, den Anschlag und damit die Ansprache der Pfeifen oder den Tonansatz zu beeinflussen. Deshalb sollten Orgeln überhaupt, auch größere Instrumente, nur mit mechanischer Spieltraktur gebaut werden, es sei denn, daß der Spieltisch aus besonderen Gründen vom Instrument getrennt werden oder beweglich sein und deswegen leider eine andere – eine elektrische oder elektro-pneumatische – Traktur verwendet werden muß.

Mechanische Registertraktur dagegen kommt nur für kleinere Orgeln, die man beim Spielen in ihren Registern verhältnismäßig leicht bewältigen kann, in Betracht. Die Grenze liegt vielleicht bei etwa 25 Registern. Bei größeren Orgeln kann man auf die wertvolle Annehmlichkeit der freien Kombination nicht gut verzichten, was – wie auch für die Spielventile der Orgel mit getrenntem oder beweglichem Spieltisch – eine elektrische oder elektro-pneumatische Traktur erfordert.

Die Disposition

Eine Orgel wäre nicht im vollen Sinne klassisch, wenn sie außer dem Tonkanzellensystem und der mechanischen Traktur nicht auch eine klassische Disposition hätte. Diese besteht aus Registern aller Gattungen oder Registerfamilien. Außer den notwendigen Grundregistern müssen genügend Obertonregister – und zwar jeweils Eng- und Weitchor – sowie nicht zuletzt auch eine nicht zu kleine Anzahl von Zungenregistern – etwa ein Viertel aller Register – vorhanden sein. Das gilt bei mittleren und größeren Orgeln nicht nur für die Manuale, sondern auch für das Pedal. Gutes Pfeifenmaterial, wie vor allem Zinn, Kupfer und erstklassiges trockenes Holz, muß eine ganz selbstverständliche Bedingung sein. Darüber hinaus soll jedes Manual als ein Orgelwerk ganz eigener, selbständiger Klangcharakteristik ausgeführt werden. Nur dann wird man auf die Dauer wahre Freude mit einer Orgel haben.

Schön klingt auch ein Manual oder Werk, dessen Pfeifen allesamt, selbst Zymbel und Mixtur, aus Holz gefertigt sind: ein Organo di legno. Der schöne, weiche und doch klare Klang eines Manuals aus Holz – vielleicht als Rückpositiv – nimmt sich sehr gut aus gegenüber den übrigen Manualen mit verschiedenen andersgearteten Klangfarben, etwa dem Hauptwerk mit starkem

gravitätischem Klang und dem Oberwerk mit großem und mehr stillem, aber dennoch strahlendem und leuchtendem Plenum oder dem Brustwerk mit scharfem, hellem Klang.

Für Gott, und damit auch für den Gottesdienst, ist das Beste gerade gut genug. Wer daher eine Orgel zu bauen hat, möge sich gut beraten lassen und nichts überstürzen. Nur das wirklich Gute hat Bestand. Das beweisen die schönen alten Orgeln mit Schleifladen, mechanischer Traktur und ausgewählter Disposition aus der Renaissance- und der Barockzeit, der Blütezeit der Orgel, der Zeit des klassischen Orgelbaues.

Joseph Ruster

Erziehung in Sowjetrußland

Erhöhte Beachtung der sowjetischen Pädagogik

Seit dem Ende des letzten Krieges ist die Sowjetunion zur Gefahr für die Welt geworden. Notgedrungen ist auch das Interesse des Westens für sie größer geworden, als es je zuvor für Rußland überhaupt war. Die Gefährlichkeit Rußlands liegt in seiner militärischen Kraft, und diese wiederum ist wie bei jedem modernen Staat ganz und gar abhängig von seiner Industrialisierung und den im Lande vorhandenen Rohstoffquellen. Industrialisierung und Technisierung eines Landes setzen aber ein wenigstens in dieser Richtung hochqualifiziertes Ausbildungswesen voraus. Auch unabhängig von der östlichen Propaganda und erst recht mit großer Zurückhaltung gegenüber der üblichen westlichen Voreingenommenheit muß angenommen werden, daß die sowjetische Schule ihrer Aufgabe gewachsen ist.

Über das sowjetische Erziehungswesen haben wir bis vor einigen Jahren ziemlich wenig erfahren, und was uns zur Kenntnis gekommen ist, war einigermaßen uninteressant, weil es einerseits propagandistisch aufgebauscht war, anderseits nicht eben den Stand der westlichen erziehungswissenschaftlichen Diskussion erreichte. Vieles schien sogar absolut verdammungswürdig, einem Volke und seinen Kindern eher Verderben als Bildung bringend. Seit dem Kriege erschienen über ostdeutsche Verlage (besonders Volk und Wissen, Berlin) die ersten Übersetzungen russischer pädagogischer Veröffentlichungen. Die meistbeachteten sind die von A. S. Makarenko, der einen manchmal an Begeisterung grenzenden Beifall ernten konnte. (Der Weg ins Leben; Flaggen über den Türmen; Vorträge über Kindererziehung; Vorträge über Erziehung im Kollektiv; Ein Buch für Eltern; Ausgewählte pädagogische Schriften. Alle seit 1952). Was an seinen Schriften Sympathie erweckt, ist seine ungeteilte Liebe zu seinen Zöglingen und die Kunst der Darstellung. Darüber wurden ganz offenbare Schattenseiten völlig übersehen: sein Haß gegen die Religion, seine Toleranz gegenüber Eigentumsvergehen und Gewalttat, seine zwar noch gemäßigte, aber dennoch gefährliche Tendenz zur Entpersönlichung des Menschen im Kollektiv. Erst in jüngster Zeit weist man auch auf seine Grenzen hin.

1956 veröffentlichte Leonhard Froese bei Quelle und Meyer in Heidelberg sein Buch „Ideengeschichtliche Triebkräfte der russischen und sowjetischen Pädagogik" (Vgl. diese Zschr. 159 [1956] 74 f.). Der gleiche Verlag bringt nun auch die deutsche Übersetzung des Werkes von Luigi Volpicelli „Die sowjetische Schule", Wandel und Gestalt (deutsch von Charlotte Birnbaum, 268 S., Heidelberg 1958. Ln. DM 17,–).

Drei Dinge fallen einem unbefangenen Beobachter der sowjetischen Pädagogik – und Volpicelli bemüht sich, das zu sein – sofort auf: ihre Anstrengungen und Erfolge sind erstaunlich groß, zweitens hat das politische Regime mehr und mehr versucht, die öffentliche Erziehung seinen Zwecken dienstbar zu machen, und drittens zeigt sich bei allen Versuchen, einen neuen Menschen zu schaffen, daß die Erziehung weitgehend „metapolitisch" und „metaklassisch" ist, d. h. bestimmte Grundgegebenheiten der menschlichen Natur verlangen entsprechende erzieherische

Verhaltensweisen, die sich trotz aller Versuche, Kinder in einer rationalistisch geplanten pädagogischen Retorte auf ein utopisches Menschenbild hin zu erziehen, immer wieder geltend machen. Diese Erkenntnisse sind zwar nicht das Ergebnis sowjetischer erziehungswissenschaftlicher Einsicht, sondern aus den Notwendigkeiten der Praxis erwachsen; aber gerade deswegen sind sie für die westliche Pädagogik wertvoll.

Die Revolutionspädagogik: Nach Westen orientiert

Die ältesten Ideologen des Kommunismus haben sich wenig mit dem Erziehungswesen befaßt. Die neue kommunistische Pädagogik, die man nach 1917 im bewußten Gegensatz zur alten russischen aufzubauen und theoretisch zu begründen versuchte, mußte aus den gelegentlichen Bemerkungen von Marx und Engels (z. B. schon im kommunistischen Manifest von 1848) deduziert werden. Zwar forderte Lenin für die neue klassenlose Gesellschaft eine grundlegend neue Pädagogik, ihre Gestaltung überließ er aber in erster Linie seiner damals sehr einflußreichen Frau Krupskaja. Die um die Oktoberrevolution und in den folgenden Zwanzigerjahren im pädagogischen Gespräch der westlichen Welt sehr lebendigen Gedanken machten auch auf die russischen Revolutionäre einen großen Eindruck. Sie haben viele „Anschauungen, die zwar auch revolutionär, aber von Idealen angeregt waren, die sich von den Marxschen sehr unterschieden" (12), in sich aufgenommen. „Dewey und Kerschensteiner, Decroly und Ligthart waren die Männer der Stunde" (12), die mit ihren Ideen des Aktivismus, der pädagogischen Experimente und merkwürdigerweise der freien Erziehung den nachhaltigsten Einfluß ausübten. Man findet in den ersten sowjetischen Erziehungsversuchen die avantgardistischsten Züge der westlichen Reformpädagogik wieder, und die Krupskaja war schon in ihrer Zeitschrift „Freie Erziehung" und in ihrem Werkchen „Volksbildung und Demokratie", die beide noch vorrevolutionär sind, deren eifrigste Verfechterin gewesen. Zwei Jahre nach der ersten Schulreform weist die deutsche Kommunistin Klara Zetkin Lenin und seine Frau auf „viel Unsicheres, Dunkles, und viel Herumexperimentieren ... (auf) viele künstliche, rational ausgeklügelte Weisen ..., die westliche Modelle nachahmen" (12) hin. „Der hervorstechendste Zug der russischen Schulreform des Jahres 1918", sagt Volpicelli, „wäre folgendermaßen zu definieren: sie entsprach, in größerem oder geringerem Maße, der in allen Nuancen schillernden Art der gebildeten revolutionären Kreise jener Jahre, wo man durch die Vielfalt der Haltung und Herkunft und durch das Schwanken zwischen Demokratie und Diktatur, zwischen Kollektivismus und Anarchie noch weit entfernt war von dem strengen konformistischen und mit dem Staat Kult treibenden Geist der späteren Zeiten. Der Kommunismus konnte, obwohl er die Macht erobert hatte und schon mit ihr durchsetzt war, noch kein klares, genaues Bewußtsein des eigenen Lebens in der Geschichte haben" (13).

Die pädagogischen Ideen, deren Verwirklichung man damals anstrebte, aber keineswegs – wie manche leichtgläubige Bewunderer aus dem Westen glauben machen wollten – auch nur annähernd durchführen konnte, waren „die Einheits- und unentgeltliche Schule, der Pflichtunterricht, der den Zöglingen gewährte Beistand, das kameradschaftliche Band zwischen Schülern und Lehrern, die Erziehung zur Arbeit, die auf gegenseitige Achtung gegründete Disziplin, der Fortfall der Prüfungen und Zensuren, moralische Überzeugung an Stelle von Strafen, wirtschaftlich gesicherte Lehrkräfte" und darüber hinaus der Vorsatz, das Analphabetentum zu beseitigen (18). Den Grundsatz der „Einheit des Schulwesens", jene pädagogische Häresie, die auch heute noch westliche Erzieher verwirrt, trieb die Reform von 1918 so weit, daß sie sich darauf beschränkte, „dem Kinde bis zu seinem siebzehnten Lebensjahr jene All-

gemeinbildung zuteil werden zu lassen, die ihm nachher alle Türen wird öffnen können" (31). Die Methode war im Prinzip die der Arbeitsschule und der technischen Bildung, in der praktischen Durchführung aber ein wirres Durchexerzieren aller westlichen Anregungen in einer geradezu „methodologisch-intellektualistischen Orgie" (30), deren Ende die Kapitulation der Praktiker war (30ff.). „Erst dann, wenn der Realismus Lenins und Stalins das Übergewicht über den Theorismus der intellektuellen Bolschewisten erhalten wird, indem er den Anbruch der Herrschaft des Kommunismus mit seinen Arbeitern, die alle Ingenieure, und den Ingenieuren, die alle Arbeiter sind, auf ein neues Morgen verschiebt, und wenn der Augenblick kommt, da man erkennen wird, daß ‚das Niveau der technischen Bildung der Arbeiterklasse weiterhin nicht hoch ist' und ‚der Antagonismus zwischen der intellektuellen und der physischen Arbeit weiterhin besteht' – erst wenn das geschieht, wird eine Lösung des Problems gegeben werden. Aber eine ganz praktizistische Lösung, wofür sich die russische Schule auf recht andere Grundlagen stützen wird als auf die Idee, von der sie ausgegangen war" (33).

„Realistische" Erziehung zur Leistung

Der „Realismus" Lenins und vor allem Stalins machte der „Romantik der ersten Revolutionsjahre" ein Ende. Sie erstarb in Diktatur und Terror. Für die Schule bedeutete das zunächst nur einen Mangel an Beachtung, was sich aber bald änderte. Die kommunistische Partei sah ihre Hauptsorgen in der Politik und der Verwaltung, so daß sie „der Schule eine mehr äußere, gewaltmäßige Tätigkeit zuwandte, als eine innere geistige – d. h., eine Tätigkeit der Propaganda und politischen Nötigung" (48). Die revolutionäre Demagogik, das politisch autoritäre System, das Sichdurchsetzen des Komsomol zerstörten jede schulische Autonomie" (48). In der Richtung dieser Entwicklung liegt die Idee der Arbeitsschule und die Technisierung des gesamten Schulwesens, die Universitäten und Hochschulen nicht ausgenommen. „Die Schule muß Werkzeug werden für die kommunistische Umerziehung der Gesellschaft", hatte der VIII. Parteikongreß (1919) bestimmt. Praktisch bedeutete das: Sie wurde ein Werkzeug des Staates und der Politik, wie ja schon Lenin behauptet hatte, „daß eine von der Politik gelöste Schule Lüge und Heuchelei" sei (80). Wir können das Auf und Ab, die Erfolge und Mißerfolge in Organisation und Methode hier übergehen. Der konsequente Wille der Regierung, das ganze Land zu technisieren, scheute nicht vor häufigen theoretischen und ideologischen Frontwechseln auf dem Gebiet der Volkserziehung zurück. Die Leninsche Forderung „Lernen! Lernen! Lernen!" sollte nach den Programmen von 1929 das Gesicht der Schule bestimmen, die Fünfjahrespläne steckten Ziele, die allerdings nicht erreicht wurden. Das Versagen brachte die Verantwortlichen um ihre Stellungen. Aber es wurde doch auch das Erstaunliche geleistet: ein bis dahin bäuerliches Land wurde bis in den asiatischen Kolonisationsraum hinein industrialisiert.

Gewiß, die Durchdringung der Schule mit der Politik brachte die öffentliche Erziehung ganz unter die Botmäßigkeit des Staates; aber sie hatte gegen den Willen vieler Parteiideologen auch einiges Gute. Sie brachte zunächst wieder den „Primat der Pädagogik vor der Psychologie" (193), sie zwang in den Zeiten der Technisierung des Landes zu intensivem Lernen und Studium, sie öffnete während des Krieges, der als nationaler Krieg erklärt wurde, den Blick für die kulturellen Errungenschaften auch des alten Rußlands, sie gab der Religion wieder einigen Spielraum, was sich zwar nicht im Unterrichtsorganisatorischen, wohl aber in der allgemeinen außerschulischen Haltung auswirkte. Ja, das Erstaunlichste ist, daß sogar der Einfluß des Komsomols, der staatlichen Jugendorganisation, die durch die Protektion des Staates in der Schule eine beherrschende Stellung gewonnen hatte,

von eben dem gleichen Staate zurückgedrängt wurde, als es Schuldisziplin und die Leistungen ratsam erscheinen ließen. Am Ende der Gesamtentwicklung finden wir „nur Lehrer . . ., die ‚erklären und befehlen, Schüler, die zuhören und gehorchen', fest umrissene Stundenpläne, Schulbücher, in denen alles steht, was die Schule geben darf, Zensuren, Prüfungen, Preise und Strafen, alles fest umrissen. Die Parabel ist zu Ende geführt: nach so vielem Suchen, so vielen Versuchen, Hoffnungen, ehrgeizigen Bestrebungen ist die russische Schule wieder zum traditionellsten Ausdruck der formalen Schule zurückgekehrt. Keine Konsequenz erscheint uns so logisch; von der formalen Seite her gewährt der sowjetische Staat den Bürgern nichts anderes und fordert von ihnen nichts anderes, als der zaristische Staat gewährte und forderte. Warum sollte die Schule anders sein? Das alte, autoritäre, traditionelle Schulsystem ohne die Möglichkeit von Überraschungen und ohne Schwierigkeiten hat – wenigstens scheint es so, – das, was nötig ist, um alles zu erreichen, was es will" (235). Aus der Sicht ideengeschichtlicher Entwicklung ist die sowjetische Pädagogik hinter das zurückgesunken, was sie beim Beginn bewegte. Sie ist wieder zur konsequenten Lernschule mit deren Erfolgen geworden.

Die sichtbaren Erfolge

Diese sind wahrlich nicht gering. Wie weit es gelungen ist, den „neuen" Menschen heranzuziehen, kann nicht leicht beurteilt werden; denn unter einer absoluten Staatsherrschaft kann sich dem Außenstehenden meist nur das Bild eines uniform denkenden Volkes bieten. Der kontrollierbare Aufbau des sowjetischen Erziehungswesens ist jedenfalls erstaunlich groß. Er begann schon während der ersten Jahre des letzten Krieges. Die ausgegebenen Summen stiegen jährlich und erreichten 1944 schon beinahe 8 Milliarden Rubel. Die wichtigste Neuerung dieses Jahres war die Gründung der Akademie für Pädagogische Wissenschaften. Sie regelte, verbesserte und wandelte nach und nach das gesamte russische Schulwesen und gehört „zu den bestausgerüsteten der Welt" (223). Ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse werden in Versuchs- und Musterschulen erprobt und schließlich auf die gesamte Schule übertragen. Die allgemeine Schulpflicht beginnt mit dem 7. und endet mit dem 14. Lebensjahr. Sie wird mit großer Energie durchgeführt. Das Analphabetentum ist in den jüngeren Jahrgängen gelöst. Es gibt in der UdSSR mehr als 36000000 Schüler, fast fünfmal soviel wie im zaristischen Rußland. Die vorschulische Erziehung erfaßt etwa 1,2 Millionen Kinder. Ihre Aufgabe ist nach E. I. Wolkowa, einem Mitglied des obersten Erziehungskommitees und Direktorin der vorschulischen Erziehung, nicht das Spielen, Beschäftigen und Verwahren, sondern das Erziehen, „und es sei leicht möglich", sagt sie, „den Vergleichspunkt für eine gute Erziehung festzusetzen – man brauche nur das zu nehmen, was ‚eine gute russische Familie' (!!) unter dem Wort Erziehung verstehe: sich in der Gesellschaft von Erwachsenen zu benehmen wissen, ebenso in der von Gleichaltrigen, alte Menschen achten, ordentlich sein, reinlich, gehorsam" (239).

Neues Ansehen der Familie

Der Hinweis auf die Vorbildlichkeit und die erzieherische Kraft der Familie kommt nicht von ungefähr. Die anarchistischen Ideen des kommunistischen Manifests über die Familie als einer bourgeoisen Entartung, die durch die Propagierung und Durchführung der freien Liebe ohne jedes Eheband, durch die bis zum äußersten erleichterten Möglichkeit, Ehen zu schließen und zu scheiden (zeitweise genügte die Benachrichtigung der Ämter durch eine Postkarte), durch die Ausbreitung der Nacktkultur usw. die eheliche Liebe in den frühen Zwanzigerjahren und das sowjetische Bild von der Familie bestimmten, all das wurde aus praktischen Gründen wieder fallen gelassen. Das Riesen-

problem der „besprishornye", der Millionen von elternlosen, streunenden, bettelnden, verbrecherisch gewordenen Kinder hatte den Blick für die Bedeutung der Familie wieder geöffnet. Die „Liquidierung" der Familie ist mit dem Erlaß vom 8. Juli 1944, der das neue Familienrecht festsetzte (227), selbst endgültig liquidiert worden. Die Achtung vor der Familie ist in der UdSSR heute sicherlich größer als in manchen westlichen Staaten.

Erschwerte Ehescheidung, Schwangerschaftsschutz, Steuerbegünstigung, Ehrenauszeichnungen, rechtliche Vorrangstellung der ehelichen Mutter vor der ledigen, deren Tun wieder als „leichtfertig" und nicht mehr als „revolutionär" gilt (228), sicherten der Familie eine erhöhte Bedeutung. Allerdings gebietet der Staat ihren inneren Lebensrhythmus, indem er ihr die Musterformen vorschreibt, an die sie sich halten, die Bücher, die sie kaufen, die Bilder, die sie zur Schau stellen, die Feste, die sie feiern muß, „kurz, er verfolgt sie jeden Tag und jede Stunde ..., so daß auch die Familie, genau wie die Schule, Fabrik, Kultur- und Erholungspark und so fort von seinem allmächtigen Zentralismus gelenkt und bewegt wird. Von der von Lenin gegebenen Anordnung an bis dahin, wo der Wiederaufbau heute angelangt ist, ist alles Zwang; im Gegensatz zu dem, was ein oberflächliches Urteil glauben könnte, hat ihn die Nachkriegszeit auf jedem Gebiet nur immer schroffer und schärfer gemacht – denn wenn die Niederlage die Diktaturen stürzt, so potenziert sie der Sieg in schwindelerregender Art" (228/9). Auch das Nachlassen der religiösen Unterdrückung darf nur als eine praktische Maßnahme gesehen werden, und den Schulen liegt nach wie vor die antireligiöse Propaganda ob (226).

Sorgenkind Lehrerbildung

Zu den ewigen russischen Klagen gehört die über die ungenügende Qualität der Lehrer, deren eigentlicher, aber natürlich nie zugegebener Grund in ihrer mangelnden kritischen Haltung liegt (224). So bleiben die tatsächlichen Leistungen stets hinter den von oben befohlenen zurück, mögen die Ziele von den Fünfjahresplänen und in den Reden der Machthaber auch noch so weit gesteckt werden (253ff.). Zum Glück für Diktaturen kann das Steuer aber stets schnell wieder herumgeworfen werden. (In der russischen Sowjetrepublik hatte man in vorsichtiger Annäherung an die Werte der westlichen Schulen nach dem Kriege versuchsweise sogar den Lateinunterricht eingeführt, ihn allerdings auch kurzerhand wieder abgeschafft.)

Der neue Mensch

„Die Geschichte der sowjetischen Schule ist ... ein ständiges Hin und Her, Tun und Auflösen und manchmal geradezu ein sich Stürzen von dem einen Extrem ins andere" (254). Sowjetische Äußerungen lassen darauf schließen, daß der vorhandene höhere Lebensstandard von der jüngeren Generation als eine Selbstverständlichkeit hingenommen wird und nicht mehr als ein Geschenk der Revolution, für das man zu danken habe. Das schwächt die kämpferische Bejahung der kommunistischen Ideologie. „Allem Anschein nach ist also der ehrgeizigste Traum der sowjetischen Revolution, dessen Verwirklichung den Augen Lunatscharskijs Tränen entlockte, die Schaffung des ‚neuen Menschen', des ‚sowjetischen Menschen' – nicht erreicht worden. Die Revolution hat die industrielle und militärische Macht Rußlands geschaffen, hat die Schule und die Bildung über das ganze weite Reich der UdSSR verbreitet, aber ‚die Krankheit des Individualismus' ist noch ‚verbreitet unter den Kleinen nicht weniger als unter den Erwachsenen'" (264/5).

Volpicellis Buch gibt einen guten, bisher nicht gekannten Einblick in das Bemühen, die Erfolge und Mißerfolge der sowjetischen Pädagogik. Es ist bedauerlich, daß die deutsche Übersetzung den wissenschaftlichen Apparat der italienischen Originalausgabe weg-

gelassen hat. Er hätte gezeigt, daß der Verfasser im wesentlichen aus russischen Quellen geschöpft hat. Seine Rußlandreise liegt erst später. Das Buch hätte wesentlich an Lesbarkeit gewonnen, wenn den russischen Ausdrücken in Klammern Übersetzungen beigefügt worden wären. Auch ein genaueres statistisches Material hätte Vergleiche erleichtert. Karl Erlinghagen SJ

ORDO — Liberalismus[1]

Was der ORDO-Kreis und die ORDO-Jahrbücher sind und wollen, wurde in der Besprechung der ersten vier Bände (diese Zschr. 150 [1952] 67–69) ausführlich dargelegt. Über die folgenden beiden Bände wurde kurz berichtet (diese Zschr. 155 [1954/55] 474). Inzwischen liegen vier weitere Bände vor. Der Mitarbeiterkreis ist im Kern der gleiche geblieben. Allerdings fällt auf, daß der Name eines so führenden Neoliberalen wie *Alexander Rüstow* seit dem 2. Bande nicht mehr erscheint, dagegen ein (um diese Rüstowsche Bezeichnungsweise zu verwenden) ausgeprägter „Paläoliberaler" wie *F. A. Hayek* stark hervortritt und stärker beteiligt ist als etwa *Röpke*, der allerdings einen der lesenswertesten Beiträge zu Band 10 beigesteuert hat.

Bemerkenswert ist das Bemühen des ORDO-Kreises, eine Brücke zu schlagen zwischen Liberalismus und katholischer Soziallehre. Bereits in Band 5 wurde dem vorgearbeitet durch *Höffners* Beitrag über den „Wettbewerb in der Scholastik". Band 7 bringt einen Beitrag von *Daniel Villey* (Poitiers) über die „Marktwirtschaft im katholischen Denken". Leider tut dieser Aufsatz der Sache keinen Dienst. V. begeht den Fehler, vorübergehende Erscheinungen in einem Teil des französischen Katholizismus mit der katholischen Überlieferung gleichzusetzen, was ihn dazu verleitet, dieser eine Voreingenommenheit gegen die Marktwirtschaft und eine bedenkliche Schlagseite zur Zentralverwaltungswirtschaft hin nachzusagen. Daß dies für die scholastische Tradition nicht zutrifft, haben Höffner und andere schlagend nachgewiesen; wieweit die zahlreichen Verlautbarungen Papst Pius' XII. davon entfernt sind, weiß jeder, der sich die Mühe genommen hat, von ihnen Kenntnis zu nehmen. So konstruiert V. einen Gegensatz, wo keiner besteht. Verhängnisvoller ist, daß er – angeblich durch einen hinter der von den katholischen Autoren allein gesehenen Oberfläche liegenden Mechanismus gezwungen – mittelst der „Alternative" Marktwirtschaft (im spezifischen Sinn der modelltheoretisch reinen Wettbewerbswirtschaft) oder Zentralverwaltungswirtschaft die Gleichsetzung von Marktwirtschaft und Liberalismus logisch erschleicht. Diese Alternative und erst recht diesen angeblichen „Mechanismus" *gibt* es aber nicht; dies allein ist der Grund, warum die „katholischen Autoren" ihn nicht sehen, nicht aber, weil sie des Scharfblicks ermangelten, um durch die verhüllende Oberfläche hindurch und hinter sie zu sehen. Auf diese Weise widerfährt V. das Mißgeschick, einen mechanistisch-atomistischen und darum mit dem katholischen Menschenbild unvereinbaren Liberalismus zu konstruieren und so, anstatt – wie gewollt – eine Brücke zu bauen, einen Abgrund aufzureißen. Für uns Katholiken ist die Wirtschaft – ungeachtet all der in ihr spielenden und dem katholischen Nationalökonomen selbstverständlich vollkommen geläufigen Gesetzmäßigkeiten – ein *Kultur*prozeß, und wir wissen uns darin mit den *besten* Neo- und Ordo-Liberalen ganz und gar einig. Zuzugeben ist V., daß auf katholischer Seite viele Ignoranten über Weltverbesserung quacksalbern; diese leider sehr verbreitete Unart ist aber keineswegs spezifisch katholisch!

[1] ORDO, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. v. Franz Böhm, Friedrich A. Lutz, Fritz W. Meyer. VII (1955) XXXII und 293 S., VIII (1956) XX und 412 S., IX (1957) XXII und 386 S., X (1958) XXIV und 537 S. Düsseldorf und München. Helmut Küpper Verlag, 1955 bis 1958. Lwd. DM 24,80 bzw. 28,80 bzw. 29,80 bzw. 41,80.

In Band 9 wird das Thema wieder aufgegriffen in einer eingehenden Würdigung des von *Patrick M. Boarman* herausgegebenen Sammelbandes „Der Christ und die soziale Marktwirtschaft" aus der Feder von *Josef Bless* (St. Gallen). Ob es angemessen ist, von einem „nicht zu Ende gedachten (sic!) Projekt einer ‚berufsständischen Ordnung', das Pius XI. in ‚Quadragesimo anno' zur Diskussion stellt" (278), zu sprechen, sei dahingestellt; *falsch* ist die Angabe, Pius XI. erkläre an der fraglichen Stelle, „daß die Menschen die volle Freiheit haben, die Wirtschaftsform nach ihrem Gefallen zu wählen, wenn nur der Gerechtigkeit und dem Gemeinwohl die nötige Beachtung geschenkt wird". Selbstverständlich *könnte* der Papst das sagen, weil die Freiheit in der Wahl der Wirtschaftsform oder Wirtschaftsweise in der Tat durch keine anderen Schranken als die hier genannten begrenzt wird. Aber der Papst sagt es hier *nicht;* er spricht nicht von der Wirtschaftsform, sondern von der Gestaltung der Berufsstände. Ist dies ein Flüchtigkeitsfehler, so ist diese milde Beurteilung nicht mehr anwendbar, wenn B. *meine* Ausführungen nicht nur völlig verzerrt wiedergibt, sondern eine Redewendung gebraucht wie: „Es kostet v. Nell offensichtlich ein zu hohes Maß an Selbstüberwindung, auch noch zuzugestehen, daß..." (282). Auf diese und ähnliche Unsachlichkeiten einzugehen lohnt sich nicht. Es genüge festzustellen, daß eine Schreibweise, die dem Diskussionspartner den guten Glauben abspricht, das von den Herausgebern angestrebte gegenseitige Verstehen als Voraussetzung der Verständigung ganz unnützerweise erschwert und belastet.

Um so erfreulicher ist es, daß der soeben erschienene Band 10 einen umfangreichen (337–372) und wirklich wertvollen Aufsatz bringt aus der Feder von *Erik v. Kuehnelt-Leddihn* über „Katholischer Glaube und liberale Haltung". Über die eine oder andere seiner Meinungen wird man anders denken können. Gegenüber dem stark von K.-L. betonten Individuellen (Erlösung und Heiligung der einzelnen unsterblichen Seele) dürfte das Soziale in der göttlichen Heilsordnung und in der Kirche (Einheit des mystischen Leibes unter Christus als Haupt und Verherrlichung des Vaters durch ihn) nicht voll zu seinem Recht gekommen sein. Im ganzen aber ist das, was K.-L. bietet, eine theologisch wohlfundierte und eindrucksvolle Entfaltung der freiheitlichen Elemente im katholischen Glauben und in der katholischen Kirche. Beginnt doch auch Leo XIII. sein Rundschreiben über den Liberalismus nicht umsonst mit den Worten „Libertas praestantissimum...", indem er so gewissermaßen plakatiert, wie hoch die Kirche die menschliche Freiheit schätzt. Auf der anderen Seite zeigt K.-L. gut, wie es neben vielerlei Spielarten eines flachen, „aufklärerischen" Liberalismus, die von der Kirche abgelehnt werden müssen, auch einen *echten* Liberalismus gibt. Gewiß ist dieser „echte" Liberalismus nicht dasselbe wie der katholische Glaube; K.-L. glaubt aber wahrzunehmen – und in der Tat sprechen viele Beobachtungen dafür –, daß die Vertreter *dieses* Liberalismus in steigendem Maße sich für das katholische Glaubensgut aufgeschlossen zeigen. Mit Recht betont K.-L., daß der echte Wertgehalt des Liberalismus zwar nicht spezifisch christlich, tatsächlich aber ihm vom Christentum überkommen ist. So vollzieht K.-L. mit diesem seinem Aufsatz wirklich einen Brückenschlag: er versteht es, die katholische Position, ohne sie durch falsche Akkomodation zu verfälschen oder aufzuweichen, dem nicht-katholischen Liberalen nahezubringen.

Die geistige Auseinandersetzung zwischen katholischer Soziallehre, Neoliberalismus und Neosozialismus ist noch keineswegs abgeschlossen. Von und nach der Seite des Neoliberalismus werden die ORDO-Jahrbücher noch manches dazu beizutragen haben. – In der Diskussion um Wirtschaftsordnung und ordnungspolitisch orientierte praktische Wirtschaftspolitik nehmen die ORDO-Bände einen führenden Platz ein.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund. (211 S.) Pfullingen 1957, Günther Neske. Ln. DM 16,80.

Das Buch enthält eine Vorlesungsreihe und einen Vortrag. Beidemale ist der Satz vom Grund der Gegenstand, aber so, daß im Vortrag mehr auf die Bedeutung des Leibnizischen Verständnisses des Satzes für unsere Kultur hingewiesen wird. Der Satz vom Grund ist ausdrücklich erst von Leibniz ausgesprochen worden. Die lange Inkubationszeit gibt schon zu denken. Verstanden wird der Satz gemeinhin von den Seienden: Kein Seiendes ist ohne Grund. Bei Leibniz heißt der Satz auch principium reddendae rationis. Das bedeutet den Anspruch, daß für alles der Grund beigestellt werden muß: „Nur das in einem begründeten Vorstellen zum Stehen Gebrachte kann als Seiendes gelten" (54). Der Vorstellung stehen aber die Seienden als Gegenstände gegenüber. Ihre Gegenständigkeit ist zum Sein geworden. Kant hat den Grund für die Gegenständigkeit in die Vernunft verlegt. Diesem Seinsverständnis, das zugleich das Wesen des Seins entzieht, entspringt die moderne Forschung in ihrer Rastlosigkeit, die Technik und das beginnende Atomzeitalter mit seiner Unheimlichkeit. Der gewöhnlich betonte Satz: *Nichts* ist *ohne* Grund, kann aber auch anders verstanden werden: Nichts *ist* ohne *Grund*. Das ergibt einen ganz andern Sinn, ein Sinn, der aber nicht bewiesen werden kann, sondern den man erspringen muß. In der Tat zeigt sich S. 89 f., daß man das Seinsverständnis Heideggers voraussetzen muß, um es zu erspringen. „Sein ist als Sein gründend. Demzufolge hat das Seiende je und je seinen Grund" (92). „Sein ‚ist' im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte. Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein ‚ist' das Sein der Ab-Grund" (93). Die Seinsprinzipien gelten nur für die Seienden, nicht für das Sein. Daß dieses Sein nicht Gott ist, wird unmißverständlich angedeutet: „Weil jedoch Leibniz und alle Metaphysik beim Satz vom Grund als einem Grundsatz über das Seiende stehenbleiben, verlangt das metaphysische Denken dem Grundsatz gemäß einen ersten Grund für das Sein: in einem Seienden, und zwar dem Seiendsten" (205). Diese Auffassung vom Sein hat wenig mit dem neuplatonisch-neuthomistischen Seinsbegriff gemeinsam. Sie ist wohl aus dem Versuch entstanden, das Sein der Seienden nicht mit den Kategorien des naturhaften, sondern einseitig des geschichtlichen Seins zu fassen, wobei aber das Psychische nicht vom Geistigen unterschieden wird. Sein bedeutet hier das Gefüge der Möglichkeiten, das, was geschichtlich an der Zeit und darum echt und von Bedeutung ist. Es ist den Seienden immanent und doch durch die ontologische Differenz von ihnen unterschieden. Es wäre darum falsch, es zu fassen „in einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte. Das Zeitliche aber wäre, so vorgestellt, die jeweils beschränkte Verwirklichung des überzeitlichen Gehalts der Definition" (159). „Die Geschichte des Seins ist darum kein abrollender Verlauf von Verwandlungen eines losgelöst für sich bestehenden Seins" (157). Man muß Sein vielmehr so verstehen: „Sein als sich-zusagendes, lichtendes Einräumen des Zeit-Spiel-Raumes für das so oder so Erscheinende, das Seiende" (130). „Sein währt sich als sich entziehendes Zuschicken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was, dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt" (143). Es liegt im Wesen des Seins, daß sein Gewähren zugleich immer auch Entziehen ist. Der Entzug liegt darum nicht an einem Unvermögen des Menschen. Er ist nur das Haus des Seins, wo dieses sich lichtet. „Wir sind die in diesem Spielraum und für ihn Gebrauchten, gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren" (146). „Die Sprache spricht, nicht der Mensch" (161). Was „Sein" bedeutet, ist darum je nach den Epochen verschieden: „Hat es jedoch damit seine Wahrheit, daß Sein jeweils sich uns zuschickt, als solches sich uns einräumt und Schickung ist, dann ergibt sich hieraus, daß ‚Sein' und ‚Sein' jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschikkes anderes sagt" (110). Das wird am Verständnis von Sein und Grund bei den Griechen und in der Neuzeit veranschaulicht. — Die bekannte Vorliebe Heideggers für die Vorsokratiker wird durch das vorliegende Werk verständlich; wie diese sucht er nach einem der Welt immanenten Prinzip der Seienden. Aber es wird auch klar, wie sehr er in der Nachfolge des deutschen Idealismus steht, mögen auch die eigenwilligen Ausdrücke und Bilder andere sein und der Nachdruck nicht mehr auf Erkenntnis und Vernunft liegen, was ja schon beim späten Schelling nicht mehr der Fall war.

A. Brunner SJ

Kraft, Julius: Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. 2. Aufl. (147 S.) Frankfurt a. M. 1957, Verlag „Öffentliches Leben". Br. DM 7,50.

Auch in dem Nachwort zu der fast unver-

ändert wiedergegebenen ersten Auflage von 1932 wird die Phänomenologie vollständig abgelehnt. Wie der Untertitel anzeigt, wird die Phänomenologie als Methode nicht von den Systemen der jeweiligen Philosophen unterschieden. Jedoch folgt weder der Idealismus Husserls noch das emotionale Wertfühlen und die Seins- und Gotteslehre Schelers wie auch die Existenzialphilosophie Heideggers notwendig aus der Phänomenologie; sonst könnten die Systeme nicht so verschieden sein. Gewiß hat man im Anfang das, was diese Methode vermag, überschätzt und ihre Grenzen überschritten. Aber unterdessen ist man sich doch über diese klarer geworden. Wesenheiten im Sinn der scholastischen Lehre läßt auch die Phänomenologie nicht erkennen; wir erfassen überhaupt nie die Wesenheit von Naturdingen, sondern nur von Kulturdingen. Aber die Wesenheiten der Phänomenologie sind etwas anderes. Der völligen Ablehnung liegt die Meinung zugrunde, Kant habe unwiderleglich bewiesen, daß es keine intellektuelle Anschauung gibt. Das ist aber unrichtig, so sehr Kant es behauptet haben mag. Nur reine intellektuelle Anschauung ist dem Menschen nicht gegeben. Sie bleibt immer an die Sinnlichkeit gebunden und vollzieht sich zugleich mit ihr. Sie ist also auch nichts Außergewöhnliches, wie das Wort Intuition nahelegt; sie geschieht in jedem Sehen und Hören. Wegen dieser Bindung fallen im menschlichen Erkennen Phänomen und Wirklichkeit nicht einfach zusammen, was viele Phänomenologen allerdings übersehen haben. Darum sind die Ergebnisse der Methode philosophisch-kritisch zu prüfen. A. Brunner SJ

Fürstenau, Peter: Heidegger. Das Gefüge seines Denkens. Phil. Abhandl. XVI. (185 Seiten) Frankfurt/M. 1958, V. Klostermann. Br. DM 12,50.

Die in den verschiedenen Werken Heideggers zerstreuten Gedanken werden zusammengetragen, damit sie sich gegenseitig erhellen und so klar werde, was er unter Sein versteht. Eigentliches Seinsverständnis stellt das Sein als Zeit und die Zeit als fügendes Geschehen dar. Das Sein west als Geschichte. Im Wesentlichen kommt F. somit zu der gleichen Auffassung, die wir in dieser Zschr. 154 (1954/55) 401—414, „Die Rückkehr ins Seins", vertraten. Auch F. sieht keinen Bruch in der Entwicklung des Heideggerschen Denkens. In einem zweiten Teil wird dargestellt, wie Heidegger die Geschichte der abendländischen Philosophie im Lichte des eigenen Seinsverständnisses beurteilt. Der dritte Teil ist der Kritik gewidmet. Grundsätzlich stimmt F. Heidegger zu. Er findet nur, daß dieser dem eigenen Denken nicht überall treu geblieben ist und darum an manchen Stellen selbst eine Philosophie des Verfalls bietet. Es fehlt eine Naturphilosophie. Ferner wird nicht die Kultur als Ganzes mit allen wirkenden Mächten ins Auge gefaßt, sondern das Seinsverständnis wird allein aus der Geschichte der Metaphysik in einigen ihrer großen Vertreter erschlossen, die zudem nach willkürlich ausgewählten Texten ausgelegt werden. Damit wird einer eigentlichen Auseinandersetzung mit der Geschichte aus dem Wege gegangen. Außerdem zeigt sich, besonders seit der Bes häftigung mit Hölderlin, eine Neigung, Entfaltung durch autoritative Entscheidung zu ersetzen und in mythischen Ausdrücken zu sprechen, die verdecken, statt erhellen.

A. Brunner SJ

Dessauer, Friedrich: Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie. (445 S.) Frankfurt/M. 1958, Josef Knecht. Ln. DM 24,80.

„Wie ist Erkenntnis der Natur möglich?" Diese uralte philosophische Frage stellt das Thema dieses Buches dar, das man wohl, zusammen mit dem „Streit um die Technik" (vgl. in dieser Zschr. 161 [1957/58] 79), als Zusammenfassung des philosophischen Lebenswerkes D.s bezeichnen kann. Auf der einen Seite geht es D. darum, die Bedeutung der induktiven Methode gegenüber einer voreiligen naturphilosophischen Spekulation herauszustellen; auf der anderen Seite wendet er sich gegen die idealistisch-positivistische Leugnung der Erkennbarkeit der objektiven Naturwirklichkeit, wobei er vor allem in der Gestaltung der Natur durch die Technik einen Erweis des Objektivitätsgehaltes der naturwissenschaftlichen Erkenntnis sieht. Bewundernswürdig erscheint dabei das beständige Bemühen, das berechtigte Anliegen jener Auffassungen anzuerkennen, die in ihrer einseitigen Überspitzung abgelehnt werden müssen; es ist die leidenschaftslose Abgeklärtheit des Urteils, die in einem lebenslangen Arbeiten an den Problemen errungen wurde. Vermissen wird man vielleicht den Versuch einer eigentlichen erkenntnistheoretischen Begründung des induktiven Verfahrens. Man könnte wohl auch fragen, ob die moderne Entwicklung der Physik in Relativitätstheorie und Quantenphysik nicht doch eine eingehendere Berücksichtigung fordere; während D. z. B. bei der Diskussion der speziellen Relativitätstheorie an der objektiv-ontologischen Geltung des Begriffs einer absoluten Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse festhält (363), gibt es heute doch schon in der gewiß nicht voreiligen scholastischen Naturphilosophie Autoren, die von dieser Position gerade aus philosophischen Gründen abrücken (vgl. in dieser Zschr. 159 [1956/57] 401, bes. 408 Anm. 6). W. Büchel SJ

Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie. Bd. II: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System, das System der Jaina, der Materialismus. (Wort und Antwort 6/II.) (348 S.) Salzburg 1956, Otto Müller. Ln. DM 14,70.

Der vorliegende zweite Band beschäftigt sich mit Systemen, die dadurch in der indischen Geschichte auffallen, daß sie sich der Außenwelt, der Erkenntnis der Natur zuwenden. Und zwar geht das Interesse des Vaisesika-Systems so sehr in diese Richtung, daß es nicht wie sonst meist die indischen Philosophien als eine Heilslehre entstanden ist, sondern die Erkenntnis der Natur um ihrer selbst willen sucht. Bemerkenswert ist auch die Aufstellung einer Kategorienlehre. Vieles erinnert an die griechische Naturphilosophie, und gerade die auffallenden Ähnlichkeiten, aber auch die Unterschiede machen diese Philosophie für alle jene interessant, die sich mit dem Werden der Philosophie beschäftigen. Die Materialisten hießen in Indien Verneiner oder Leugner. Denn ihr Hauptinteresse ging dahin, das Fortleben nach dem Tode, die Vergeltung für die guten und bösen Werke und die sich daraus ergebenden sittlichen Forderungen zu leugnen. Sehr oft wurde diese Lehre in den Dienst einer skrupellosen Politik gestellt. Die Darstellung stützt sich auf die Originalschriften der Systeme; sie ist für weitere Kreise verständlich.

A. Brunner SJ

Geschichte

1. *Pirenne, Henri:* Geschichte Europas von der Völkerwanderung bis zur Reformation. (575 S.) Frankfurt 1956, S. Fischer. DM 28.50.
2. *Génicot, Leopold:* Das Mittelalter. Geschichte und Vermächtnis. (467 S.) Köln 1957, Styria. DM 29,80.

1. Der große belgische Historiker schrieb das Buch während des ersten Weltkrieges in der Internierung in Creuzburg a. d. Werra, ohne größere Hilfsmittel, zu seinem Trost. Es ist ein Werk großer Abgeklärtheit geworden, in dem das Wesentliche der Vorgänge dargestellt und die Einzeltatsachen auf das Notwendige beschränkt sind. Der Übersetzer W. Hirsch hat es ausgezeichnet übertragen und eine Reihe wertvoller Anmerkungen beigesteuert. Das Besondere und Einzigartige des Buches ist, daß hier europäische Geschichte geschrieben wird, nicht eine Nationalgeschichte mit Ausblicken auf die Umgebung. Das sichert dem Buch seinen Platz in der Literatur. Nüchtern und dem Realen zugewandt, geht Pirenne meist vom Wirtschaftlichen aus. Hier liegt eine Einseitigkeit vor, die nicht zu verkennen ist: die Ideen werden etwas stiefmütterlich behandelt und ihr Einfluß, auch auf das Wirtschaftliche, erst recht auf alles übrige unterschätzt. Dem ist es auch zuzuschreiben, daß er die Kaiseridee kaum behandelt und damit der Geschichte Deutschlands in ihren Wechselfällen nicht gerecht wird. Frankreich wird offenbar mit größerer Liebe und Geduld behandelt als der östliche Nachbar der europäischen Mitte, des alten Burgunds. Einige Angriffe und stechende Formulierungen sind der Lage des internierten Gelehrten zuzuschreiben. Mit einigen Gedanken, Erklärungen, Auffassungen braucht man nicht einverstanden zu sein. Aber weil ein großer Historiker und ein großer Mensch, lauter und überlegen, mit reichem Wissen und nach langem Erwägen dieses Buch schrieb, kann man diese Mängel feststellen, ohne darob im mindesten in der Freude einer solchen Geschichte von 378 bis über die Mitte des 16. Jahrhunderts gestört zu werden.

2. Génicot bietet eine ähnlich großartige Zusammenfassung der europäischen Geschichte. Seine Darstellung geht aber nur bis 1450, an die Schwelle von Renaissance und Neuzeit. Der wesentliche Unterschied zu Pirenne besteht darin, daß er nicht von der Wirtschaft, sondern vom Geist ausgeht. Die Geistesgeschichte also, die der Religion und der Kirche, der politischen Auffassungen, der Wissenschaft, der Kunst und der Literatur steht im Vordergrund. Das führt so weit, daß die politischen Vorgänge ungebührlich zurücktreten und mehr Lageschilderungen Europas im Früh-, Hoch- und Spätmittelalter geboten werden. Ähnlich wie bei Pirenne steht das westliche Europa im Vordergrund. Von Osteuropa ist fast nur zufällig die Rede. Génicot wird zwar anfangs der Kaiseridee gerecht, läßt sie aber dann ganz aus dem Auge. Frankreich und England stehen in der Mitte der Betrachtung. Auch das alte Zwischenreich Lothars I. und das spätere Burgund werden nicht so klar wie bei Pirenne als eine bestimmte historische Größe gesehen. Dies hat etwa zur Folge, daß der Schaden, der der Kirche aus der „babylonischen Gefangenschaft" der Päpste in Avignon erwuchs, kaum in Erscheinung tritt. So wird vor allem Deutschland stiefmütterlich behandelt, nicht nur in seiner politischen Geschichte, in seinem Kaisertum, sondern auch in seinen Kulturerscheinungen. Albertus Magnus wird fast übersehen, die deutsche Gotik wird gar nicht genannt. Zum Unterschied von Pirenne fußt Génicot auf einer Fülle von Literatur, die die vorzügliche Übersetzerin, Sophie Buchmayer, für die deutsche Forschung ergänzen mußte. So läßt dieses Werk noch mehr den Wunsch entstehen, es möge eine europäische Darstellung von der Hand eines deutschen Gelehrten geschrieben werden, die unseren heutigen Erkenntnissen entspricht. Pirenne

und Génicot ergänzen sich gegenseitig; Pirenne ist, obwohl er mehr aus seinem großen Wissen schrieb und sich nicht auf die Literatur stützen konnte, handfester und kraftvoller in der Linienführung, Génicot erfaßt mehr den Geist der Zeit in all seinen Gestaltungen, die Wirtschaft nicht ausgenommen, wirkt im ganzen aber blasser und steht mehr über dem Geschehen.

H. Becher SJ

Rössler, Hellmuth: Europa im Zeitalter von Renaissance, Reformation und Gegenreformation 1450 bis 1650. Mit drei Karten. (719 Seiten) München 1956, Bruckmann. DM 28,—.

Die hier behandelte Zeit, die in vielen Gegensätzen noch heute weiterwirkt und über die noch heute kein allgemein befriedigendes Werk geschaffen worden ist, zieht den Historiker deshalb mit besonderer Kraft an. Die Überfülle der Einzelforschungen in allen Ländern will auch wieder aufgearbeitet und zu einem Ganzen gefügt werden. R. behandelt zuerst die Renaissance und den Humanismus in Italien, dann in Burgund, in den übrigen europäischen Ländern und zuletzt in Deutschland. Ein zweiter Teil zeichnet die Konfessionen als neue Grundlagen Europas. Ihm folgen zwei kürzere Teile, die die Gegenreformation und den Calvinismus im Ringen um Deutschland und seine Randgebiete von 1555—1618, den Dreißigjährigen Krieg und die Neubildung Europas bis 1650 darstellen.

Eine ungeheure Literatur ist benutzt worden, doch wird das Gesamtbild durch die Überfülle der Einzelheiten verworren. Vor allem werden die politischen, religiösen, geistigen, kirchenpolitischen Fragen behandelt. Die Wirtschaft und das Soziale treten demgegenüber zurück. Immer sucht R. durch Hinweise auf die Werke der bildenden Kunst und der Musik und, den andern Künsten wesentlich untergeordnet, der Literatur die geistige Wandlung und Haltung zu verdeutlichen. Es ist sehr verdienstvoll, daß er Burgund eine besonders wichtige Stellung zuweist. Nord- und Osteuropa, zu dem er Rußland nicht rechnet (!), werden vor Deutschland dargestellt. Das erweist sich bei dem auch von R. anerkannten Kulturgefälle als unvorteilhaft. Zwingli und die Wiedertäufer bespricht er schon im ersten Teil als Geistchristentum, obwohl diese Bewegungen doch erst im Gefolge Luthers entstehen. Luther ist, mit Recht, als der Auslöser und Grundleger der Reformation dargestellt. Wenn R. aber im Entsprechen dazu Ignatius von Loyola als Schöpfer der Gegenreformation schildert, ist das historisch falsch und verbaut den Blick für diese ganze Zeit. So wird auch das Trienter Konzil nur vorübergehend und in Einzelheiten genannt. Die Erkenntnisse über die Gesetze der Entstehung, der Wandlungen und des Abebbens von Massenbewegungen werden nicht verwertet.

Im allgemeinen kann man sagen, daß R. zu pauschal formuliert. Fast immer wird man bei seinen Urteilen sagen können, daß „etwas daran" sei, aber der Leser stößt sich an den allzugroßen Vereinfachungen und Undeutlichkeiten. Fast möchte man sagen: wie wir in der Gegenwartskunst den Sinn für die Maße vermissen, geht auch dieser Darstellung das Ausgeglichene und Abgeklärte ab und treten Vergröberungen und Verzeichnungen an die Stelle der abgewogenen, vorsichtigen und in die Mitte treffenden Feststellungen. Man kann der Darstellung den Vorwurf subjektiver Auswahl und Bewertung nicht ersparen, wie auch der Kunsthistoriker viele Deutungen als ungenügend und hineingetragen ablehnen wird. Dazu kommen eine Fülle von Irrtümern und kleineren Unzulänglichkeiten. Wir greifen einige heraus: Savonarola ist hier Franziskanerobservant, der sich gegen die Konventualen stellt. Richard III. ermordet die Söhne Eduards IV. von England. Die Kaiseridee Karls V. wird nicht dargestellt. Nausea und Khlesl sind Jesuiten. Maximilian II. ist protestantisch und legt auf dem Sterbebett ein Bekenntnis zur Augsburger Konfession ab. Die Confessio Augustana Melanchthons führt eine dogmatisch klare Sprache. Die Lehre von der Transsubstantiation ist magischer Rationalismus. Luther weiß nichts von den konkreten Eheplänen Philipps von Hessen und seiner sittlichen Haltung, als er ihm die Bigamie gestattet. Das Wirken der Gesellschaft Jesu wird durch ein Zitat von Novalis beurteilt. Ignatius von Loyola ist erasmisch beeinflußt und lebt in der willensmäßig erzwungenen Gnade. In Storta wird er über den Namen seiner Ordensgründung erleuchtet. Das Kolleg von Messina wird für die Heidenmission im Vorderen Orient geschaffen. Luthers Gerechtigkeit ist nicht psychologisch aufgefaßt, sondern als Geschenk an das vorbewußtseinsmäßige transzendentale Ich. Er repräsentiert Ostdeutschland gegenüber dem Westen als Hüter stärkerer alter Seelenkräfte, während Melanchthon eine Persönlichkeit westdeutschen Formwissens ist. Wilhelm I. von Oranien wird 1584 durch einen Jesuiten ermordet. P. Gans SJ ist wegen seiner konfessionellen Versöhnlichkeit (in Wirklichkeit wegen seines höfischen Lebenswandels) im Orden unbeliebt usw. usw. Schließlich stört auch die Willkürlichkeit der Schreibweise bei Namen z. B. Lamormainie, conquistà (R. bringt auch spanische Zitate) usf. — Man kann dem Werk das harte Urteil nicht ersparen, daß es keine Bereicherung der Darstellungen des 15.—17. Jahrhunderts, sondern eher einen Rückschritt bedeutet.

H. Becher SJ

Rössler, Helmuth u. *Günther, Franz:* Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte. Unter Mitarbeit von Willy Hoppe und anderen Fachgelehrten. (1472 Seiten) München 1958, R. Oldenbourg.

Nach dem biographischen Wörterbuch zur deutschen Geschichte (1954) folgt schon in diesem Jahr das Sachwörterbuch, als Nachschlagewerk für Studenten, Lehrer, Journalisten, Politiker usw. Außer einzelnen Fachartikeln (z. B. Katholizismus, Mystik, Musik, Naturwissenschaften und Technik, Papsttum, Recht, Scholastik, Wirtschaft, Zeitschriften, Zeitung u. a.) haben neben W. Hoppe die beiden Herausgeber die Hauptlast der Arbeit getragen. Eine außerordentliche Leistung! Sie erhellt vor allem aus der übersichtlichen und geballten Darstellungsweise. Der einzelne wird gewisse Stichworte vermissen (vgl. die Besprechung in Hist. Zschr. 184 [1957] 96ff.). Wir fügen z. B. noch hinzu: Konzil, Konziliarismus, Monarchomachen. Natürlich gibt es auch Unrichtigkeiten. So sei etwa, indem wir Kleinigkeiten verschweigen, darauf hingewiesen, daß das Thorner Blutgericht 1724 historisch unrichtig dargestellt ist. Doch sind das kleine Ausstellungen, die vor dem Ganzen nicht ins Gewicht fallen.

H. Becher SJ

Jeismann, Karl-Ernst: Das Problem des Präventivkrieges im europäischen Staatensystem mit besonderem Blick auf die Bismarckzeit. (201 S.) München-Freiburg 1957, Karl Alber. Ln. DM 12,50.

Es ist nicht möglich, eindeutig nach allen Richtungen abzugrenzen, was ein P. sei. P. ist eine Hilfsvorstellung, „die eine unbestimmte Anzahl ähnlicher, aber voneinander doch zu unterscheidender Vorgänge notdürftig sammelt" (3).

Es sind die besonderen Gegebenheiten der einzelnen Epochen, die Form und Gehalt dessen prägen, was man Präventivkrieg nennt. Um die Problematik des P. zu klären, scheint es deswegen dem Verf. am besten, eine begrenzte und geschlossene Periode in den Mittelpunkt der Untersuchung zu rücken. Er wählte dafür Bismarck und seine Zeit aus. Eine gute Wahl; denn diese Zeit steht uns einerseits noch fast in Lebensnähe und ist anderseits in einem hinreichenden historischen Abstand, um ihr mit einer gewissen Gelassenheit zu begegnen.

Aber schon das erste Kapitel, das den Präventivkriegsgedanken in der europäischen Geschichte kurz umreißt, macht sichtbar, wie vielschichtig diese Frage ist. Praevenire heißt zuvorkommen, dem anderen, dem Feinde zuvorkommen, seinem Angriff vorbeugen. Warum muß überhaupt vorgebeugt werden? Dies scheint Forderung der Staatsräson, der Staatsklugheit zu sein, die aus dem Selbsterhaltungs- und Wachstumstrieb des Staates entspringt. Wer nur diese Norm gelten läßt, braucht nur zu fragen, wann und unter welchen Umständen der Krieg gegen die anderen nützlich und vorteilhaft ist. Wo ein Rivale der eigenen Macht und Interessen auch nur von ferne aufkreuzt, muß man zuschlagen — das ist P. in machiavellistischer Sicht. Er ist wertfreies Zweckdenken.

Die Linie dieses reinen Zweckdenkens wird aber gestört und durchkreuzt durch Ideen, die von Recht und Sittlichkeit herkommen, sei es vom positiven Völkerrecht, sei es vom Naturrecht, sei es von einer christlichen Ethik her. Inwieweit bändigen nun diese Ideen den sacro egoismo der Machiavellisten. Der Verf. weist u. a. auf den Staats- und Völkerrechtler Franz de Vitoria hin. Dieser nordspanische Dominikaner kreist in seinem Denken wie die frühere Scholastik um den Begriff des „gerechten Krieges". Jeismann hält die scholastische Spekulation über den Krieg im allgemeinen und den P. im besonderen für zu abstrakt, als daß sie praktische Kriterien bieten könnte. Die Folge ist, daß alles zu sehr dem subjektiven Ermessen überlassen bleibt. Aber dieser Einwand hätte bereits früher gemacht werden können, wo der Verf. über Richelieu und seine Auffassung vom P. handelt (8ff.). Trotz des formalen Bekenntnisses zu einer von Philosophie und Religion beherrschten norma agendi ist die Politik dieses Staatsmannes tatsächlich kaum weniger gefährlich gewesen als diejenige des reinen Interessenpolitikers. Er brauchte nur seine Ziele mit dem Willen der Vorsehung gleichzusetzen.

Also wenn man sich anschickt, über den P. vom politischen (militärischen), völkerrechtlichen, naturrechtlich-ethischen und religiösen Aspekt aus nachzudenken, scheinen sich alle festen Stützpunkte aufzulösen, sobald man aus dem Reiche der allgemeinen Abstraktion in die Nähe geschichtlicher Erscheinungen kommt.

Es ist sicher ein Verdienst dieses Buches, es ausgesprochen zu haben, wie schwierig die Frage des P. sich stellt. Indes scheint es uns auf die Fragwürdigkeit und Unklarheit *eines* Fundamentalbegriffes doch nicht hinreichend hinzuweisen: auf jene des Begriffs Staatsräson.

J. sieht die Staatsräson wie Friedrich Meinecke meist im scharfen Gegensatz zur Ethik. Staatsräson, das ist eine von Machtinteressen bestimmte Sicht der Dinge, und Macht hat etwas allzu Fragwürdiges, Zwielichtiges an sich, steht irgendwie fast immer in der Nähe des Bösen. Ratio status, das ist von hier aus gesehen, die Wurzel machiavellistischer Unbedenklichkeit. Aber ist dies nicht eine Entartung der Staatskunst? Gibt es einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen „den Forderungen poli-

tischer Klugheit" und den Geboten der Sittlichkeit, wie sie im ethischen Naturgesetz und im Christentum verankert sind? Meinecke sieht die Staatsräson, wenn das staatliche Leben eine gewisse Höhe oder Vollendung erreicht hat, viel mehr als Brücke „zwischen Kratos und Ethos, zwischen dem Handeln nach Machttrieb und dem Handeln nach sittlicher Verantwortung" (Die Idee der Staatsräson, Werke Bd. 1, München 1957, Oldenbourg, S. 5). Leider hat er diese Brücke dann selber wieder in Frage gestellt.

Es soll nicht geleugnet werden, daß es Situationen geben kann, wo der Politiker in Gewissenskonflikt gerät zwischen dem Diktat des augenblicklichen Staatsnutzens und dem Non licet der sittlichen Gebote. Aber ist dies der Normalfall? Jeismann selber kennt verschiedene Auffassungen der Staatsräson. So sagt er von Bismarck, daß er sich nicht nur dem Staatswesen, sondern Gott selber verpflichtet fühlte, seinen Dienst am Gemeinwesen nicht nach aprioristischen Prinzipien oder allgemeinen politischen Grundsätzen, sondern nach den realen Verhältnissen und Gegebenheiten auszurichten. Die ethischen Grundsätze, das scheinen hier die apriorischen Prinzipien zu sein, die in Gegensatz zu den „gottgegebenen Realitäten" der Geschichte stehen. Und da die ethischen Werte letztlich in Gott begründet sind, so stünde hier Gott gegen sich selber. Wir hätten einen innergöttlichen Dualismus. Die gottgegebenen Realitäten und der in ihnen sich ausdrückende göttliche Wille stünden gegen Gottes Willen, insofern er Ursprung und Urheber der sittlichen Gebote ist. Daß hier eine verhängnisvolle Begriffsverwirrung vorliegt, dürfte einleuchten. Um sie zu beheben, wäre zunächst der Begriff des Staates und der Macht aus ihrer Nähe zum Bösen zu befreien. Sodann müßte aufgezeigt werden, daß Wertwelt und Wirklichkeit, Idee und Geschichte, allgemeines Gesetz und konkrete Situation nicht schlechthin im Gegensatz, sondern in einem polaren Spannungsverhältnis zueinander stehen, — und drittens, daß die „Realitäten" der Geschichte keineswegs immer gottgegeben sind.

Bismarck hat übrigens diese Realitäten oft sehr willkürlich ausgelegt und ist noch willkürlicher gewesen in dem, was er als absolute Notwendigkeit des Staatswohles ausgab. Wir wissen heute, daß er sich darin oft sehr geirrt hat.

Was das Problem des Präventivkrieges oder des Krieges überhaupt angeht, so ließe es sich nur einigermaßen befriedigend lösen dort, wo erstens von allen Staaten die Grundwerte des Naturrechtes anerkannt werden, zweitens die Wahrung des internationalen Rechtes einer überstaatlichen Völkerorganisation anvertraut und damit die Furcht, die Wurzel so vieler Kriege, beseitigt und die Machtgier einzelner Gemeinwesen gezügelt wird. G. F. Klenk SJ

Heer, Friedrich: Experiment des Lebens. Von den Wegen in die Zukunft. (325 S.) Nürnberg 1957, Glock und Lutz. Ln. DM 11,50.

Es sind historische und zeitgeschichtliche Fragen, Kulturprobleme der Gegenwart, Fragen an das Europa von heute und das heutige Christentum, auch an das katholische Christentum, die Heer hier stellt und behandelt. Alle Ideen, die er in seinen größeren Werken weit ausgebreitet hat, sind in diesen Vorträgen und Aufsätzen neu aufgearbeitet und in vielem ergänzt. Die Themen sind fast durchweg meisterhaft formuliert und ihre Ausführung oft mit Sprengstoff geladen: „Unser Geschichtsbild im Atomzeitalter"; „Das Abendland und das Kleine"; „Das Reich und die Erben"; „Der Mythos vom korrupten Westen"; „Weltuntergang, Lebensangst, Nihilismus und ihre Überwindung"; „Nationale und universale Aspekte des europäischen Katholizismus" usw. Heer rüttelt wach: er treibt die Leute aus ihren künstlichen Gehäusen, ihrem geistigen und religiösen Ghetto, ihrer Angst und Enge. Er entlarvt geschichtliche Phantasie- und Trugbilder. Er schont keinen, vor allem seine Volks- und Glaubensgenossen nicht. Und oft möchte man sagen: er hat tausendmal recht. Aber dann ist er wieder sein eigener Widersacher, setzt neben die These eine ebenso überspitzte Antithese, ohne die Gegensätze in einer höheren Synthese aufzuheben. Der Leser hat Mühe, unter diesen Sturzbächen vielschichtiger Ideen und Urteile eine ruhige Sicht zu bewahren.

Heer zürnt gegen das düstere Geschichtsbild einer ehrwürdigen platonisch-augustinischen Tradition — aber wie ist es, wittert er nicht selbst in allem den Verfall? Er sieht und zeichnet in einzigartiger Schärfe das Wesen des Abendlandes — und schneidet aus diesem Wesen dann doch einen unersetzlichen Teil heraus: den griechischen Geist, und überantwortet ihm den „Osten", verschmilzt ihn zu einem Begriff mit dem Orient. Er stellt die habsburgische Universalität ganz richtig dem nationalistischen Ghetto entgegen — behauptet dann aber, daß es die Nationalisten gewesen seien, die es Kaiser Franz II. verübelten, daß er 1806 das Reich preisgab.

Nein, Bismarck und die Altpreußen sind keine Erben des Reiches, und das zweite Reich ist nicht daran gescheitert, daß es eine überlebte Reichsidee weiterführte, sondern daran, daß es mit Gewalt den Nationalstaat in einem Raume verwirklichte, wo er nicht möglich ist. Heer sieht bereits heute wieder gefährliche Reichsspekulationen im Gedanken des geeinten Europas. Die einzig rechtmäßige Nachfolgerin des „Reiches" ist ihm die Gesamtmenschheit und ihr

organisatorischer Ausdruck, die UNO. Eine Geschichtsschau, die an unorganischer Abstraktheit nichts zu wünschen übrig läßt.

Ein letztes Beispiel: Nach Heer haben die „nationalsten" Kirchentümer Europas die „universalsten, weltweitesten und weltgültigsten Missionsbewegungen aus ihrem Schoße entbunden" (151). Das sind nach der irisch-keltischen die spanische, italisch-römische und die französische Kirche. Wie steht es aber, ebenfalls nach Heer, mit diesen weltgültigen Missionen? Asien ist, im ganzen gesehen, heidnisch geblieben, und Lateinamerika lernte den Katholizismus nur als aufgelegte Herrschaftsform kennen. Und in Japan stellt sich der Katholizismus den Einwohnern in rund 150 verschiedenen Kongregationen, Orden, Frömmigkeitsstilen vor, welche die Japaner eifrig zu sich selbst anstatt zur Kirche und zu Christus bekehren wollen (179). Also eigentlich eine missionarische Bankrotterklärung.

So ist Heers Buch voller Geist und voller Gegensätze — und trotzdem jedem zu empfehlen, der sich zutraut, damit fertig zu werden. G. F. Klenk SJ

Volkswirtschaft

Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage. (368 S.) Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1958, Eugen Rentsch. Ln. DM 16,80.

Als in den Jahren nach dem Zusammenbruch R.s Trilogie „Gesellschaftskrisis der Gegenwart", „Civitas humana", „Internationale Ordnung" in Deutschland zugänglich wurde, wirkten diese Bücher durch ihre im Gegensatz zu dem Ns-Schrifttum im besten Sinne „liberale" Haltung wahrhaft erfrischend und befreiend und haben zweifellos dazu beigetragen, den Ns-Ungeist zu überwinden. Erstmals in dem 1950 von R. für die Bundesregierung erstatteten Gutachten zur Wirtschaftspolitik zeigte sich eine dogmatische Verhärtung und Überspitzung, die den Verf. hinderte, Andersdenkenden gerecht zu werden und insbesondere die Schattenseiten der sozialen Entwicklung in der Bundesrepublik zu sehen, geschweige denn sie gerecht zu würdigen und die notwendigen Hinweise zur Abhilfe zu geben. Das hat — außer in ausgesprochen neoliberalen Kreisen — seinem Ansehen schweren Abbruch getan. Leider ist R. auf diesem Wege seither ständig fortgeschritten, was auch seine zeitweilig bemerkenswerte Annäherung an die katholische Soziallehre zum Teil wieder rückgängig gemacht hat. In vorliegendem Werk denkt R. seine Gedanken gewissermaßen zu Ende. Richtig erkennt er die „geistig-religiöse Krise" als die entscheidende Not der Gegenwart (21); richtig sagt er auch, daß Gott das alleinige und gegen keinen anderen Zentralwert auswechselbare Zentrum sein muß (318). Von dieser Grundlage aus kann er sehr berechtigterweise gegen kollektivistisch-perfektionistische Übertreibungen angehen. Unhaltbar aber ist es, den sozialen Rechtsstaat oder Wohlfahrtsstaat mit seinen Einrichtungen und Maßnahmen sozialer Hilfe kurzerhand mit diesen Verirrungen gleichzusetzen. Schon der schrille Ton, den R.s Ausführungen annehmen, sobald er auf diese Dinge zu sprechen kommt, verrät, daß er sich hier auf Kosten der Sachlichkeit von seinem Eifer fortreißen läßt.

Beherzigenswert ist R.s Warnung vor dem (in unseren Kreisen leider nicht ganz seltenen) „nationalökonomischen dilettantischen Moralismus", den er als „ebenso erschreckend" bezeichnet wie „moralisch abgestumpften Ökonomismus" (145).

Auch in vorliegendem Werk nimmt R. den wirtschaftlichen Wiederaufstieg Deutschlands als Erfahrungsbeweis für die Überlegenheit der Marktwirtschaft und damit für die Richtigkeit der dahinter stehenden „Philosophie" in Anspruch. Bereits vor Jahren hatte er in der *Neuen Zürcher Zeitung* an mich die Frage gerichtet, warum ich mich „so unwillig zeige, (ihn) als den überwältigenden Erfahrungsbeweis zugunsten der Marktwirtschaft anzuerkennen". Nunmehr stellt er selbst fest, daß „selbst im Falle Deutschlands" es sich um keine systematisch sauber durchgeführte Marktwirtschaft handle, sondern um ein „Misch-Masch-System" (45). Genau diese Tatsache werte ich als den unwiderleglichen Erfahrungsbeweis dafür, daß ein solches „Misch-Masch-System" entgegen der neoliberalen Lehre und insbesondere der sogenannten Freiburger Schule sehr wohl funktionsfähig ist. Darüber, ob es diese seine erwiesenermaßen sehr hohe Leistungsfähigkeit den marktwirtschaftlichen oder den zentralverwaltungswirtschaftlichen Ingredienzen verdankt, ob diese Wirtschaft *trotz* oder umgekehrt gerade *wegen* dieser als „Misch-Masch" bezeichneten Kombination von Elementen beider Systeme bisher so ausgezeichnet funktioniert hat, darüber vermag nicht die Erfahrung sondern einzig und allein die theoretische Analyse etwas auszusagen. O. v. Nell-Breuning SJ

Drechsler, Wolfgang: Volkskapitalismus. Gedanken über eine zeitgemäße Gesellschaftsordnung. (72 Seiten) Baden-Baden und Frankfurt/M. o. J. (1957), A. Lutzeyer. Kart. DM 5,80.

Der Verf. bildet die Antithese Staatskapitalismus/Volkskapitalismus (51) und befürwortet den Investivlohn als den Weg, der uns ersteren ersparen und zu letzterem führen soll, bringt allerdings ganz gegen Ende die Einschränkung, das investive Lohnsparen sei kein Patentrezept (71). Nun ist

„Staatskapitalismus" ein geläufiger und vollziehbarer Begriff; von „Volkskapitalismus" kann man das nicht sagen. Wenn amerikanische Banken den Aktienerwerb breiter Kreise mit dem slogan „people's capitalism" propagieren, so muß man bedenken, daß drüben „capitalism" die ganz indifferente Bezeichnung für die von der gesamten Bevölkerung, insbesondere auch von der Arbeitnehmerschaft gutgeheißene Wirtschaftsordnung und gleichbedeutend mit „free enterprise" ist. Bei uns jedoch erweckt „Kapitalismus" — zum mindesten bei den Kreisen, die hier angesprochen und gewonnen werden sollen — Widerwillen und Ablehnung, weil „Kapitalismus" überwiegend *nicht* indifferent-neutral, sondern im Sinne der herrschenden Sozialkritik als System der Ausbeutung verstanden wird.

Im einzelnen ist vieles, was der Verf. sagt, zutreffend, auch recht überzeugend dargelegt. Allerdings erliegt er der Versuchung, dem investiven Lohnsparen auf nahezu allen Gebieten der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik nützliche Wirkungen solchen Ausmaßes zuzuschreiben, daß es geradezu als Allheilmittel erscheint. Damit wird einer guten Sache mehr geschadet als genützt. In zwei wichtigen Punkten möchte ich dem Verf. beistimmen:

1) es sollte versucht werden, das investive Lohnsparen *tarifvertraglich* zu vereinbaren, wie bereits E. Häussler im württ.-bad. Lohnkonflikt es vorschlug;

2) verantwortungsbewußte Bemessung des investiv zu verwendenden Lohnteils könnte dazu beitragen, die so leicht in Widerstreit geratenden wirtschaftspolitischen Ziele Vollbeschäftigung und stabiler Geldwert miteinander zu vereinbaren.

Der fruchtbare, wenn auch noch nicht ausgereifte Gedanke des Investivlohns sollte nicht mit einem so unglücklichen Wort wie „Volkskapitalismus" verknüpft und belastet werden. O. v. Nell-Breuning SJ

Schürmann, Karl Heinz: Zur Vorgeschichte der Christlichen Gewerkschaften. (VIII und 170 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 12,50.

Im Buchtitel sind gemeint die Christlichen Gewerkschaften im Deutschen Reich, wie sie kurz vor der Jahrhundertwende entstanden sind und bis zur Auflösung aller Gewerkschaften durch die ns. Gewaltherrschaft ehrenvoll bestanden haben. Was hier als Beitrag *zu* ihrer „Vorgeschichte" geboten wird, ist nicht weniger als ein wohlfundierter Abriß der sozialen Bestrebungen im katholischen und evangelischen Deutschland insgesamt, angefangen von der Romantik bis zur Gründung der Christlichen Gewerkschaften. In der Tat bedarf es einer so umfassenden Darlegung; denn die Christlichen Gewerkschaften von damals sind aus dieser Gesamtentwicklung hervorgegangen und nur aus ihr heraus gebührend zu würdigen. — Sein Ergebnis faßt Verf. in der „interessanten Feststellung" zusammen, daß „eine christliche Gewerkschaftsbewegung auf zwei wesentlich getrennten Wegen angebahnt wird: einerseits auf der Grundlage der konfessionellen Arbeitervereine, die sich für gewerkschaftliche Arbeit als zu eng erweist und deshalb selbsteigene Initiative in interkonfessioneller Organisationsform nötig macht; anderseits auf der Grundlage einer umfassenden wirtschaftlichen Interessenvertretung, die durch das Fehlen einheitsgewerkschaftlicher Voraussetzungen in die weltanschaulich orientierte Richtungsgewerkschaft gedrängt wird" (102). — Wem zum Studium umfangreicherer Werke die Zeit fehlt, der gewinnt aus dieser kleinen Schrift einen guten Überblick über die Sozialbewegung im katholischen und evangelischen Deutschland des 19. Jahrhunderts. Auch die Unterschiede der Entwicklung auf katholischer und evangelischer Seite werden gut gekennzeichnet und einsichtig gemacht. O. v. Nell-Breuning SJ

Hampe, Asta: Die freie Mietpreisbildung. Ein Beitrag zur Theorie der „Marktmiete". (Ökonomische Studien, hrsg. vom Institut für Außenhandel und Überseewirtschaft der Universität Hamburg.) (VIII und 176 S.) gr. 8° Stuttgart 1958, G. Fischer. Kt. DM 10,50.

Auf allen maßgeblichen Seiten ist man sich einig, daß Wohnungszwangswirtschaft und Mietpreisbindung abgebaut und schließlich völlig aufgehoben werden müssen. Das erfordert — abgesehen von beschleunigtem Wohnungsbau, um dem immer noch bestehenden Mangel an Wohnungen abzuhelfen — vielfältige Vorbereitungen, darunter auch wissenschaftliche Untersuchungen. So untersucht die Verf.in, nach welchen Gesetzmäßigkeiten in Zukunft ein freier Mietpreis sich bilden werde, sowie, mit welchen Mitteln und in welchem Grade dieser Marktvorgang lenkend beeinflußt werden könne. Eine saubere und gründliche Arbeit.
O. v. Nell-Breuning SJ

Friedländer, Paul: Platon. Bd. II: Die platonischen Schriften, erste Periode. Zweite Auflage. (335 S.) Berlin 1957, Walter De Gruyter u. Co. Ln. DM 32,—.

Die erweiterte und verbesserte Neuauflage dieses bekannten Plato-Werks (zu Bd. I vgl. diese Zschr. 155, 75) ist sehr zu begrüßen. Der vorliegende Band gibt eine Inhaltsangabe zu den einzelnen Dialogen, hier vom Protagoras bis zum Menon. Durch Verweise auf andere Werke Patons wird der Sinn schwieriger Stellen geklärt und die bleibenden Fragen werden kurz besprochen. So ist das Werk ein willkommenes Hilfsmittel zum besseren Verständnis der platonischen Philosophie. Eine Bibliographie und mehrere Register vervollständigen es.
A. Brunner SJ

Mut zum Erziehen

GEORG STRASSENBERGER

Manche Erzieher, vielleicht sogar viele, haben heute den Mut verloren. Alles Bemühen um die heranwachsende Generation kommt ihnen so aussichtslos vor, sie fühlen sich überfordert, hilflos, ohnmächtig. Das Versagen muß gar nicht so weit gehen, daß man sich vor seiner Erziehungsaufgabe *drückt* — es genügt, wenn man sich von ihr *erdrückt* vorkommt. Wir wissen zu viel um die Bedeutung der Erbanlagen und glauben, wir seien ihnen wehrlos ausgeliefert. Wir sehen uns einer Flut von Umwelteinflüssen gegenüber und halten uns für außerstande, gegen sie aufzukommen. Wir schauen nach Hilfe aus und werden durch eine Art von Erziehungsliteratur verwirrt, die auch das Einfache kompliziert macht, die nur zu „erklären" versucht, die einzig „Verständnis" wecken will, aber jede Anleitung zum *Tun*, eben zu verständnisvollem Führen und Erziehen vermissen läßt. Kein Wunder, wenn sich daraus eine beinahe passive Haltung mancher Erzieher entwickelt, die erst recht zu Mißerfolgen führt, was dann als Beweis gewertet wird, die Resignation, der Verzicht sei eben berechtigt gewesen.

Sie *ist* aber nicht berechtigt. Wer ein Kind ins Leben stellt, übernimmt damit nicht nur die Pflicht zur leiblichen Pflege, bis es selbständig geworden ist, sondern vor allem auch die Pflicht, ihm führend und helfend zur Seite zu stehen, bis es die „Lebensreife" im Vollsinn erlangt hat. Denn von wem soll das Kind lernen, wie man das Leben besteht und meistert, wenn nicht von der „älteren" Generation, also vor allem von den Eltern? Erziehen war noch nie eine leichte Aufgabe, und heute ist sie wohl schwerer als je. Aber gerade deshalb darf der Erzieher nicht der Müdigkeit und Verzagtheit nachgeben und die jungen Menschen sich selbst überlassen, sondern er muß im Gegenteil zu einem erhöhten Einsatz bereit sein. Und dazu gehört neben anderem: er muß den Mut zum Erziehen haben.

Das mag zunächst etwas verdächtig „aktivistisch", „angriffig" klingen. Man befürchtet vielleicht Aufforderungen zu „mutigem" Vorgehen, zu aufwendigem Reden und wohlgelenkten erzieherischen „Maßnahmen". Davon kann keine Rede sein. Wir wissen doch alle, daß die unauffälligste Erziehung noch immer die wirksamste war und auch heute noch ist. Es geht überhaupt in dieser kurzen Besinnung nicht um die Frage, *wie* erzogen werden soll. Nur *daß* wir uns unserer Erziehungs*pflicht* wieder klar bewußt wer-

den, auch und gerade wenn sie Schweres von uns verlangt, das allein soll uns hier beschäftigen. Damit ist zweifellos etwas „Aktives" gesagt. Wir müssen eben etwas *tun*, dürfen nicht einfach verzweifelt oder gleichgültig den Dingen ihren Lauf lassen. Dieses Tun kann aber sehr leise und unbemerkt geschehen. Die erfolgreichsten Erzieher sind immer jene, die vor allem durch ihr Dasein und ihr Vorbild erziehen. Das macht keinen Lärm, wirkt nicht aufdringlich, verlangt aber doch ständige Bereitschaft, ständigen Einsatz, Arbeit an sich selbst, also — Mut. Nicht weniger brauchen wir daneben jene — scheinbar — mehr „passive" Seite des Mutes, die sich zeigt im Stark-bleiben, Nicht-müde-werden, Geduldig-bleiben, Den-Humor-nicht-verlieren und ähnlichen kostbaren erzieherischen Eigenschaften. Ein Überblick mag uns einige Gelegenheiten ins Gedächtnis rufen, bei denen der „Mut zum Erziehen" sich verwirklicht.

Heute braucht es manchmal schon Mut, der Jugend gegenüberzutreten. Es soll Lehrer geben, die jeden Morgen nur mit Herzklopfen den Türgriff zu ihrem Schulzimmer in die Hand nehmen, die im stillen einen Dompteur um seine Aufgabe beneiden, weil sie meinen, seine „Zöglinge" seien durchschaubarer und leichter zu führen als eine wildgewordene oder blasierte Klasse. Es soll auch Eltern geben, die nur mit Bangen in ihr Heim zurückkehren oder die Heimkunft ihrer Kinder erwarten, in der Sorge, was es wohl heute wieder alles zu bestehen und zu verarbeiten gäbe... Solche Stimmungen können leicht übermächtig werden. Es bildet sich dann eine Art Angstzustand. Die Angst aber ist ein schlechter Erzieher. Gegen sie hilft nur — Mut. Etwas vom Wichtigsten bei jeder Erziehung ist doch, daß der Erzieher das hat, was der Jugendliche noch nicht hat, was in ihm erst geweckt und entfaltet werden muß. Dazu gehört vor allem eine gewisse Sicherheit. Vieles Laute, Lärmende, Angriffige der Jugend ist zum Teil nichts anderes als schlecht kompensierte Unsicherheit. Wenn jetzt auch der Erzieher noch seine Unsicherheit offenbart? Das bekannte Scherzwort: „Heute hat jeder Lehrer Angst vor dem Direktor, der Direktor vor dem Schulrat, der Schulrat vor dem Ministerium, das Ministerium vor den Eltern, die Eltern vor den Kindern — nur die Kinder haben vor niemand Angst und freuen sich des Lebens" — dieses Wort ist unrichtig, mindestens unvollständig. Denn auch die Kinder haben Angst. Uneingestanden, kaum bewußt, spüren sie doch so etwas wie Angst vor dem Leben, das jedenfalls den Größeren heute fragwürdig und unheimlich vorkommt. Dieser Teufelskreis der Angst muß durchbrochen werden. Den Anfang kann nur der Erzieher machen — durch echten Mut.

Mut verlangt auch die Auseinandersetzung mit der Zukunft. Geradezu lähmend liegt auf manchen Erziehern die Ungewißheit: was wird werden? Wie wird es weitergehen? Die Welt wandelt sich ständig, immer neue Ausblicke, Aufgaben, Forderungen, Umstellungen — werden wir mitkommen? Sollen wir überhaupt mitkommen? Wir haben doch ein Erbe zu wahren! — Ja, das haben wir. Es ist unsere Stärke, daß wir in der Vergangenheit ver-

wurzelt sind und nicht nur mit den Luftwurzeln einer fraglichen Aktualität und Modernität unsere Kraft einzig aus der nächsten Umgebung, aus der Gegenwart saugen müssen. Wir haben aber nicht nur ein Erbe zu wahren. Gerade unser christliches Erbe verpflichtet uns auf die Zukunft! Wie sich auch die Welt in unseren Tagen wandeln mag, sie bleibt doch immer die Welt Gottes, von der die Kinder Gottes Besitz ergreifen sollen. Auch andere Mächte wollen von ihr Besitz ergreifen. Warum sollen in diesem Wettlauf wir, die Kinder Gottes, immer zu spät kommen? Dann freilich finden wir viele Positionen bereits besetzt. Aus unserer Gewohnheit, allzulange zu überlegen: „Ist das jetzt eine Sache des Teufels oder eine Sache Gottes?" entstehen Fehlhaltungen und Versäumnisse. Dann haben jene Spötter recht, die behaupten: „Ihr Christen könnt nur die Vergangenheit anbeten, aber ihr habt Angst vor der Zukunft!" Diesem Vorwurf muß auch der Schein der Berechtigung genommen werden. Denn gerade die Jugend muß doch für die Zukunft, auf die Zukunft hin erzogen werden, muß in einer Zeit, die heute noch dunkel und unbestimmt vor uns liegt, ihr Leben meistern und sich in diesem Leben ihren Weg zur Ewigkeit bahnen. Wie können wir ihr dabei helfen, wenn wir selber dem Gedanken an die Zukunft ängstlich ausweichen oder uns nur in düsteren Prophezeiungen erschöpfen, anstatt uns ernsthaft mit ihr auseinanderzusetzen? Dann hätten wir tatsächlich unsere Legitimation als Erzieher verloren. Aber das braucht Mut. Denn die Zukunft, die vor uns liegt, wird bestimmt keine rosige sein. An das Paradies, das andere aus unserer Erde machen wollen, glauben wir nicht, dürfen wir nicht glauben. Gerade in einer blind fortschrittsgläubigen und auf Sicherungen versessenen Welt beherzt der Zukunft, dem, was auf uns zukommt, entgegenzusehen und entgegenzugehen, und damit jungen Menschen ihren Weg zu weisen, ihnen zu zeigen und vorzuleben, was wahrer Fortschritt, Wachstum, Reife, Lebens- und Weltbeherrschung bedeutet, worin die echten Sicherungen unseres Lebens verankert sind — das ist eine der wichtigsten Aufgaben christlicher Erziehung.

Das Wort „modern" ist vielfach belastet. Wenn wir es aber in seinem besten Sinn verstehen, als gegenwarts-offen, zukunfts-offen, dann dürfen wir dem Mut modern zu sein nicht ausweichen. Allzuviele sind es leider, die ihre Aufgabe in einseitigem Bewahren, in einseitigem Vergangenheitskult erschöpft glauben. Selbstverständlich müssen wir Werte bewahren, die nicht preisgegeben werden dürfen. Aber gerade die Weite, die Vergangenes in der Gegenwart lebendig erhält und für die Zukunft fruchtbar macht — diese Weite sollte einen christlichen Erzieher von jedem anderen unterscheiden. Dann kann er sich auch einen anderen Mut gestatten, nämlich den Mut unmodern zu sein. Wir müssen den Mut haben, uns für Werte einzusetzen, die in den Augen der Jugend keine Zugkraft besitzen, weil sie aus vergangenen Zeiten stammen. Wir halten aber an ihnen fest, nicht weil sie alt sind, sondern weil sie Unabänderliches, Unveräußerliches enthalten, weil sie, richtig verstanden, überzeitlich sind.

Etwas vom Allerunmodernsten ist heute der Mut zum Fordern. Gerade er ist so wichtig. Denn mit Gewähren-lassen allein ist keine Erziehung möglich. Das Leben verlangt später viel vom jungen Menschen, also muß er darauf vorbereitet und daran gewöhnt werden. Damit ist nicht gesagt, daß jede Forderung im Ton eines militärischen Kommandos gestellt werden muß. Oft wird freilich der einfache, ruhige, aber unmißverständliche Befehl angezeigt sein, namentlich bei frühen Altersstufen; im übrigen aber ist es ganz der Klugheit des Erziehers überlassen, in welche Form er seine Forderung kleidet. Nur *daß* überhaupt etwas verlangt wird, ist entscheidend, wenn wir den Jugendlichen nicht unvorbereitet und ungerüstet ins Leben hinausstellen wollen. Das braucht aber Mut. Gerade feinfühlige Erzieher sind oft eher bereit, Forderungen an sich zu stellen, etwa Leistungen selbst zu übernehmen, als sie von den Kindern zu verlangen. Sie müssen Hemmungen überwinden, wenn sie einen Befehl aussprechen und ihm Geltung verschaffen wollen. Das ist nicht überraschend: der Mut beginnt ja erst dort, wo man Hemmungen überwinden, gegen Widerstände angehen muß, mögen sie in uns selbst oder in andern liegen. Aber darin unterscheidet sich eben der christliche Erzieher vom nicht-christlichen: er weiß um diese Widerstände, die sich der Verwirklichung des Guten entgegenstellen. Er weiß um jenen erbsündlichen Zug „nach unten", etwa dem Hang zur Bequemlichkeit, die jeder Anstrengung ausweicht; zur Kurzsichtigkeit, die mit dem Augenblick sich begnügt; zum übersteigerten Selbstgefühl, das die berechtigten Ansprüche anderer verkennt. Er weiß: das alles und noch vieles andere dieser Art lebt im Kind, und darum muß von ihm immer wieder und unnachgiebig verlangt werden, was „sein soll"; es lebt aber auch im Erzieher, und gerade dagegen braucht er eben Mut.

Nicht weniger zeitgemäß ist der Mut zum Versagen. Es ist ein wahres Verhängnis, daß heute so selten mehr ein Nein gewagt wird. Damit soll nicht einer engstirnigen Nein-Pädagogik das Wort geredet werden, die sich einseitig in Verboten erschöpft! Aber es gibt Grenzen, und sie müssen klar bezeichnet werden, auch wenn man dabei Gefahr läuft, sich unbeliebt zu machen. Wohlüberlegt, nur wenn es sein muß — dann aber fest und unerbittlich. Lassen wir uns durch die unvermeidlichen Proteste der Jugendlichen nicht täuschen: für die Wertvolleren unter ihnen ist die Fähigkeit, „nein" zu sagen, ein Prüfstein, an dem sich ihnen die Qualität des Erziehers offenbart. — Sehr viel hängt natürlich vom Ton ab, in dem der Erzieher etwas versagt. Alles Düstere, Freudlose, Finstere, alle beschwörenden Worte von „Opfer" und „Verzicht" bei kleinen Dingen, die diese großen Worte gar nicht verdienen, machen die Unterwerfung schwer. Schade, daß die Kunst des selbstverständlichen, ja des „lachenden" Verzichts weithin abhanden gekommen ist. Man findet sie — leider — am wenigsten in betont religiösen Kreisen, am ehesten noch bei stillen, unbekannten Müttern. Sie geben ihren Kindern einen unschätzbaren Wert ins Leben mit. — Noch in einem andern Sinn brauchen wir den „Mut zum Versagen": sooft wir nämlich selbst ver-

sagen, unserm besseren Wollen untreu werden, die Beherrschung verlieren, uns einen Fehler oder Mißerfolg eingestehen müssen. Dann nicht mutlos werden, von unsern Fehlern und Mißerfolgen uns nicht lähmen lassen, sondern aus ihnen lernen, ja an ihnen wachsen und reifen — auch das braucht Mut, „Mut zum Versagen".

Mit all diesen Dingen steht man aber in der heutigen Welt außerhalb der Reihe. Und das ist vielleicht das Schwerste: der Mut zum Anderssein, zum Alleingänger. Wir Christen sollen gewiß kein Sonderlings-Dasein führen. Aber daß wir zu der „kleinen Schar" gehören und nicht zur großen Masse, das bleibt uns nicht erspart. Die Nachbarn rechts und links gehen nicht mit, sie „gehen mit der Zeit", weil „man" doch mit der Zeit gehen muß... Wer nun kein anonymer „man" sein will, steht dann allein da, ohne Deckung durch Gleichgesinnte, dem Kopfschütteln oder dem Gelächter oder dem Angriff preisgegeben. Unsere allgemeine Diaspora-Lage wird von vielen noch nicht ernst genommen. Für die christliche Familie, für die christliche Erziehung kann sie nicht mehr übersehen werden. Und als Einsamer unter einer Menge, vielleicht sogar wie ein „Lamm unter Wölfen" zu leben, verlangt Mut, sehr viel Mut.

Warum aber dieser ganze Kraftaufwand? Lohnt er sich? Doch, er lohnt sich. Auch wenn vielleicht ein greifbarer „Lohn" in der Gestalt eines augenblicklichen Erfolges lange auf sich warten läßt. Oder wenn unser bestes Bemühen stetige Wiederholung, immer neues Beginnen verlangt. Wir müssen den Mut zum Erziehen aufbringen, weil wir eine vielfache Verantwortung tragen. Verantwortung zunächst vor den jungen Menschen. Sie werden uns eines Tages fragen: „Warum habt ihr uns damals ganz uns selbst überlassen?" Dann können wir uns nicht auf die trostlose und hoffnungslose Lage hinausreden. Denn schon heute ist ja der ganze Aufstand oder doch Widerstand der jungen Generation eine Frage an die ältere: „Warum seid ihr so? Könnt ihr uns nicht anders begegnen als mit ohnmächtigem Protest und schwächlichem Nachgeben? Könnt ihr uns nicht ein Leben vorleben, das wert ist gelebt zu werden?" Darauf müssen wir eine Ver-antwortung bereit haben, die glaubhaft ist und die bestehen kann. — Verantwortung tragen wir aber auch vor der Gemeinschaft. Die Kinder von heute sind die Väter und Mütter von morgen. Wie soll sich die kirchliche und die staatliche Gemeinschaft ständig erneuern und entfalten, wenn eine Vielzahl von Familien gegründet wird, in denen die Eltern nicht mehr wissen, was Erziehen heißt, weil man ihnen selbst aus Müdigkeit, aus Mutlosigkeit die Erziehung vorenthalten hat? Kein Eheseminar und keine Erziehungsberatungsstellen können diesen Ausfall ersetzen. Sie können ergänzen, helfen — aber erst müssen die berufenen Erzieher ihre Pflicht getan haben. — Die größte Verantwortung tragen wir vor Gott. Das kann freilich nur der offenbarungsgläubige Christ begreifen. Mehr als darüber, ob wir uns „die Erde untertan gemacht haben", werden wir uns darüber verantworten müssen, wie wir das

Ebenbild Gottes gewertet haben — auch im werdenden Menschen, im Kind, im Jugendlichen. Ob wir ihm die Sorge zugewendet haben, die er nötig hat und verdient, oder ob wir uns hier allzuleicht mit Mindestleistungen begnügt haben, weil uns andere Dinge wichtiger waren. Gott hat sich die Sorge um uns ja auch nicht leicht gemacht. Er hat sich nicht beschränkt auf Forderungen und Verbote aus der Ferne; er hat seine „erzieherische Liebe" uns erfahren lassen, indem er sich uns selbst gegeben, von seinem Eigensten uns geschenkt hat. Hier zeigt sich für uns Aufgabe, Vorbild und Erfüllung. Jede Erziehung wird nur fruchtbar durch erzieherische Liebe. Echte erzieherische Liebe aber verlangt immer ein Stück Hingabe, Preisgabe seiner selbst. Wenn wir ehrlich sagen können: ich habe mir immer wieder den Mut zum Erziehen abgerungen, es war mir ein wahres Opfer, gleichsam ein Stück meiner selbst, daß ich es gewagt habe, aus mir herauszugehen — dann dürfen wir hoffen, daß wir, zumindest in dieser wichtigen Grundvoraussetzung, unserer erzieherischen Pflicht und damit auch unserer erzieherischen Verantwortung gerecht geworden sind.

Igor Strawinsky

WILLIBALD GÖTZE

Im Verlauf zweier Jahrzehnte sind von Igor Strawinsky drei literarische Werke erschienen: „Erinnerungen" (1936), „Musikalische Poetik" (1939/40) und „Antworten auf 35 Fragen" (Fragen von Robert Craft, 1957).

Ohne vergleichen oder gar werten zu wollen, erscheint die „Musikalische Poetik" als das Kernstück der drei Veröffentlichungen. In den „Erinnerungen" wünschte Strawinsky „dem Leser ein wahrhaftes Bild" von sich zu zeichnen und „die Mißverständnisse zu zerstreuen", die sich um sein Werk und seine Person angesammelt hatten. In den „Antworten auf 35 Fragen" nimmt Strawinsky zu verschiedenen musikalisch-technischen Problemen Stellung, berichtet von persönlichen Beziehungen zu Künstlern, von Begegnungen mit ihren Werken und bekennt sich abschließend uneingeschränkt zur Musik Anton Weberns. In dem Frage- und Antwort-Spiel kommt übrigens in sehr eindrucksvoller Weise die außerordentliche geistige Beweglichkeit des 75jährigen zum Ausdruck: wie in einem Brennspiegel fängt er Strahlungen aus Vergangenheit und Gegenwart in sich auf und gibt sie — gesättigt mit den Kräften seiner Persönlichkeit — der Welt zurück.

1939/40 war Strawinsky eingeladen worden, an der Harvard-Universität sechs Vorlesungen über „Musikalische Poetik" zu halten. Er stellt bei dieser Gelegenheit — ausgehend vom griechischen Verbum ποιεῖν — exemplarisch dar, wie die geistigen Kräfte des „Ordnens" das „Machen von Musik" be-

stimmen. Strawinsky war damals 57 Jahre alt und hatte seinen Hörern Erfahrungen und Erkenntnisse aus Jahrzehnten eines Lebens zu bieten, das — zwar ganz auf Musik gerichtet — doch immer mit den geistigen und künstlerischen Strömungen der Zeit in lebendiger Beziehung gestanden hatte. Aus diesem Sinn für „Begegnungen", wechselseitigem Geben und Empfangen, mag sich erklären, daß ein großer Teil der Werke Strawinskys Aufträge waren. Sie wurden von außen an ihn herangetragen; das Leben brachte sie ihm zu und dadurch in ihm die musikalischen Kräfte in Bewegung. Er „ordnete" diese Kräfte, setzte ihrem Wirken bestimmte Grenzen, gab damit sich selbst — und dem Werk ein Gesetz.

Die Vielseitigkeit der künstlerischen Vorwürfe im Schaffen Strawinskys bedingte jeweils neue Formen, oft sprunghaft erscheinende Wechsel thematischer und instrumentaler Ausdrucksweisen. Allein die Orchesterbesetzungen geben davon ein anschauliches Bild. Sie wechseln je nach dem Werktypus; immer wieder ändert sich nicht nur die Zahl, sondern auch die Gruppierung der Instrumente unter sich. Denkt man nach der großen Orchesterbesetzung des „Sacre du printemps" z. B. nur an die des „Renard" (4 Holz- und 3 Blechbläser, Zimbal, Schlagzeug, Streichquintett), der „Geschichte vom Soldaten" (Violine, Kontrabaß, Clarinette, Fagott, Trompete, Posaune, Schlagzeug) oder etwa der „Psalmensymphonie" (Männer- und Knabenchor, verstärkte Bläser ohne Clarinetten, Harfe, 2 Klaviere, Pauke, große Trommel, Violoncelli und Kontrabässe), so ist die Vielfältigkeit der Klangvorstellungen des Komponisten nur in ganz bescheidenem Umfange angedeutet. Stellt man zu näherer Erläuterung etwa die Besetzungen der „Psalmensymphonie" und der „Geschichte vom Soldaten" einander gegenüber, so wird das Prinzip planvollen Ordnens im Verhältnis zum künstlerischen Vorwurf besonders deutlich.

Die „Psalmensymphonie" war ein Auftragswerk für das Bostoner Symphonieorchester. Der Gedanke an ein großes symphonisches Werk hatte Strawinsky in jener Zeit schon vor Erteilung des Auftrages beschäftigt. Er wollte sich aber nicht der von der Klassik geprägten Formen bedienen, sondern eine ihm gemäße finden. Da ihm in der Wahl der Mittel freie Hand gelassen war, entschloß er sich, „ein Ensemble zu wählen, das aus Chor und Orchester zusammengesetzt ist, und bei dem keines der Elemente dem anderen übergeordnet, beide aber völlig gleichwertig sind". Bei der Suche nach den Texten dachte er an solche, die für Gesang bestimmt oder schon gesungen worden waren, und wählte Verse aus dem 38. und 39. Psalm, sowie den 150. Psalm. Das Werk, das ohne Satzpausen gespielt wird, gliedert sich in drei Teile: Gebet — Danksagung — Hymne. Die Orchesterbesetzung unterscheidet sich von der üblichen „klassischen" Besetzung durch den Verzicht auf den hellen, strahlenden Klang der Violinen, auch der nach der Tiefe vermittelnde Klang der Bratschen fällt weg — die Streicher werden nur von den tiefen Violoncelli und Kontrabässen gestellt. Bei den Holzbläsern fehlt der verbindende Klang der Clarinetten zwischen den hohen Flöten und Oboen einer-

seits und den tiefen Fagotten anderseits. Auch die Blechbläser (Hörner, Trompeten, Posaunen, Tuba) tragen zur Verdunkelung des Klanges bei. Dem Instrumentalkörper steht eine Vokalgruppe aus Knaben- und Männerstimmen gegenüber. Das ausgewogene Zusammenwirken der vokalen und instrumentalen Elemente ist das Ergebnis höchster handwerklicher Disziplin. — Die „Psalmensymphonie" ist von tiefer Gläubigkeit erfüllt, einer Gläubigkeit in russisch-orthodoxem Sinne. Sie erinnert an die Strenge byzantinischer Mosaiken. So ist auch das Klangbild dunkel, streng und gemessen und wird zum Sinnbild der inneren Haltung des Komponisten den Psalmentexten gegenüber. Mit ihrer Wahl hat Strawinsky sich selbst und seiner musikalischen Erfindung Gesetz und Begrenzung gegeben, in deren Rahmen das „ποιεῖν„ des Musikers wirken durfte.

Im Anfang des Jahres 1918 befand sich Strawinsky in sehr bedrängter wirtschaftlicher Lage. Durch den Krieg konnten Diaghileff und sein Ballett die Erfolge mit Strawinskys Werken nicht ausnutzen; der Komponist war ohne Einkünfte. Mit seinem Freunde Ramuz faßte er den Plan, ein Stück für ein Wandertheater zu schreiben, mit wenig Personen und einfacher Dekoration. Die Wahl fiel auf eine russische Erzählung von den Abenteuern eines davongelaufenen Soldaten, dessen Seele der Teufel holt. Aber wie sollte die Musik instrumentiert sein, damit sie überall, auch unter räumlich beschränkten Verhältnissen, aufgeführt werden könnte? Strawinsky entschied sich für 7 Mann und nahm aus den einzelnen Instrumentengruppen jeweils besonders markante Instrumente: Violine und Kontrabaß, Clarinette und Fagott, Trompete und Posaune, Schlagzeug, soviel ein Mann bedienen konnte. Jedes Instrument ist solistisch bis an die Grenzen der Virtuosität ausgenutzt. Durch geschickte, immer wechselnde Kombinationen erhalten die einzelnen Nummern sehr verschiedene Klangwirkungen. Das Schlagzeug verwendet Jazz-Elemente, die übrigens auch in Melodik und Rhythmik der Musik immer wieder in Erscheinung treten und ihr einen eigentümlich scharfen Umriß geben. Mit Recht erinnert Eric Walter White in diesem Zusammenhang an die Besetzung der New Orleans Dixieland Band von 1916 mit Clarinette, Trompete, Posaune, Klavier und Schlagzeug. Die Grenzen, die Strawinsky in diesem Falle sich selber zog, lagen im vom äußeren Anlaß diktierten Instrumentarium. Die satztechnische Kunst zeigt sich in der unabhängig-linearen Entwicklung der Instrumentalstimme, die Symmetrie der Phrasen wird durch Dehnungen und Verkürzungen durchbrochen, die Musik gewinnt durch die Kombination von zahlreichen Taktwechseln mit Ostinatowirkungen ein verwirrend vielfältiges Bild. Der Klangeindruck ist durchsichtig, fast überscharf, ohne vermittelnde Zwischenfarben, er ist lediglich das Ergebnis selbständig nebeneinander laufender Linien. Auch hier wieder bestimmt die „Ordnung" der Elemente innerhalb einer gegebenen Begrenzung Gehalt und Gestalt des Werkes.

So schien im Laufe der Jahre jedes Werk einen anderen Strawinsky zu zeigen. Überraschung und Ratlosigkeit führten zu schiefen Beurteilungen und

Mißverständnissen, wie sie — wohl aus ähnlichen Gründen — auch das Schaffen Picassos hervorgerufen hat. Einen Musiker, dessen Leben eine Kette von Auseinandersetzungen mit immer neuen künstlerischen Problemen war, muß es daher sehr gereizt haben, einmal die Gesetze der „Ordnung" innerhalb der Musik, insbesondere der von ihm geschaffenen, darzustellen.

Die sechs Vorlesungen „Musikalische Poetik" setzen als Ergebnis einer Synthese sinnlicher Erfahrungen und spekulativen Denkens den Begriff der „Ordnung" in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit allen musikalischen Phänomenen. Als Ganzes gesehen ist die „Musikalische Poetik" ein Handwerksbuch wie — auf einer anderen Ebene — Paul Hindemiths „Unterweisung im Tonsatz".

Die Titel der Vorlesungen lauten: Fühlungnahme; Über das musikalische Phänomen; Über die musikalische Komposition; Musikalische Typologie; Die Wandlungen der russischen Musik; Über die Wiedergabe der Musik; — Epilog.

Strawinsky sieht in dem Bedürfnis, „der Ordnung den Vorzug vor dem Chaos zu geben", das Grundgesetz jedes Gestaltungsvorganges. Die Tätigkeit des Ordnens wiederum bedingt Auswahl und Unterscheidung nach dem vom Komponisten entworfenen Gesetz. „Die Funktion des Schöpfers besteht darin, daß er die Elemente, die ihm die Einbildungskraft zuträgt, aussiebt; denn die menschliche Aktivität muß sich selbst ihre Grenzen auferlegen. Je mehr Kunst kontrolliert, begrenzt und gearbeitet ist, umso freier ist sie ... Meine Freiheit besteht also darin, mich in jenem engen Rahmen zu bewegen, den ich mir selbst für jedes meiner Vorhaben gezogen habe."

Verständlich, daß Strawinsky zu Beginn seiner Vorlesungen so eindringlich auf den Zusammenhang mit dem griechischen Verbum ποιεῖν (machen) hingewiesen hat. Immer wieder setzt er den Komponisten in Bezug zum Handwerker. Das „Erfinden von Musik" ist zwar ohne Einfall nicht denkbar, doch kann dieser auch „im Zustand der Anregung verbleiben"; von einer „Erfindung", einem Werk, aber kann erst gesprochen werden, wenn es seine spezifische Gestalt gewonnen hat. Ein typisches Beispiel für die Wandlung, die ein „Einfall" bis zur endlichen Werkgestalt durchmachen kann, gibt Strawinsky aus seiner Erfahrung. Nach dem „Feuervogel" war er zunächst mit Plänen zu „Sacre du printemps" beschäftigt, dachte aber auch „zur Ablenkung" an ein Konzertstück für Klavier und Orchester. „Bei dieser Arbeit hatte ich die hartnäckige Vorstellung einer Gliederpuppe, die plötzlich Leben gewinnt und durch das teuflische Arpeggio ihrer Sprünge die Geduld des Orchesters so sehr erschöpft, daß es sie mit Fanfaren bedroht. Daraus entwickelt sich ein schrecklicher Wirrwarr, der auf seinem Höhepunkt mit dem schmerzlich-klagenden Zusammenbruch des armen Hampelmannes endet. Als ich das bizarre Stück vollendet hatte, suchte ich, wenn ich an den Ufern des Genfer Sees spazierenging, nach einem Titel, der in einem einzigen Wort den Charakter der Musik und damit zugleich die traurige Figur bezeichnen konnte. — Eines Tages machte ich vor Freude einen Luftsprung. «Petruschka!»

der ewig unglückliche Held aller Jahrmärkte in allen Ländern — ich hatte meinen Titel gefunden." Als Diaghilew die Musik hörte, überredete er Strawinsky, „das Thema von dem Leiden der Gliederpuppe auszuspinnen und daraus ein großes Tanzspiel zu machen." So entstand „Petruschka". Das ehemalige Konzertstück ging in die Musik zum 2. Bilde ein.

„In der Tat können wir das Phänomen des Schöpferischen nicht unabhängig von der Form begreifen, in der es seine Existenz manifestiert." Mit diesem Bekenntnis sind der schweifenden Phantasie, die so oft und so gern mit dem Künstler in Verbindung gebracht wird, deutliche Grenzen gesetzt. „Die Phantasie schließt in sich den vorgefaßten Willen, sich an die Laune zu verlieren." In der Überwindung des improvisatorischen Momentes aber durch die Form besteht für Strawinsky die entscheidende Leistung eines „Erfinders von Musik". Der schöpferische Vorgang als solcher entzieht sich ja weitgehend jeder von außen kommenden Untersuchung. Strawinsky teilt in der „Musikalischen Poetik" aber einige Beobachtungen mit, die allgemeine Gültigkeit deshalb beanspruchen dürfen, weil sie auf zwei Grundkräfte zurückgehen, die schöpferischen Naturen zu allen Zeiten eigen gewesen sein können. Der „Drang des Suchens" ist sicher eine ebenso starke und bewegende Grundkraft, wie der Drang zum Ordnen der Entdeckungen, die das Ergebnis des Suchens sind. Ein Werk steht ja nie in seiner endgültigen Form von Anfang an da, sondern entsteht aus einer „Kette von Entdeckungen", die der ordnende Geist zu einem Ganzen fügt. Zu dem „Drang des Suchens" tritt die Inspiration, aber sie kann, schon infolge ihrer Zufälligkeit, keine unbedingte Voraussetzung für den „schöpferischen Akt" sein, nämlich: die der „Kette von Entdeckungen" entsprechende Form zu finden. Erst dieser Arbeitsvorgang führt ja zum gestalteten Werk, zum „Erfinden von Musik". Wie viele Menschen haben die verschiedensten Einfälle, und wie weit ist der Weg vom Entwurf zum fertigen Werk, das ohne formende Kräfte niemals endgültige Gestalt gewinnen kann! Denken wir etwa an Beethovens Skizzenbücher: ungezählte Einfälle sind da, erwiesen sich als nicht tragkräftig genug, mußten alle nur erdenklichen Wandlungen durchmachen, bis sie ihre letzte, konzentrierte Form gefunden hatten. Der „Drang des Suchens" ist übrigens nicht zeitgebunden, er kann der Gegenwart wie der Vergangenheit gelten. Gerade aus weit zurückliegenden Epochen vermag der Komponist sehr fruchtbare Anregungen zu empfangen. Diese Einsicht bestimmt z. B. auch Strawinskys Stellung zur Tradition, in der er im Gegensatz zur Gewohnheit als etwas „unbewußt Erworbenem" eine „Realität des Dauernden" sieht, die aus „einer bewußten und wohlbedachten Vorliebe entsteht". Deshalb wehrt er sich auch auf das Bestimmteste dagegen, für einen Revolutionär zu gelten. Er hat sich nie für einen solchen gehalten und war daher auch vom „Wutausbruch" des Publikums bei der Uraufführung des „Sacre du printemps" (Paris 1913) völlig überrascht. Daß man die konstruktiven Kräfte der „Ordnung" in diesem Werk seinerzeit nicht allgemein erkannte, beweist nicht, daß sie nicht vorhanden waren.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die sechs Vorlesungen der „Musikalischen Poetik" im einzelnen zu interpretieren; es sollte vielmehr vor allem der Zentralgedanke der „Ordnung", dem in allen Vorlesungen gleich entscheidendes Gewicht zukommt, verdeutlicht werden, schon weil ihn Strawinsky für sein eigenes Schaffen für maßgebend hält. Auch die Vorlesungen „Über die Wandlungen der russischen Musik" und „Über die Wiedergabe der Musik" stehen unter dem Gedanken der „Ordnung". In der Vorlesung über russische Musik kommt Strawinsky nach Gegenüberstellung der Werke aus dem 19. und 20. Jahrhundert zu dem Ergebnis, daß diese Werke „zwei Arten von Unordnung verkörpern: die konservative Unordnung und die revolutionäre Unordnung". Sein Bericht hat hier oft einen bitteren Ton, der angesichts der großen Sorgfalt der Untersuchungen spüren läßt, wie nahe ihm der Gegenstand liegt, selbst wenn er zu Beginn der Vorlesung darauf hinweist, daß es ihm ausdrücklich nur um die Darlegung bestimmter „Grundthesen" gehe. Die Vorlesung „Über die Wiedergabe der Musik" ist ein wahrhaft köstlicher Abschluß. Schon in seinen „Erinnerungen" hat sich der Verfasser mit dem Gebiet beschäftigt und sich teils sarkastisch, teils agressiv mit den Begriffen der „Wiedergabe" und der „persönlichen Darstellung" auseinandergesetzt. Kein Zweifel, daß Strawinsky kategorisch „Ordnung" auch für die Wiedergabe verlangt und „persönliche Interpretation", die sich erfahrungsgemäß eben doch in Willkür gegenüber den Absichten des Komponisten äußert, ablehnt. Die von „Treue und Sympathie" diktierte Wiedergabe ist der Ausführende jedem Kunstwerk schuldig. Strawinsky durfte auf Grund vieler negativer Erfahrungen in diesem Punkte besonders empfindlich sein, weil sich seine Werke nun einmal nicht in ein Schema pressen lassen, weil jedes seine eigengesetzliche „Ordnung" hat. Sobald aber das Gesetz des Werkes ins Bewußtsein tritt, öffnet sich der Weg zu ihm von selbst. Bis in die jüngste Zeit sieht sich Strawinsky in der Lage dessen, der — ungewollt — Überraschungen bereitet, aber die Lauterkeit und Strenge, mit der sich der „Erfinder von Musik" den selbstgestellten Gesetzen unterwirft, gibt seinen Werken die überzeugende Gestalt, so daß sich dem Hörer — auf umgekehrtem Wege — im Erlebnis des Werkes das Gesetz kundtut, nach dem es geschrieben ist.

Strawinskys Leben (geb. 1882) fällt etwa vom Jahre 1910 an, seinem ersten Aufenthalt in Paris, in eine Zeit, die äußerlich und innerlich einer Krise zutreibt. Der Glanz wirtschaftlicher Erfolge, wissenschaftlicher und technischer Fortschritte hatte in den Menschen jener Zeit ein Bewußtsein der „Sicherheit" entstehen lassen, das sie kaum daran denken ließ, daß so günstige Umstände sich auch einmal würden ändern können. Es war zwar kein Märchenland, in dem alle Wünsche sich von selbst erfüllten, aber wenn man sich nur etwas mühte, stand die Erfüllbarkeit im Rahmen des Möglichen. Der ausschließlich auf das reale Leben gerichtete Blick verlor darüber die Fähigkeit, hinter die Erscheinungen und darüber hinaus in die Tiefe und Weite zu

dringen. Die betonte Bezogenheit des einzelnen auf sein Ich hatte die Verkümmerung der Beziehungen der Menschen untereinander zur Folge und mußte zur Vereinsamung des einzelnen führen. Er stand glaubenslos, allein in einer Welt, als deren Mittelpunkt ihm sein Ich erschien. Und der Künstler? Im Verlaufe des 19. Jahrhunderts zu einer Art interessanter Ausnahmeerscheinung geworden, strebte er danach, in seinen Werken ausgesprochen persönliche Erlebnisse zur Darstellung zu bringen. Zudem war der Künstler der Romantik ein wortgewandter, sehr streitbarer Verfechter seiner Anschauungen. Er stand im Kampf des Tages, griff in den Streit der Meinungen ein und schuf sich, um seine Meinung ungehemmt vertreten zu können, dafür eigene Zeitschriften. Sein Ich stand im Zentrum des Schaffens, war die bewegende Kraft. Die „Symphonie fantastique" des Hector Berlioz ist für diese Art der persönlichen Kundgebung ebenso bezeichnend wie Richard Strauß' „Heldenleben".

Für die deutsche Komponisten-Generation vor 1890, für Gustav Mahler, Hugo Wolf, Richard Strauß, Hans Pfitzner — um nur einige der markantesten zu nennen, war, jeweils in persönlicher Abwandlung, das Erlebnis von Richard Wagners „Tristan" bestimmend. Ebenso wirkte es auf das Schaffen Max Regers und Arnold Schönbergs ein, wenn auch jener durch seine Wendung von der Tonpoetik zur absoluten Musik, zur Polyphonie und zu Formen des Barocks schon einen für die Zukunft bedeutsamen Weg einschlug und der zweite in konsequenter Weiterentwicklung des Tristan-Erlebnisses zum Bruch mit der Tonalität und schließlich zum Zwölfton-System kam. In Frankreich waren Person und Schaffen Claude Debussys ein Beispiel für den Einfluß und die Überwindung Richard Wagners.

Die Wirkungen wurden in der Musik mehr und mehr durch Steigerung der Mittel, durch übergroße Orchester- und Chorbesetzungen erstrebt. Der dem Diesseits zugewandte Sinn trieb die Tonmalerei zur Schilderung realistischer Vorgänge, die mit Musik nichts mehr zu tun hatten. Einen Gegenpol suchte man in romantisch-ekstatischer Erlösungssehnsucht. Die Musik wirkte wohl auf die Nerven der Menschen, aber sie klang am Nerv des menschlichen Lebens vorbei.

Die tragisch-zwiespältige geistige Situation des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wird wohl an keiner Musikergestalt deutlicher als an Gustav Mahler (1860—1911). Einer jüdischen Familie in Böhmen entstammend, in der österreichischen Musiktradition aufgewachsen, ganz von deutschem Geist erfüllt und von christlicher Liebe beseelt, litt er Zeit seines Lebens unter dem Zwiespalt zwischen Interpret und Komponist. Gefeiert als einer der größten Dirigenten seiner Zeit, dem die Wiener Staatsoper während der zehn Jahre seiner Direktion eine ihrer glänzendsten Perioden verdankt, sah er sich als Komponist lange Zeit verkannt und mißverstanden. Und das ist heute noch durchaus begreiflich. Mahler war keine musikalisch ungebrochene Erscheinung etwa im Sinne Bachs oder Mozarts, Bruckners oder Hindemiths, sondern ein genialer Mensch, den es drängte, in der Musik

sich selbst darzustellen, sein Ich in edelster Weise im Werk zu opfern. Am Ende eines Kulturablaufes lebend, war er den widerspruchsvollsten Einflüssen ausgesetzt, was ihm oft den Vorwurf eines Eklektikers eintrug. Er wiederum konnte sich gar nicht als solchen empfinden, weil sein ganzes Streben auf Zusammenfassung, Steigerung, ja Übersteigerung des überlieferten Gutes hinging. Die besondere Liebe dieses höchst empfindsamen Musikers galt dem deutschen Volkslied, und diese Neigung ist zweifellos echt gewesen, aber die instrumentale und vokale Gestalt, die er den Melodien in seinen Werken gab, mußte oft unecht wirken, weil ihm die tiefste, zu den Wurzeln gehende Verbindung fehlte. Bei aller Meisterschaft und instrumentalen Plastik wirkt darum Mahlers Musik oft ruhelos, uneinheitlich und darum im tiefsten unbefriedigend. Sein Hang zur Ausweitung der symphonischen Formen erklärt sich aus dem Fehlen jener Kraft zur letzten „Ordnung", die den notwendigen Ausgleich zwischen dem Drang des Ichs und den Gesetzen der Form hätte schaffen müssen. Gerade darum aber ist Mahlers Werk ein sehr getreues Abbild jener zerrissenen, in sich zerfallenden Zeit, die den Abgrund, an dem sie stand, nicht wahrnehmen und sich krampfhaft über eine unerbittliche Entwicklung hinwegtäuschen wollte.

Das Ende des ersten Weltkrieges veränderte mit dem Zusammenbruch der bisherigen Gesellschaft auch die Stellung des Künstlers innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Er will keine Ausnahmeerscheinung mehr, sondern Glied dieser Gemeinschaft sein, will in ihr und mit ihr leben. Paul Hindemiths Sing- und Spielmusiken, später das Schulwerk Carl Orffs, führen den Menschen heraus aus seiner Vereinsamung gegenüber der Musik, deren Ausführung nach und nach so kompliziert geworden war, daß sie fast nur noch von Spezialisten bewältigt werden konnte. Man musizierte wieder für sich, ohne Publikum, aus der Freude am Spiel. Musik wurde wieder Teil des Lebens.

Paul Hindemith (geb. 1895) brach von seinen frühesten Werken an durch ironische Abwehr romantischer Elemente und in entschiedener Hinwendung zur Musik um ihrer selbst willen auf das radikalste mit der Überlieferung aus den unmittelbar davorliegenden Jahrzehnten. Keine außermusikalischen „Inhalte" mehr in der Instrumentalmusik, keine nur psychologische Deutung der Texte mehr in der Vokalmusik. Die Musik geht „über die Texte hinaus" und die menschliche Stimme geht in der Gemeinschaft der Instrumentalstimmen auf. Der im Orchester herangewachsene Instrumentalist Hindemith wußte sehr wohl, daß die einwandfreie Beherrschung des Instrumentes eine Selbstverständlichkeit ist, und so forderte er in der Komposition von sich und anderen zunächst einmal Beherrschung des satztechnischen Handwerks als Voraussetzung der ordnenden Arbeit des Gestaltens. Hindemith ging damit folgerichtig einen Weg weiter, den Brahms und Reger eingeschlagen hatten; aber im Laufe seines Schaffens gewann er zum Gebiet der Instrumentalmusik auch das der vokalen Großformen (Oratorium und Oper) in einem durchaus neuen Stil und einem Umfang dazu, der — gerade im Hinblick auf die unmittelbare Vergangenheit — die Eigenständigkeit seiner Begabung

unter Beweis stellt. Musik lebte wieder ausschließlich nach den nur ihr eigenen Gesetzen.

Überblickt man Leben und Schaffen Igor Strawinskys seit Beginn dieses Jahrhunderts, so ergeben sich im Bild seines Lebens aus einer von ihm immer wieder gesuchten, sehr vielseitigen Berührung mit der Umwelt eine Fülle menschlicher und künstlerischer Beziehungen, die nicht ohne Einwirkung auf seine Person und auf sein Werk bleiben sollten. Aber was ihm auch begegnete, er hat es auf eine nur ihm eigene Art verarbeitet. Wie stark muß die immanente persönliche Kraft dieses Mannes sein, daß es ihr immer gelungen ist, das von außen Kommende zwar aufzunehmen, es aber sofort vom eigenen Inneren her so einzuschmelzen, daß es als persönlicher Besitz Teil seines Wesens wurde! Ein Beispiel nur: Diaghilew, ein Anreger ganz großen Stiles, eine Persönlichkeit von ungemein starker Ausstrahlung, deren Freundschaft bis zur Tyrannei gehen konnte, hat, nachdem er 1909 Strawinskys „Scherzo fantastique" und „Feuerwerk" gehört hatte, dem jungen, wenig bekannten Musiker den Auftrag für den „Feuervogel" gegeben und dadurch den Komponisten in praktische Verbindung mit dem Ballett gebracht. Dieser Begegnung zweier Künstler sollte die Welt noch eine große Anzahl beispielhafter Werke zu danken haben! Nie aber ist Strawinsky in dieser Arbeitsfreundschaft untergegangen. Geblieben ist dankbare Erinnerung. Denn auch er mußte ja einmal „irgendwo" anfangen, auch er hat sich an Vorbilder angeschlossen, auch er wurde in eine Umwelt hineingeboren, mit deren geistigen Inhalten er sich auseinandersetzen mußte. Im St. Petersburg seiner Jugendzeit unterschied sich die gut-bürgerliche Gesellschaft nur durch eine gewisse russische „Färbung" von der gleichen Schicht in anderen Ländern ... „ein obligatorischer Atheismus, ein fast verwegenes Bekenntnis zu den «Menschenrechten», Begeisterung für die materialistische Wissenschaft und zugleich Bewunderung für Tolstoi und seinen religiösen Dilettantismus". Bereitwillig nahm Strawinsky Lehren und Anregungen seines bewunderten Meisters Rimsky-Korssakow auf; die Farbenfreudigkeit seiner Instrumentationskunst wirkt in seinen frühen Werken weiter. Aber während der 28 Jahre, die Strawinsky in Rußland verbrachte, hatten die russische Musik und die Arbeit bei Rimsky-Korssakow seiner Person schon sehr klare und feste Umrisse gegeben. Vor allem blieb ihm die Auseinandersetzung mit der Musik Richard Wagners in dem Sinne erspart, in welchem sie die Kräfte seiner Zeitgenossen in anderen Ländern in Anspruch nahm.

So schenkte Strawinsky der Welt Werk um Werk, suchte und fand für jedes das nur ihm eigene Gesetz und erreichte dadurch eine Vielfalt der Erscheinungen, der Staunen und Bewunderung gebührt. Mitten in der Zeit stehend, ihr noch heute auf das intensivste verbunden, hat Strawinsky die Musik, die in ihrem Ablauf eine Zeit-Kunst wie keine andere ist, von den Bindungen an die Zeit gelöst, indem er ihr weder die Darstellung persönlicher Erlebnisinhalte zumutete, noch sie zur Schilderung außermusikalischer Vor-

gänge zwang, sondern indem er Musik nur auf sie selbst stellte. Die „Ordnung" der musikalischen Elemente in den Grenzen, die der „Erfinder von Musik" seiner Arbeit unerbittlich immer aufs neue zog, ließ aus diesen Elementen Musik entstehen, die in der Unruhe der Zeiten „zeitlos" ruht.

Bibliographie: *Igor Strawinsky*, Leben und Werk, von ihm selbst. Atlantis-Verlag, Zürich, B. Schott's Söhne, Mainz. *Eric Walter White*, Strawinsky. Claassen-Verlag, Hamburg. *Karl H. Wörner*, Musik der Gegenwart. B. Schott's Söhne, Mainz. *Heinrich Strobel*, Paul Hindemith. B. Schott's Söhne, Mainz. Musik der Zeit — Strawinsky, Wirklichkeit und Wirkung. Boosey u. Hawkes GmbH, Bonn.

Der Betrieb als Erziehungs- und Bildungsfaktor[1]

KARL ABRAHAM

Die Fragen des Betriebes wurden anfänglich von Technikern und Kaufleuten behandelt, bei denen es häufig vorkam, daß sie sich nicht sehr miteinander verstanden; denn einer meinte vom andern, daß er eigentlich beinahe überflüssig sei. Beide waren sich aber gewöhnlich darüber einig, daß es ein Übel sei, wenn sich noch andere — im Zusammenhang mit der Arbeitsschutzgesetzgebung und der Rationalisierung z. B. Mediziner, Psychologen und Soziologen — um Fragen des Betriebes kümmmerten. Vielleicht sagt heute der eine oder andere Ingenieur: Es war schon schlimm, als wir nur mit den Kaufleuten zu tun hatten; es wurde schlimmer, als die Psychologen, Soziologen und Mediziner dazu kamen; daß sich jetzt auch noch die Pädagogen zu Betriebsfragen äußern wollen, ist das Schlimmste, was uns passieren konnte. Trotzdem muß festgestellt werden, daß man heute einen Betrieb nur begreifen kann, wenn man ihn als eine Einheit ansieht, in der nicht nur produziert, nicht nur gemeinsam gelebt, sondern in der auch erzogen wird.

Die Betriebe sind heute neben den Familien der entscheidende Erziehungsfaktor. Die Formung nicht nur der Jugend, sondern auch der Erwachsenen geschieht wesentlich durch unsere wirtschaftlichen Betriebe. Wenn wir die geistige Beschaffenheit unserer Bevölkerung verstehen wollen, müssen wir gerade diese Tatsache erkennen. Wenn wir insbesondere die moderne religiöse Problematik begreifen wollen, müssen wir erst recht diese erzieherische Funktion des Betriebs verstehen. Um es gleich vorwegzunehmen: Daß ein großer Teil unseres Volkes zwar nicht gerade dem erklärten Atheismus, aber doch einer Gleichgültigkeit gegenüber der Religion verfallen ist, hängt

[1] Wiedergabe eines Vortrags, vor leitenden Männern des Ruhrbergbaues im Rahmen der von Bischof Hengsbach und Klaus von Bismarck geleiteten gemeinsamen Sozialarbeit der Kirchen gehalten.

irgendwie mit der geistigen Atmosphäre zusammen, die in unseren Betrieben vorhanden war und weitgehend immer noch besteht.

Die intentionale Erziehung im Betrieb

Bei den folgenden Ausführungen wird eine Zweiteilung vorgenommen. Es wird zunächst von der erzieherischen Leistung gesprochen, die bewußt und planmäßig von der Betriebsleitung gestaltet wird — in der Fachsprache wird dies als intentionale Erziehung bezeichnet —, und im Anschluß daran wird diejenige erzieherische Leistung des Betriebes behandelt, die von niemandem bewußt und planmäßig gestaltet wird, die auch von niemandem kontrolliert wird, die aber faktisch geschieht: die sogenannte funktionale Erziehung. Zunächst soll einiges über die bewußte und planmäßige Erziehungsarbeit im Betrieb gesagt werden. Lassen Sie mich mit der Ausbildung der Lehrlinge und der Anlernlinge auf Grund eines Berufsausbildungsvertrages beginnen. Es ist nicht nur in unserem geltenden Recht, sondern darüber hinaus auch in unserem allgemeinen Bewußtsein und gerade auch vom religiösen Denken her heute eine Selbstverständlichkeit, daß jeder junge Mensch bis zum achtzehnten Lebensjahr erziehungsbedürftig und erziehungsverpflichtet ist und daß jeder, der mit jungen Menschen zu tun hat, verpflichtet ist, als Repräsentant der Gesellschaft dieser Tatsache Rechnung zu tragen. Das bedeutet, daß auch gegenüber denjenigen jungen Menschen, die nicht einen Berufsausbildungsvertrag mit dem Betrieb abgeschlossen haben, d. h. also den jugendlichen Angestellten und Arbeitern, eine Erziehungsverpflichtung des Betriebes besteht und daß diese jungen Menschen gegenüber dem Betrieb einen Erziehungsanspruch haben.

Wenn wir bei der Gestaltung des Innenlebens der wirtschaftlichen Betriebe eine Reihe von religiösen und ethischen Prinzipien verwirklichen wollen, müssen wir in erster Linie Ernst machen mit der erzieherischen Verpflichtung des Betriebes gegenüber der Jugend, und wir müssen darauf drängen, daß die Betriebe, die derartige Verpflichtungen übernehmen, sie auch gegenüber der Jugend wirklich einhalten. Leider trifft man immer noch auf viele Unternehmer und leitende Angestellte, die sagen: jawohl, gegenüber unseren Lehrlingen erkenne ich eine solche Verpflichtung an, gegenüber ungelernten Jugendlichen lehne ich sie jedoch ab. Eine derartige Auffassung steht aber erstens im Gegensatz zu dem geltenden Recht, zweitens im Gegensatz zu den allgemeinen Vorstellungen vom Entwicklungsgang eines jungen Menschen und drittens im Gegensatz zu den Grundnormen, die sich aus einer christlichen Einstellung gegenüber der Jugend ergeben.

Der Betrieb leistet außerdem ständig erzieherische Arbeit an seinem Personal, um dessen fachlichen Leistungsstand aufrechtzuerhalten. Jeder Betrieb muß heute seine Angestellten und Arbeiter laufend schulen; denn die technischen Wandlungen vollziehen sich so schnell, daß mit den Kenntnissen und Fertigkeiten, die die Menschen vor ein paar Jahren erworben haben,

heute ein moderner Betrieb kaum noch aufrechterhalten werden kann. In welchem Umfang die Notwendigkeit der laufenden Schulung der Angestellten und Arbeiter bereits ein akutes Problem ist, hängt von der Eigenart der einzelnen Wirtschaftszweige ab. Ich könnte mir denken, daß im Bergbau in den nächsten zehn Jahren eine geradezu revolutionäre Wandlung der gesamten Situation eintreten wird, die besonders auf einer revolutionären Veränderung der technischen und ökonomischen Gegebenheiten beruhen wird, und daß infolgedessen für den Bergbau das Problem der fachlichen Weiterbildung der Arbeitskräfte in der nächsten Zeit eine große Bedeutung haben wird. Es wird dann sehr darauf ankommen, wie das Problem gelöst und ob es gelingen wird, nicht nur hochqualifizierte Fachspezialisten heranzubilden, sondern auch die Angestellten und Arbeiter menschlich anzusprechen und in ihnen die Bereitschaft zu wecken, die Betriebe mitzutragen und an ihrer inneren Gestaltung mitzuwirken.

Damit ist bereits ein weiterer Punkt der bewußten und planmäßigen Erziehung im Betrieb angeschnitten, nämlich die Heranbildung der Belegschaft zur Mitwirkung bei der Aufrechterhaltung und Gestaltung der inneren Ordnung. Angefangen vom Lesen der Bedienungsanweisungen und der Betriebsordnung bis zur Mitwirkung bei der Mitbestimmung ist das innere Funktionieren des Betriebs heute von einem gewissen Intelligenzgrad sämtlicher in ihm tätigen Menschen abhängig. Mit unzureichend gebildeten Menschen kann man heute einen modernen Betrieb nicht mehr aufrechterhalten. Mit Analphabeten kann man überhaupt nichts mehr machen, während noch vor 150 Jahren in den Betrieben ein großer Teil der Belegschaftsmitglieder weder lesen noch schreiben konnte. Je intensiver die Technik wird, um so höher muß auch das Bildungsniveau der Belegschaftsmitglieder sein. Es ist dabei aber auch an die moderne arbeitsrechtliche Problematik zu denken; Ideen wie Mitbestimmung und Partnerschaft können nur dann verwirklicht werden, wenn alle Mitglieder des Betriebs durch eine planmäßige Erziehungsarbeit darauf vorbereitet werden. Außerdem ist es sehr wichtig, daß der heutige Betrieb bewußt eine Erziehung seiner Belegschaftsmitglieder zu einem karitativen Denken leistet.

In dem scheinbar ganz nüchternen ökonomischen Gebilde des Betriebs bricht dabei eine Wirklichkeit ganz anderer Art auf. Die Familie ist heute leider nicht mehr derjenige Ort, wo der Mensch in Fällen der Not ausreichenden Rückhalt und Hilfe findet, mindestens nicht mehr in dem Maß, wie das früher der Fall war. Eine derartige Sicherung erhält der einzelne heute durch die Fürsorgemaßnahmen des Betriebs und die Hilfsbereitschaft seiner Arbeitskameraden. Es ist heute ein selbstverständlicher Grundsatz, daß der Betrieb eine Fürsorgeverpflichtung gegenüber den Alten und Kranken und Arbeitsunfähigen hat; die Realisierung dieses Grundsatzes setzt aber voraus, daß die Gesamtheit der Betriebsmitglieder zu einer karitativen Gesinnung erzogen wird. Schließlich leisten viele Betriebe außerdem eine allgemeine Bildungsarbeit, die der Aufrechterhaltung und Gestaltung unserer

Kultur dient, indem Konzerte und Vorträge veranstaltet, Bibliotheken eingerichtet und andere Maßnahmen getroffen werden, die der Hebung des kulturellen Niveaus der Angestellten und Arbeiter dienen.

Die funktionale Erziehung im Betrieb

Wie bereits gesagt wurde, leistet der Betrieb neben der bewußten und planmäßigen Erziehungsarbeit noch eine weitere, die wir als die funktionale bezeichnen, weil sie nicht bewußt und absichtlich erfolgt, sondern dadurch geschieht, daß der Mensch, der in einem Betrieb arbeitet, dabei in bestimmte Funktionszusammenhänge gerät, die ihn geistig formen. Bei dieser funktionalen Erziehung sind zwei Hauptsachbereiche zu unterscheiden: der Betrieb erzieht seine Menschen einerseits zu bestimmten Vorstellungen von dem Ablauf der Geschichte und anderseits zu bestimmten Vorstellungen von der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens.

Bei der Überlegung der Frage, wie der Betrieb funktional zu Geschichtsvorstellungen erzieht, müssen wir davon ausgehen, daß sich die Arbeitstechnik heute außerordentlich schnell wandelt. Jeder einzelne Angestellte und Arbeiter erlebt in einem intensiven Maß, daß sich im Zeitalter der Rationalisierung und Automation die Arbeitsverfahren ständig verändern, und es liegt dann für ihn der Gedanke nahe, daß der Lauf der Geschichte durch diesen Wandel der Arbeits- und Wirtschaftstechnik bestimmt werde. Man muß leider vermuten, daß viele Menschen, die sich in ihrem bewußten Denken darum bemühen, Christen zu sein, gleichzeitig dieser Grundthese des ökonomischen Materialismus anhängen, daß der Wandel der Arbeitstechnik das bestimmende Element im Lauf der Geschichte sei. Dies ist ein Tatbestand, der sehr ernst genommen werden muß; denn jedes Denken, das diesen Ablauf als eine Folge der Veränderung der Produktionstechnik ansieht, muß das christliche Geschichtsbewußtsein untergraben. Wenn ich am Anfang gesagt habe, daß der Tatbestand des weitgehenden Abfalls vom Christentum durch die Eigenart der modernen Betriebe verursacht worden ist, dann möchte ich hier ganz besonders auf diesen Punkt hinweisen. Angefangen von den Generaldirektoren und den leitenden Angestellten bis zum letzten Hilfsarbeiter im Betrieb ist zu sagen, daß viele von ihnen, ohne daß sie es wissen, im Grund davon überzeugt sind, daß der Ablauf der Geschichte sich so vollzieht, wie es vom Marxismus gelehrt wird. Wahrscheinlich würden sie es allerdings mit Entrüstung ablehnen, wenn man von ihnen behauptete, daß sie Marxisten seien; dies ändert jedoch nichts an dem Tatbestand, daß sie es in ihrer unbewußten geistigen Haltung sind, weil sie funktional durch ihre Erlebnisse in der Betriebswirklichkeit zu dieser theoretischen Überzeugung erzogen worden sind.

Ferner ist im Hinblick auf die funktionale Erziehung im Betrieb wichtig, daß dort ständig erlebt wird, daß alle technischen Einrichtungen und darüber hinaus auch die Organisation der Zusammenarbeit der Menschen ver-

bessert werden kann. Wir leben heute in einer Welt, in der die Ansicht vertreten wird, man könne alles durch Rationalisierung noch besser gestalten und werde so eines Tages zu der automatischen Fabrik mit einem Mindestmaß an Arbeitszeit und einem Höchstmaß an Arbeitsertrag gelangen. Daraus erwächst ein utopischer ökonomischer Optimismus. Viele Leute übertragen nun diesen utopischen Optimismus auch auf den Bereich der Gesellschaft und meinen, man könne dort genau so wie im Betriebe rationalisieren und könne, genau so wie man die automatische Fabrik anstreben kann, auch gewissermaßen die automatische Gesellschaft als Ziel setzen. Dieses Denken erzieht wiederum zu einer Geisteshaltung, die gar nicht weit von der Ideologie des Marxismus und Kommunismus entfernt ist. So entsteht durch diese funktionale Erziehung eine Wirkung, die auch hier im Westen aus vielen Menschen, ohne daß sie es wissen, Krypto-Kommunisten macht. Diese Formung des geschichtlichen Denkens der Angestellten und Arbeiter wird außerdem noch dadurch intensiviert, daß sie Mitglieder bestimmter sozialer Gruppen sind. Es entsteht z. B. die Frage, wie stark in der heutigen Arbeiterschaft noch die Tradition der Arbeiterbewegung ist. Es ist kaum möglich, darüber eine exakte Aussage zu machen. Nach meinen Beobachtungen ist aber auch noch bei Arbeitern und Angestellten, die durchaus in ihrem persönlichen Leben christliche Menschen sind, ein Bewußtsein von einer Sendung der Arbeiterbewegung vorhanden. Ferner ist zu beachten, daß bei denjenigen Arbeitern und Angestellten, die nicht Marxisten, sondern Anhänger eines liberalen Wirtschaftssystems sind, durch ihre Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen eine intensive Erziehung zu einem entsprechenden Gruppenbewußtsein geschieht. Daraus entsteht funktional auch bei ihnen ein Bewußtsein des Gegensatzes zu ihren Arbeitgebern, und von dort aus gelangen auch sie sehr leicht zu klassenkämpferischen Vorstellungen. Wir dürfen uns auch in Bezug auf unsere christlichen Angestellten und Arbeiter keine Illusion darüber machen, daß sie sich beinahe in einer Gespaltenheit ihres Bewußtseins befinden; denn als Christen denken sie in anderen Kategorien, als sie das als Angehörige der sozialen Gruppe, in die sie im Betrieb eingefügt sind, tun. Konkret formuliert heißt dies, daß diese Menschen am Sonntag mit ehrlicher Überzeugung Christen und bereit sind, die Lehren der Kirche aufzunehmen, daß sie aber an den Werktagen mit ebenso ehrlicher Überzeugung Mitglieder ihrer Gewerkschaft und bereit sind, deren Thesen aufzunehmen und zu vertreten.

Der Betrieb als Modellfall der Gesellschaft

Neben der Erziehung zu Geschichtsbewußtsein wird durch den Betrieb auch eine funktionale Erziehung zu Ordnungsbewußtsein bewirkt. Was darunter zu verstehen ist, möchte ich durch die folgenden Überlegungen veranschaulichen. Für die Mehrheit unserer Bevölkerung ist heute der wirt-

schaftliche Betrieb der Modellfall der Gesellschaft. Der Staat ist für die meisten Menschen etwas, was sehr weit weg von ihrer täglichen Wirklichkeit existiert; er ist ein Abstraktum, und man kann ihn nicht als solchen erleben. Sogar die Gemeinde ist für den einzelnen Menschen nicht mehr etwas Überschaubares in dem Sinn, wie sie es war, als vor rund 150 Jahren Freiherr vom Stein die Gemeindeordnung schuf. Überschaubar ist für den einzelnen Menschen heute nur noch sein Betrieb, und dieser ist daher für ihn der Modellfall der Gesellschaft, in dem er gesellschaftliche Ordnung erlebt. Erlebt er in seinem Betrieb eine gute Ordnung, wird er dadurch zu dem Bewußtsein erzogen, daß die Gesellschaft als Ganzes in Ordnung ist. Dann wird in ihm das Vertrauen gestärkt, daß die Gesellschaft, so wie sie heute beschaffen ist, von ihm bejaht werden kann. Erleben der Mann oder die Frau im Betrieb jedoch Ungerechtigkeit, Rücksichtslosigkeit, Ausnutzung usw., dann wird in ihnen, ohne daß sie es wollen, eine negative Einstellung zur Gesellschaft erzeugt.

Man sollte die Tatsache, daß es seit hundert Jahren eine starke gesellschaftskritische Arbeiterbewegung gibt, nicht damit bagatellisieren, daß man sagt: die Angestellten und Arbeiter sind auf einige Thesen hereingefallen, die unglückseligerweise von Karl Marx und anderen erfunden worden sind. Dies wäre eine sehr vordergründige Sicht der Dinge. Wären die Betriebe in diesem Jahrhundert in ihrer inneren Beschaffenheit in Ordnung gewesen, hätten die Menschen in diesen Betrieben Gerechtigkeit, Ordnung und Liebe erlebt, dann wären die Angestellten und Arbeiter nie für derartige geistige Bewegungen anfällig gewesen, wie es der Marxismus und ähnliche Ideologien sind. Wir müssen den Tatbestand, daß es zu der klassenkämpferischen Bewegung des Marxismus und Kommunismus gekommen ist, als einen Sachverhalt ansehen, der uns zu einer intensiven Besinnung darüber zwingt, ob die Betriebe im 19. und 20. Jahrhundert ihre Funktion, Modell der Gesellschaft zu sein, erfüllt haben, und ob sie sie auch heute erfüllen. Die Überwindung der Klassenkampfideologie gelingt nur dadurch, daß man in den Betrieben durch die Gestaltung ihrer Ordnung den Menschen glaubwürdig macht, daß wir dazu fähig sind, eine gut geordnete Gesellschaft zu schaffen. Wenn uns das nicht gelingt, dann wird es auch auf andere Weise nicht möglich sein. Es ist äußerst wichtig, sich den folgenden Sachverhalt klarzumachen: funktional erzieht der Betrieb, so wie er ist, die in ihm tätigen Menschen entweder zur Bejahung oder zur Verneinung der Gesellschaft. Die Antwort, die die Menschen in ihrem politischen Verhalten geben, ist ein Werturteil über die Beschaffenheit der Betriebe. Jeder, der in der Wirklichkeit des betrieblichen Lebens steht, muß sich dies sehr ernsthaft klarmachen. Wenn sich z. B. in einem Industriebezirk oder in einem Bergbaurevier viele Kommunisten finden, dann haben die Betriebsleitungen sehr Anlaß, sich darüber Rechenschaft zu geben, ob die Betriebe, für die sie die Verantwortung tragen, so beschaffen sind, wie sie sein sollten; es darf vermutet werden, daß das nicht der Fall ist.

Weitere Wirkungen der funktionalen Erziehung im Betrieb

Der Betrieb erzieht die in ihm lebenden Menschen nicht nur zu Grundvorstellungen von der Gesellschaft als Ganzem, sondern auch zu grundsätzlichen Auffassungen von dem Verhältnis zwischen den Menschen überhaupt. So ist z. B. gerade im Bergbau die Gruppenarbeit, die Kolonnenarbeit, charakteristisch. In ihr erlebt der einzelne Arbeiter Arbeitskameradschaft. Es ist gar nicht so, daß die moderne Wirtschaft den Menschen atomisiert und vermasst. In vielen Wirtschaftszweigen arbeiten die Leute in Wirklichkeit in Gruppen, Kolonnen und ähnlichen kleinen Einheiten. Hier erlebt der Mann Solidarität, Arbeitskameradschaft, Hilfe, Verständnis und in manchen Fällen außerdem persönliche Freundschaft. Man sollte den positiven Beitrag, den der moderne Industrialismus für die innere Gestaltung unseres Gesellschaftslebens durch dieses Erlebnis der Solidarität und Kameradschaft geleistet hat, nicht unterschätzen. Hier ist einer der wichtigsten Ansatzpunkte für die Gestaltung eines guten gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Im Betrieb erlebt der Mensch außerdem Generationsordnung; denn er sieht dort, wie die alten Leute behandelt werden. Wenn sie zum alten Eisen geworfen und dafür die jungen Leute gehätschelt werden, weil diese in mancher Hinsicht noch leistungsfähiger sind, dann kann man nicht erwarten, daß die Masse der Bevölkerung und vor allem die Jugend Ehrfurcht vor dem Alter hat, sondern dann muß sich dies in der Nichtachtung des Alters auswirken, die wir heute weithin antreffen, und in der Überheblichkeit, die wir heute im allgemeinen bei der Altersschicht der 16- bis 25jährigen beobachten können. Soweit ich dies aus der amerikanischen Literatur entnehmen kann, fängt man in den USA wieder an, systematisch den älteren Angestellten und den älteren Arbeiter höher zu schätzen als bisher, einmal um seiner höheren Lebensweisheit willen, aber auch deswegen, weil man begreift, daß es für die gesamte Gesellschaft sehr gefährlich ist, wenn man die alten Menschen nicht so achtet, wie es dem Alter zukommt. Es ist zu hoffen, daß bei uns mit den vielen Dingen, die von Amerika übernommen werden, auch diese Hochschätzung des Alters wieder Eingang findet.

Im Betrieb wird ferner das Verhältnis zum anderen Geschlecht erlebt. Wenn man in Betriebe kommt, kann man nicht selten wiederum eine merkwürdige Spaltung des Verhaltens beobachten. Dieselben Leute, die in ihrer Familie und in ihrem privaten Leben auf einen guten moralischen Umgangston Wert legen, haben manchmal einen ganz andern Sprachgebrauch, wenn sie im Betrieb sind. Dort glauben sie Zoten reißen und eine schmutzige Ausdrucksweise anwenden zu können. Die moralische Zersetzung auf sexuellem Gebiet, die wir weithin antreffen, hat zwar nicht die alleinige, aber doch eine der entscheidenden Wurzeln darin, daß das sexuelle Klima in den Betrieben weitgehend schlecht ist. Es muß leider gesagt werden, daß viele Angestellte und Arbeiter und dabei besonders die Jugendlichen in den Betrieben sexuell verdorben werden. Ein leitender Mann aus dem Bergbau, der einmal gefragt

wurde, ob er seinen Sohn auch Bergmann werden lassen möchte, sagte darauf: ich habe nicht davor Angst, daß mein Junge den Beruf körperlich nicht aushält, aber ich habe Angst vor der sexuellen Atmosphäre, weil durch sie mein Junge verdorben werden könnte.

Folgerungen für die Erziehungsarbeit des Betriebes

Aus den bisherigen Ausführungen hat sich ergeben, daß der Betrieb bewußt und planmäßig Erziehungsarbeit leistet und darüber hinaus auf eine intensive Weise weiterhin auch Erzieher ist, ohne daß diese pädagogische Leistung von irgend jemand planmäßig und absichtlich gestaltet wird. Welche Folgerungen ergeben sich nun aus den gewonnenen Einsichten für das, was im Betrieb zu tun ist? Ich will zunächst über die Folgerungen für die intentionale Erziehungsarbeit des Betriebes sprechen. Sie muß laufend auf ihre Zweckmäßigkeit überprüft werden. An erster Stelle kommt es darauf an, ständig zu kontrollieren, ob die für die erzieherischen Aufgaben eingesetzten Menschen wirklich dafür geeignet sind. Dies fängt an bei der Auswahl der Menschen, die in der Personalleitung eingesetzt sind, und muß bei allen weiteren Leuten überdacht werden, die irgend etwas mit der Menschenführung zu tun haben. Dabei genügt es nicht, daß man sich nur den Kopf über die Eignung der Ausbildungsleiter, Werkschulleiter, Lehrwerkstättenleiter, Lehrgesellen usw. zerbricht; denn dies sind nicht die einzigen, die eine pädagogische Wirkung ausüben. Aus meinen Ausführungen dürfte sich ergeben haben, daß es besonders auf diejenigen ankommt, die leitende Positionen im Betrieb innehaben. Um zu veranschaulichen, was ich meine, will ich ein Beispiel erzählen: In einem Betrieb hatte einer der leitenden Männer ein Verhältnis mit seiner Sekretärin. Als die Betriebsfürsorgerin auf diese Dinge kam, nahm sie aus ihrer Verantwortung heraus dagegen Stellung. Was war das Ergebnis? Die Betriebsfürsorgerin wurde entlassen, weil sie sich erlaubt hatte, an Dinge zu rühren, die tabu waren und nicht besprochen werden durften; denn man meinte, auf den betreffenden Herrn nicht verzichten zu können. In diesem Betrieb haben irgendwelche schönen Redensarten über sexuelle Sauberkeit überhaupt keinen Zweck mehr; denn die Belegschaft weiß, daß dies eben nur Redensarten sind und daß im entscheidenden Fall nach ganz andern Gesichtspunkten entschieden wird. Hier zeigt sich deutlich, daß es nicht nur darauf ankommt, einige bestimmte Leute im Hinblick auf ihre pädagogischen Fähigkeiten auszuwählen, sondern daß es viel wichtiger ist, den gesamten Führungsstab daraufhin zu überprüfen, ob er wirklich dazu geeignet ist, Menschen auszubilden und zu leiten. Jeder, der nur etwas von Erziehung versteht, weiß, daß nicht das gesprochene Wort, sondern das Vorbild bei ihr das Entscheidende ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist es von Zeit zu Zeit notwendig, Führungskräfte des Betriebes auf ihre menschliche Qualifikation hin zu überprüfen.

Die Frage, welche Folgerungen sich aus den Darlegungen über die funk-

tionale Erziehung ergeben, ist viel schwieriger zu beantworten, weil die funktionale Erziehung einen Tatbestand darstellt, der von niemandem angeordnet und bewußt und planmäßig gestaltet wird. Um auf diesem Gebiet voranzukommen, hilft nichts anderes als systematische Betriebsanalysen durchführen. Genau so, wie man unter technischen oder unter Kostengesichtspunkten einen Betrieb analysiert, muß man ihn auch im Hinblick auf diese Zusammenhänge untersuchen. Nur wenn es gelingt, solche Analysen in der rechten Art und Weise zu gestalten und durch sie aufzudecken, wie die Dinge liegen, nur dann kommen wir zu der Erkenntnis der wunden Punkte und der Gegebenheiten, auf denen die funktionale Erziehung in einem ganz bestimmten Betrieb beruht. Ein großer Teil des Geldes, das heute für innerbetriebliche Ausbildung und Erziehung aufgewendet wird, ist zum erheblichen Teil nutzlos vertan, weil man diese Ausgaben ohne eine vorher exakt durchgeführte Analyse macht, durch die man die Fehlerfelder und die kritischen Punkte feststellt. Diese Unterlassung wäre genau so schlimm, als ob man im technischen Bereich Änderungen durchführte, ohne vorher durch eine intensive betriebstechnische Analyse sich darüber klar geworden zu sein, was eigentlich zu ändern ist. Hier ergeben sich ganz neue Aufgaben und Sichten für die Betriebsforschung.

Ich muß in diesem Zusammenhang noch das Folgende hinzufügen: Ich weiß, daß manche Unternehmer die Notwendigkeit derartiger Analysen mit der Behauptung ablehnen werden, daß sie ihre Leute kennen. Ich fürchte aber, daß sich viele dadurch täuschen lassen, daß sie gelegentlich durch den Betrieb gehen, wohlwollend mit diesen oder jenen reden, ihnen auf die Schulter klopfen und dabei sagen: Na, wie geht's denn? Dann sagen die Angestellten und Arbeiter natürlich: Danke schön, es geht ganz gut usw. Es ist aber zu fragen, ob man dadurch überhaupt ein wirkliches Bild der Verhältnisse gewinnt. Kritisch betrachtet, ist es doch so, daß sich dabei ein Bild ergibt, das die Dinge nicht so darstellt, wie sie wirklich sind, und ich fürchte, daß es auch unter den Unternehmern und leitenden Angestellten nicht wenige gibt, die sich völlig darüber täuschen, wie ihre Angestellten und Arbeiter über sie denken, und sich keine klare Vorstellung von der tatsächlichen Atmosphäre machen.

Derartige Untersuchungen haben auch Folgen für die technische Organisation der Betriebe. Die Ingenieure dürfen nicht weiterhin nur in Vorstellungen technischer Art denken; sie müssen sich darüber hinaus bemühen, anthropologisch zu denken und zu begreifen versuchen, zu welchen geistigen Wirkungen bestimmte technische Arbeitsarten erziehen. Ein Beispiel soll das Gemeinte verdeutlichen: Wenn ein junges Mädchen acht Stunden lang ununterbrochen an der Schreibmaschine gesessen hat, kann man von ihm nicht erwarten, daß es abends noch Beethoven hört; denn es ist mit seinen Nerven so fertig, daß Beethoven nicht mehr in Frage kommt, wohl aber vielleicht irgendein Schlager. Das geht uns im übrigen ja genau so. Auch wir sind manchmal, wenn wir den ganzen Tag intensiv tätig gewesen sind, abends

in einer solchen Verfassung, daß wir Beethoven nicht mehr ertragen können; auch für uns ist dann Kinomusik oder die Entspannung durch einen Kriminalschmöker das Gegebene. Man sollte derartige Sachverhalte mehr als bisher in die Überlegungen einbeziehen, die über die allgemeine Betriebsgestaltung gemacht werden. Vor allem sollte von seiten der Ingenieure intensiver als bisher überdacht werden, welche Wirkungen es auf die Angestellten und Arbeiter hat, wenn sie acht oder siebeneinhalb Stunden an einer ganz bestimmten Maschine unter ganz bestimmten Bedingungen zu arbeiten haben. Auch der Ingenieur und gerade dieser sollte sich die Frage vorlegen: In welcher geistigen und besonders nervösen Verfassung wird sich voraussichtlich ein Mann oder eine Frau befinden, die einen ganzen Arbeitstag an der von mir gestalteten Maschine verbracht haben? Der Ingenieur sollte darüber hinaus sich auch noch die Frage vorlegen: Was kann man von einem solchen Menschen, den ich zwinge, unter ganz bestimmten Bedingungen zu arbeiten, am Feierabend oder am Wochenende geistig-seelisch und auch religiös noch erwarten?

Wesen und Grenzen des Erziehungsrechtes des Betriebs

Es ist notwendig, die Tatsache, daß der moderne wirtschaftliche Betrieb ein Erziehungsfaktor ist, noch unter einem andern Aspekt zu behandeln. Wir sind vom christlichen Denken her gewöhnt zu sagen: Geborene Träger der Erziehung sind die Familie, die Kirche und der Staat. Die Wirklichkeit lehrt uns nun, daß der Betrieb faktisch eine außerordentlich intensive Erziehungsarbeit leistet, und es entsteht für uns das theologische und philosophische Problem, worauf eigentlich diese Erziehungsarbeit des Betriebes theoretisch zu gründen ist. Wir müssen uns die Frage vorlegen, wie wir diese Einsicht in die Erziehungsfunktionen des Betriebs mit unsern theoretischen, dogmatischen Vorstellungen verbinden können. Beim heiligen Thomas von Aquin kommt der Betrieb nicht vor, und man kann infolgedessen nicht erwarten, dort eine Hilfe für die Überlegung zu finden: Ist der Betrieb von Natur aus berechtigt, Erziehung zu treiben? Wir können auch nicht von der Theologie des vorigen Jahrhunderts Ratschläge erwarten, weil damals die industrielle Entwicklung noch nicht so weit war, daß der moderne Betrieb bereits seine Ausformung erhalten hatte. Es liegt hier in Wirklichkeit ein Problem vor, das erst in den letzten Jahrzehnten sichtbar geworden ist und das daher einen echten Auftrag für die gemeinsame Arbeit der heutigen Theologen und Laien darstellt. Sie sind dazu aufgerufen, das christliche theoretische Denken in einer Weise weiterzuentwickeln, die diese neue Wirklichkeit in die bisherigen theoretischen theologischen Vorstellungen von Erziehung einfügt.

Es handelt sich als erstes um die Frage: Worauf beruht das Erziehungsrecht des Betriebs? Dazu kommt jedoch sofort eine zweite Frage: Wodurch ist das Erziehungsrecht des Betriebs begrenzt? Der Betrieb ist ein rational gestaltetes ökonomisches Gebilde, und jegliche Mythologisierung des Be-

triebs ist unbedingt abzulehnen. Ein wirtschaftlicher Betrieb besteht so lange, als er einen ökonomischen Zweck verwirklicht; und er muß aufgelöst werden, wenn er diesen Zweck nicht mehr zu verwirklichen vermag. Es ist zwar richtig, daß im Betrieb sekundär auch irrationale Beziehungen der verschiedensten Arten bestehen, und es ist eine echte Aufgabe der Betriebsleitung, die Entstehung einer derartigen Betriebsgemeinschaft zu fördern; dies ändert jedoch nichts daran, daß der Betrieb primär ein rational geplantes ökonomisches Gebilde ist und sein muß. Jede andere Denkart wird sehr schnell von der Kostenseite her korrigiert. Dadurch ergibt sich aber die Frage: Wenn dies das Wesen des Betriebs ist, wie weit geht dann sein Erziehungsrecht gegenüber den Mitgliedern des Betriebs? Es wird in erster Linie dadurch begrenzt, daß der Betrieb nicht über diejenigen Dinge hinausgehen darf, die notwendig sind, damit der Betriebszweck erreicht werden kann und damit das Zusammenleben menschlich erträglich ist. Der Betrieb hat also nicht das Recht, sich auf erzieherische Gebiete zu begeben, die beispielsweise zum religiösen Bereich gehören. Er ist unbedingt dazu verpflichtet, die Privatsphäre seiner Betriebsmitglieder zu achten; wenn er es nicht tut, überschreitet er die Grenze, die ihm als Erziehungsträger gesetzt ist.

Wenn man sich dies klarmacht, erkennt man, daß sich aus der Tatsache der Erziehungsfunktion des Betriebs auch sehr erhebliche Gefahren ergeben. Sie können einmal darin begründet sein, daß unzureichend ausgebildete Leute zu pädagogischer Arbeit herangezogen werden; darüber will ich hier jedoch nicht näher sprechen. Die Hauptgefahr liegt m. E. darin, daß die Macht, die der Betrieb über seine Leute hat — und jeder Betrieb hat Macht über seine Leute — pädagogisch mißbraucht wird, indem die Menschen vom Betrieb so geformt werden, wie es ihm genehm ist. Wenn man diesen Problemkreis behandelt, befindet man sich in einer merkwürdigen Zweifronten-Situation. Wenn man vor Leuten spricht, die nichts mit der Wirtschaft zu tun haben, muß man diesen sagen: Begreift, daß heute die Wirtschaft echter Erziehungsträger ist und daß der moderne Betrieb einer der wichtigsten Erziehungsfaktoren ist, die heute das geistige Gesicht des Volkes formen. Wenn man jedoch in einem Kreis wie dem heutigen spricht, muß man etwas ganz anderes zum Ausdruck bringen. Dann muß man sagen: Begreift, daß die Macht, die den führenden Männern des Betriebs zufällt, von ihnen nicht mibßraucht werden darf! Die pädagogische Leistung des Betriebs kann vollbracht werden im Dienst der Menschen und im Dienst der berechtigten Anliegen des Betriebs. Sie kann aber auch von der Betriebsleitung mißbraucht werden, um die Menschen zu einer Mentalität der Betriebswürdigkeit zu erziehen und um damit das Grundprinzip, auf dem jegliches christliche Denken beruht, aufzuheben, nämlich das Grundprinzip der Freiheit des Menschen.

Ich möchte deshalb am Schluß meiner Ausführungen folgendes sagen: Wir haben gerade eine Epoche des totalen Staates hinter uns, und die Kirchen haben intensiv gegen ihn gekämpft. Sie haben eindeutig gesagt: Der

Staat hat nicht das Recht der absoluten Gewalt über die Erziehung; er hat nicht das Recht, aus Gründen der Staatsraison festzulegen, was Inhalt der Erziehung sein soll. Es wäre aber für das Christentum nichts gewonnen, wenn unsere Gesellschaft den totalen Staat mit dem totalen Betrieb vertauschte und an die Stelle einer Erziehung nach den Prinzipien der Staatsraison eine Erziehung nach den Prinzipien der Betriebsraison träte. Ich wage die Behauptung: diese Gefahr ist vorhanden, und wir müssen deshalb als Christen wachsam sein. Wohl ist der Betrieb nach unserer Ansicht berechtigt und verpflichtet, bewußte pädagogische Arbeit zu leisten; wohl übt auch in funktionaler Hinsicht der Betrieb intensive Erziehung. Er darf aber nicht in die Versuchung fallen, das Erbe des totalen Staates antreten zu wollen. Wenn er es tun sollte, müßten wir als Christen genau so entschieden dagegen Widerstand leisten wie gegen die totale Staatsgewalt.

Der zuletzt besprochene Sachverhalt stellt nach meiner Ansicht die Hauptproblematik dar, um die es heute geht. Sie wird dadurch charakterisiert, daß die innerbetriebliche Erziehung gesteigert werden muß, weil eine Hochleistungswirtschaft nur mit Hochleistungsmenschen durchgeführt werden kann. Um es noch einmal zu sagen: Mit unzureichend erzogenen und ausgebildeten Menschen kann die moderne Wirtschaft nicht mehr aufrechterhalten werden. Das geistige Niveau unserer gesamten Arbeiter und Angestellten muß wesentlich erhöht werden, wenn wir uns im Rahmen der Weltwirtschaft behaupten wollen. Es muß daher die pädagogische Arbeit des Betriebs intensiviert werden, und dafür ist Voraussetzung, daß die pädagogische Forschung auch auf diesem Sachbereich wesentlich ausgebaut wird. Gleichzeitig muß ich aber als Christ hinzufügen: es ist notwendig, den Betrieb in denjenigen Schranken zu halten, die ihm gesetzt sind, weil sich aus seinem Wesen als einem wirtschaftlichen Gebilde eine natürliche Begrenzung seines Erziehungsrechtes ergibt.

Eine Lourdes-Heilung der letzten Jahre

GEORG SIEGMUND

Im Jahre 1956 gab Kardinal-Erzbischof Roques von Rennes folgenden Erlaß heraus:

„Wir Klemens-Emil Kardinal Roques vom Titel der heiligen Balbina, durch Gottes Gnade und des Apostolischen Stuhles Autorität Erzbischof von Rennes, Dol und Saint-Malo:

Nach Einsicht in den Bericht der Kanonischen Untersuchungskommission, die wir zum Studium der Heilung von Fräulein Marie-Luise Bigot, Haus-

angestellte bei Frau Costard in La Richardais, Diözese Rennes, eingesetzt hatten, — in dem Bericht sind glaubwürdige Zeugnisse und glaubwürdige Schlußfolgerungen mehrerer Ärzte und Fachleute enthalten —;

In Anbetracht, daß diese Zeugnisse, deren Wert und Sachkenntnis außer Diskussion stehen, keine Zweifel an der extremen Schwere der Krankheit und ihrem augenblicklichen, vollkommenen und endgültigen Verschwinden lassen, ohne daß irgendein materielles Heilmittel angewandt worden wäre, und die überreich dartun, daß die fragliche Heilung mit allen Kennzeichen übernatürlichen Geschehens versehen ist;

Erkennen wir an, daß Fräulein Marie-Luise Bigot, an totaler rechtsseitiger Hemiplegie (Halbseitenlähmung), Taubheit und Blindheit leidend, einmal bei der Rosenkranzpilgerfahrt in Lourdes im Oktober 1953 plötzlich und radikal von den Störungen der Hemiplegie geheilt wurde und dann von ihrer totalen Blindheit und Taubheit während der Rosenkranzpilgerfahrt, die im Oktober 1954 stattfand;

Wir erklären hiermit, daß diese Heilung wunderbar ist und einem besonderen Eingriff Gottes auf Fürsprache U. L. Frau von Lourdes zugeschrieben werden muß.

Gegeben zu Rennes, am 15. August 1956, dem Feste Mariä Himmelfahrt

Klemens-Emil, Kardinal Roques,
Erzbischof von Rennes, Dol und Saint-Malo."[1]

Diese Heilung von Marie-Luise Bigot, die Paul Miest als 53. von der Kirche in ihrem Wundercharakter anerkannte Heilung von Lourdes zählt, weist eine Reihe von bemerkenswerten Umständen hinsichtlich der Dokumentation und Anerkennung auf.

Geboren am 7. Dezember 1922, litt Marie-Luise Bigot seit ihrem zehnten Lebensjahr an Pyodermie (eitrigen Hautausschlägen) und an immer wieder aufbrechenden Panaritien. Die Gesichtsabszesse hatten Dauernarben zur Folge. Seit 1935 ließ ihre Sehkraft nach. Im März 1951 stellte ein Augenarzt von Saint-Malo fest: Sehkraft auf beiden Augen je drei Zehntel, nicht zu bessern. Im April wurde der Arzt eilends zu der Kranken geholt, die halb im Koma lag und deren Temperatur bis auf 40 Grad stieg. Im Krankenhaus wurde ihr Nervensystem geprüft, wurden Blutproben gemacht, eine Lumbalpunktion vorgenommen und der Augenhintergrund untersucht. Der Neurologe Professor Ferey stellte die Diagnose: Entzündung der Arachnoidea der hinteren Schädelgrube.

Die Arachnoidea ist die mittlere der drei Hirnhäute, in denen das Gehirn wie in einem Schutzsack liegt. Sie hat ihren Namen daher, daß sie an ein Spinngewebe erinnert. Sie ist nämlich von Nervenfasern durchzogen.

Die operative Eröffnung des Schädels erbrachte den Beweis der Richtigkeit der Diagnose. Eine Infektion aus unbekannter Ursache hatte zu Ver-

[1] Übersetzt nach: *Paul Miest,* Docteur en médecine, Les 54 Miracles de Lourdes au Jugement du Droit Canon (1858—1958). Paris 1958, Editions Universitaires, 240—241.

wachsungen in der Arachnoidea geführt. Solche Verwachsungen umschnüren Nervenfasern, stören und zerstören schließlich ihre lebendige Tätigkeit. Doktor Gabriel Debroise[2] verwendet zur Verständlichmachung des Geschehens im Gehirn einen analogen allgemeinbekannten Vorgang. Das Umschnüren eines Fingers führt zur Unterbrechung der Blutzirkulation und nach einigen Stunden zu einem nicht mehr aufhebbaren Absterben des Fingers, so daß dieser amputiert werden muß. Professor Ferey entfernte bei seinem Eingriff die Verwachsungen. Jedoch ließ sich dadurch der Zerstörungsprozeß selbst nicht aufhalten. Nur vorübergehend waren die Kopfschmerzen gemildert — das Sehen jedoch war nicht besser geworden. Im Gegenteil verschlimmerte sich der Zustand der Kranken weiter. Im Juli 1951 trat eine Lähmung des rechten Armes und des rechten Beines auf. Ein Jahr später, im August 1952, trat unter heftigen Kopfschmerzen, „als ob das Gehirn zerschnitten würde", totale Blindheit und Taubheit ein. Hinzu kommen Störungen der Atmung und des Schluckens. Der rechte Fuß ist deformiert: Pes equinovarus (Vereinigung von Spitzfuß und Klumpfuß).

Im Oktober 1952 nahm die Kranke am Rosenkranzpilgerzug nach Lourdes teil. Als Augenzeuge schildert Dr. Debroise die akute Lebensgefahr der Kranken, die man eines Tages eilends zum Hospital zurückbrachte und der man noch im Hofe in kürzester Form die Sterbesakramente spendete, weil man mit dem sofortigen Ableben rechnete. Indes sollte die Kranke wieder heimkommen, zwar körperlich ungeheilt, aber doch in einer wesentlich besseren Lage. Mit ihrer Umgebung verständigte sie sich durch Braille-Zeichen. Im folgenden Jahr nahm sie wiederum an der Rosenkranzwallfahrt teil. Dieses Mal sollte ein erster Teil ihrer Heilung erfolgen. Am Nachmittag des 9. Oktober verschwand schlagartig die Lähmung der rechten Seite. Nach den Einzelheiten befragt, gab Marie Bigot folgenden Bericht, der von der Kanonischen Kommission aufgenommen wurde: „Freitag befand ich mich während der Sakramentsprozession auf meiner Krankenbahre. Plötzlich fühlte ich wie ein Einschlafen des ganzen rechten Fußes, dann einen furchtbaren Krampf, obwohl ich seit langem auf dieser Seite überhaupt keine Empfindung mehr gehabt hatte. Dann verspürte ich etwas Schweres auf meinem Bein. Es war meine Decke. Ich habe den Rosenkranz von der linken in die rechte Hand genommen und die Perlen gefühlt. Dann habe ich der begleitenden Pflegerin Mitteilung gemacht. Diese gab mir — durch Schreiben in meine linke Hand — zu verstehen, ich möge nichts sagen. Ich habe ein Gesetz des Rosenkranzes mit der rechten Hand gebetet."[3] Ins Krankenhaus zurückgebracht, nahm Marie Bigot eine reichliche Mahlzeit zu sich und stellte fest, daß sie imstande war, rechts ungehindert mit der ganzen Fußsohle aufzutreten.

Wie Dr. Debroise anschaulich schildert, wurde dieser erste Teil der Heilung von ärztlicher Seite nicht ernst genommen. Obwohl Begleitarzt des

[2] *Docteur Gabriel Debroise,* Un Miracle de Lourdes en 1954. La guérison de Marie Bigot. Réflexions et récit d'un témoin. Rennes 1957, 40.
[3] *G. Debroise,* Un Miracle, 44—45.

Pilgerzuges, war es ihm zuvor nicht in den Sinn gekommen, die angebliche Hemiplegie nachzuprüfen. Da überdies völlige Blindheit und Taubheit weiter bestanden, war auch Dr. Leuret, der Leiter des Ärztebüros, skeptisch. Zwar machte man einige schriftliche Notizen über den Befund, hielt ihn aber nicht weiter für beachtlich.

Bei der Sitzung der Kommission, welche die Anträge auf Zulassung zur Rosenkranzpilgerfahrt 1954 bearbeitete, sollte Marie Bigot zunächst zurückgewiesen werden, weil sie bereits zweimal mitgenommen war. Schließlich machte man die Mitnahme von dem Ergebnis eines persönlichen Besuches des Begleitarztes bei ihr abhängig. Dabei erhielt Debroise als Beweis, daß echte Lähmung des rechten Fußes vorgelegen habe, eine Schachtel alter Schuhe vorgewiesen. Durch ihre Verdrehung und die Gebrauchsspuren der Schuhe des rechten Fußes erwies es sich eindeutig, daß ein Spitz- und Klumpfuß in ihnen gesteckt hatte. Als Belege nahm Dr. Debrois diese Schuhe nach Lourdes mit und wies sie dem neuen Präsidenten des Ärztebüros, Dr. Pelissier, vor; Leuret, der alte Präsident, war inzwischen verstorben. Pelissier achtete kaum auf die Schuhe, war von der Sache nicht sehr begeistert und fragte nur, ob die Patientin noch immer blind und taub sei. Als dies bejaht wurde, erklärte er: „Unnütz, das einer Studienkommission vorlegen zu wollen. Das reimt sich nicht: die Heilung einer Lähmung bei jemand, der blind und taub ist. Wenn die heilige Jungfrau ein Wunder wirken wollte, hätte sie sie bald ganz heilen müssen." Etwas niedergeschlagen über diese entmutigende Auskunft ging Debroise in die Bibliothek des Bürogebäudes, wo ein Kollege auf die von ihm mitgebrachten alten Schuhe aufmerksam wurde und diese eines gründlichen Studiums für wert fand. Während dieser Unterhaltung kam der Kameramann Rouquier in Begleitung eines Geistlichen in die Bibliothek. Rouquier sollte am nächsten Tage seinen Dokumentarfilm „Lourdes und seine Wunder" drehen. Zur Vorbereitung darauf sah er sich die Räume des Ärztebüros an. Auch er wurde auf die alten Schuhe aufmerksam und bat, sie am folgenden Tage bei den Filmaufnahmen im Büro vorzulegen.

Am nächsten Tage sollten nicht nur die alten Schuhe vorgelegt, sondern Marie Bigot persönlich vorgestellt werden, die plötzlich von ihrer völligen Taubheit geheilt worden war. Denn an diesem Tage, an einem Freitagnachmittag, erhielt Marie Bigot am Schluß der Sakramentsprozession, im Augenblick, da sich die Menge unter dem Gesang „Salut, Reine du Rosaire" zerstreute, mit einem Schlag ihr ganzes Gehör wieder. Die Kanonische Untersuchungskommission nahm folgenden Bericht der Geheilten auf: „Freitag mittag war der Zustand meiner Augen und Ohren noch ganz der gleiche. Am Nachmittag war ich auf einer Tragbahre bei der Sakramentsprozession. Am Schluß der Feierlichkeit habe ich mit einem Schlage gehört: ein furchtbares Geräusch schien es mir. Ich wußte nicht, was mir geschah. Ich habe deutlich die Menge singen hören ‚Salut, Reine du Rosaire'. Zur selben Zeit verschwanden die Schmerzen des Halses. Ich konnte den Kopf drehen. Lediglich eine

Art Kontraktion im oberen Teil des Kopfes blieb wie von einem Schraubstock. Ich hörte, wie mein Nachbar, ein Kranker, aus Saint-Malo mir sagte: ‚Marie, hören Sie?' Ich antwortete: ‚Pst'. Ich hörte und verstand, wie sich die Leute ringsum Gedanken machten: Woher ist sie? In welchem Saale liegt sie? Wer ist sie?' Die Pflegerin hatte sich mir genähert, gab mir die Hand und bat mich, nichts zu sagen. Ich bin dann bald zur Mahlzeit zurückgekehrt. Bei meiner Ankunft im Hospital kamen die Ärzte, mich zu sehen, und ließen mich niederlegen. Sie haben zu mir gesprochen und ich habe ihnen geantwortet, selbst wenn sie leise sprachen."

Am nächsten Morgen nahm ein Facharzt für Hals-, Nasen-, Ohrenleiden eine Untersuchung vor und bestätigte das Verschwinden von Gleichgewichtsstörungen und die Rückkehr eines völlig normalen Hörens. Eine weitere Untersuchung mit Audiogramm wurde einige Tage später in Rennes bei Professor Bourguet vorgenommen und bestätigte das normale Hören hinsichtlich der Luft- und Knochenleitung. Der Verlust auf beiden Ohren betrug lediglich 1,8%.

Bald nach Konstatierung der Heilung von Taubheit im Ärztebüro verließ der Pilgerzug Lourdes. So konnte die weitere schlagartig eintretende Heilung von totaler Blindheit, die 36 Stunden nach dem plötzlichen Wiedererlangen des Hörens stattfand, dort nicht mehr geprüft werden. Der Begleitarzt des Pilgerzuges setzte am nächsten Morgen den Präsidenten des Ärztebüros davon durch folgenden Brief in Kenntnis:

„Im Laufe der Nacht, gegen 2 Uhr morgens, fand Marie Bigot, die am Abend zuvor an sehr heftigen Kopfschmerzen zunächst an der rechten Stirnseite, dann am ganzen Kopfe litt, das Sehen wieder. Die Umstände, unter denen das geschah, beschrieb sie mir wenige Stunden später, um 7 Uhr morgens. Die Pflegerinnen, die zuerst diese Neuigkeit bemerkt hatten, hatten sie gebeten, anderen nichts davon mitzuteilen, was sie ohne Schwierigkeiten hinnahm. Überhaupt habe ich an ihr niemals exaltiertes Wesen weder im Sprechen noch in den Gesten wahrgenommen. Ich habe sie um 7 Uhr früh im Eisenbahnabteil befragt in Gegenwart des mich begleitenden Apothekers Boyer aus Mayenne. Bei Betreten des Abteils sagte sie mir lächelnd: Sie tragen Gläser! Und hier ist Ihr Abzeichen, fügte sie bei und wies mit ihrem Zeigefinger direkt auf mein Abzeichen der AMIL (= Association Médicale Internationale de Lourdes). Ich wollte unmittelbar den Grad ihrer Sehkraft feststellen, und da ich kein Sehschema bei mir hatte, begnügte ich mich damit, aus meinem Meßbuch, das ich gerade zur Hand hatte, das Totenbildchen von Dr. Leuret zu nehmen und forderte sie auf zu lesen. Nach einem kaum merklichen Zögern beim Worte ‚Docteur' — der Wagen war übrigens bei der Morgendämmerung schlecht beleuchtet — las sie langsam, aber ohne Zögern: Docteur François Leuret, geboren in Orléans usw. ... Ich ließ sie haltmachen beim Lesen des Wortes ‚Ehrenarzt'. Das Lesen so kleiner Buchstaben erlaubte mir zu behaupten, sie habe eine Sehkraft von 10/10. Über die Umstände der Rückkehr des Sehens erklärte sie: ‚Gegen zwei Uhr morgens — die Stunde

war übrigens eben angesagt worden — habe ich einen Schimmer gesehen, dann ein Aufleuchten vor meinen Augen.' Sie konnte den Lichtschein als einfallendes Licht von Laternen bei Durchfahrt durch einen Bahnhof identifizieren. ‚Schließlich hatte ich', so fuhr sie fort, ‚einen sehr heftigen Schmerz, viel heftiger als die Kopfschmerzen, die abends 19 Uhr eingesetzt hatten.' Plötzlich sah sie das weiße Häubchen der wachhabenden Pflegerin, die ihre Runde machte (Marie Bigot lag in der oberen Reihe des Sanitätswagens; deshalb sah sie das Häubchen zuerst); dann sah sie Pater Geoupil, dessen Armbinde sie wegen des Halbdunkels im Wagen als wenig sichtbar bezeichnete. Während des Lesens habe ich beobachtet, daß Marie Bigot noch das ausdruckslose Gesicht der Blinden hatte, wenn sie in die Ferne schaute. Wollte sie den Worten folgen, so hielt sie den Kopf falsch."

Einige Tage später untersuchte sie der Augenarzt, der sie seit Jahren kannte, von neuem. Er stellte normales Hören wie volle Sehkraft von 10/10 auf beiden Augen fest. Marie Bigot nahm nach ihrer Heilung ihren Dienst als Hausangestellte bei Frau Costart in Richardais wieder auf. Bei der Nachuntersuchung ein Jahr nach der Heilung im Ärztebüro stimmten alle anwesenden Ärzte — mehr als dreißig — dafür, daß die außergewöhnliche Heilung der Blindheit und Taubheit medizinisch nicht erklärbar sei. Ihr Aktenstück wurde alsdann an die Internationale Kommission weitergeleitet. Diese Kommission umfaßte, da es sich um eine Gehirnaffektion handelte, englische, holländische, italienische u. a. Neurologen und Psychiater wie französische und auswärtige Chirurgen. Von den 25 Mitgliedern der Kommission waren 8 Fakultätsprofessoren. Der Bericht wurde erstattet von Jacques Thiébaut, Professor an der Medizinischen Fakultät der Universität Straßburg. Er ist als Neurologe in Frankreich eine Autorität. Der von Thiébaut erstattete Bericht ist von Paul Miest im Wortlaut in sein bereits genanntes Buch aufgenommen worden. Hier nur der Endabschnitt in Übersetzung:

„Am organischen Ursprung der Störungen von Fräulein Bigot dürfte kein Zweifel bestehen. Prof. Ferey hat im Verlauf der Operation das wirkliche Vorhandensein einer verwachsenen Arachnoiditis der hinteren Grube feststellen können. Ohne Zweifel könnte eine Arachnoiditis für sich allein nicht alle beobachteten Störungen erklären. Aber die Arachnoiditis existierte niemals allein. Sie war nur Begleiterscheinung einer Nervenentzündung, welche die beobachteten Störungen bezeugen. Bei der Kranken ist keine hysterische Manifestation beobachtet worden, und die Tatsache, daß sie Braillesche Blindenschrift für die Kommunikation mit ihrer Umgebung verwandte, spricht zugunsten der Organbedingtheit. Die plötzliche Heilung der Taubheit, dann der Blindheit, die mehr als zwei Jahre zurücklagen, scheint nicht natürlich erklärt werden zu können.

Professeur Jacques Thiébaut."[4]

[4] *Paul Miest*, Les 54 Miracles, 239—240.

Der ärztliche Augenzeuge Debroise fügt seinem Bericht noch folgende Gedanken bei: „Wir hatten eine ins einzelne gehende Beobachtung der Krankheit mit Blutanalyse, Lumbalpunktion, Untersuchung des Augenhintergrundes, die in den Archiven des Krankenhauses begraben lag. Das Ganze ist gezeichnet von Beobachtern, die keiner religiösen Parteilichkeit bezichtigt werden können, da damals ja niemand damit rechnete, die Kranke könnte eines Tages wunderbar geheilt werden. Der Ursprung der Taubheit und Blindheit wurde unter Beweis gestellt durch eine Operation, deren Ergebnisse am gleichen Tage von den Operateuren aufgezeichnet wurden. Das ist von außerordentlicher Wichtigkeit. Plötzlich eine Blindheit verschwinden sehen, deren Ursache man nicht kennt, ist gewiß eindrucksvoll; aber das braucht noch nicht notwendig ein Wunder zu sein. Ein Zu-Ende-Denken kann immer die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung sowohl der Krankheit wie der Heilung aufweisen. Nehmen wir das Beispiel einer Blindheit, die im Zuge eines zerebralen Ödems auftritt; sie kann ebenso schnell, wie sie gekommen ist, wieder verschwinden. Im Falle von Marie Bigot kannten wir nach dem Eingriff in den Schädel die Ursache dieser Blindheit und dieser Taubheit. Wir wußten gleicherweise, daß die bei der Kranken vorhandenen Symptome die notwendige Folge von Hirnschädigungen waren und durch keine Einbildung zum Verschwinden gebracht werden konnten. Das Studium ähnlicher Fälle erlaubt die Behauptung, daß eine Heilung niemals eintritt, wenn die Schädigungen einige Monate angedauert haben und wenn die Augenstörungen, insbesondere die Verengung des Gesichtsfeldes, ein gewisses Ausmaß erreicht haben, das bei Marie Bigot längst überschritten war. Schließlich waren eine unmittelbare und sofort vollständige Rückkehr des Gesichtes und Gehöres etwas Undenkbares. Bei der Schwere und dem Alter der Schäden wäre bereits eine progressive und unvollständige Heilung etwas Außerordentliches gewesen."[5]

Seiner Schrift über die Heilung von Marie Bigot konnte Debroise drei Fotos beifügen, die dem Film von Rouquier „Lourdes und seine Wunder" entnommen sind. Er nennt es providentiell, daß die wunderbare Heilung von Marie Bigot in diesem Film festgehalten ist. Dieser Film, der mit seinem schonungslosen Realismus etwa bei den Szenen in den Bädern für empfindliche Gemüter zu weit geht, ist in keiner Weise Werk der Phantasie oder fader Sentimentalität. Er war als reiner Dokumentarfilm gedacht und ist es auch geworden. Völlig unvorhergesehen sollte er zwei außergewöhnliche Ereignisse festhalten; die Heilung von Frau Adrienne Roche, einer aus der Dordogne stammenden Frau von dreißig Jahren, die seit zwei Jahren an einem Gehirntumor mit schweren Kopfschmerzen und dauerndem Erbrechen litt, und die Heilung Marie Bigots von Taubheit. Die Heilung von Andrienne Roche hatte bei der Menge eine gewisse Begeisterung erweckt und tritt deshalb im Film stärker hervor als die Heilung von Marie Bigot, die mit großer

[5] *Debroise*, Un Miracle à Lourdes, 58—59.

Diskretion behandelt wurde. Indes mußte bei der medizinischen Überprüfung die Heilung von Frau Roche fallen gelassen werden, da die gestellte Diagnose nicht außer jedem Zweifel war.

Debroise, der ärztliche Zeuge der Heilung von Marie Bigot, läßt seinem Bericht einige allgemeine Erwägungen folgen. Mit Recht betont er, daß das Gesamtfaktum Lourdes keineswegs mit dem Teilaspekt „Wunderbare Heilungen" erschöpft ist. Es ist auch keineswegs so, daß die Pilger und insbesondere die Kranken unter ihnen nur wegen wunderbarer Heilungen nach Lourdes kämen. Dann müßten ja die allermeisten völlig entmutigt und enttäuscht wieder heimkehren. Aber dem ist nicht so. Alle, die mit ihrem Herzen bei der Wallfahrt dabei waren, gehen gestärkt und getröstet heim, auch wenn sie kein Wunder gesehen haben, noch ein solches an ihnen selbst geschehen ist. Mehr als eine Million Pilger kommen jedes Jahr nach Lourdes. Im Jahre 1951 waren es 1 600 000, im Jahre 1952 1 832 000. Unter ihnen zählte man im Hospital untergebrachte Kranke 18 856 für 1951, 22 224 für 1952. Von Jahr zu Jahr sind die Zahlen gestiegen. Rekordzahlen werden von dem Jubiläumsjahr 1958 gemeldet werden. Kamen in den letzten Jahren jährlich etwa 24 000 Schwerkranke nach Lourdes, so ist ein Fünfzigsatz von außergewöhnlichen Heilungen, mit denen man im Jahre rechnet, von denen aber nur eine oder zwei als Wunder anerkannt werden, natürlich sehr wenig. Dennoch berichten die Pfleger von keiner bitteren Enttäuschung der ungeheilt Heimkehrenden. Was sich an Außerordentlichem in den Seelen ereignet, ist jeder Statistik und Schätzung entzogen. Aber es ist da, auch wenn es sich nicht zur Schau stellt und in diskretes Schweigen hüllt. Wer hinter der Basilika vom Gave-Ufer den Berg emporsteigt, kann in der Mitte des Abhanges ein den meisten Pilgern unbekanntes Denkmal sehen. Es ist von einer blinden Italienerin gestiftet, die nicht geheilt wurde, aber in Lourdes ihren Glauben wiederfand. Das Denkmal zeigt einen Blinden, der seine lichtlosen Augen zum Kreuze erhebt. Der Sockel trägt die Worte:

Gestiftet von einer Italienerin, die sich in Lourdes bekehrte.
Dieses Denkmal will sagen:
Den Glauben wiederfinden ist mehr, als das Gesicht wiederfinden.

Zur Geschichte des Reichskonkordats

ALFONS KUPPER

Die Verhandlungsperiode bis zur Unterzeichnung (5.—20. Juli 1933)

Am 3. Juli hatte Vizekanzler von Papen den von Papst Pius XI. genehmigten Konkordatsentwurf mit einem Begleitschreiben (vom 2. Juli) dem Reichskanzler zugeleitet[1]. Dieser unterzog zusammen mit den Reichsministern Frhr. von Neurath, Dr. Frick, Graf Schwerin-Krosigk und Dr. Gürtner ihn einer eingehenden Prüfung[2] und ließ sich von den zuständigen Referenten des Reichsinnenministeriums eine eingehende Stellungnahme anfertigen. Auffallend ist, daß im Gegensatz zu den Konkordatsberatungen und -überlegungen früherer Jahre das Reichsinnenministerium erst jetzt mit dem Entwurf befaßt wurde. Die Berichte der Beteiligten vermitteln uns ein anschauliches Bild, mit welcher Überraschung sie vor diesem praktisch fertigen Entwurf, der ohne jede Fühlungnahme mit ihnen erstellt worden war, Kenntnis nahmen und von der Eile, mit der sie im letzten Moment noch eine Stellungnahme dazu abgeben mußten und glaubten, dabei noch einige Gesichtspunkte berücksichtigen zu können, die ihres Erachtens nicht genügend beachtet worden waren. Die Vorgänge sind bekannt[3]. Das Ergebnis der gemeinsam von Buttmann, dem Abteilungsleiter, und ORR Conrad, dem Referenten für Kirchenfragen, angestellten Überlegungen war eine Liste von Änderungsvorschlägen, die durch Buttmann am Mittag des 5. Juli Hitler unterbreitet wurde.

Zur Präambel des Entwurfs wurde vorgeschlagen, die Erwähnung der Länderkonkordate wegfallen zu lassen und nur zu sagen, es solle eine feierliche Übereinkunft getroffen werden, „welche für alle deutschen Länder eine in den Grundsätzen einheitliche Behandlung der einschlägigen Fragen sichern soll". Als Begründung dafür wurde ausgeführt, durch die Fassung des Entwurfs, nach der das Reichskonkordat die Länderkonkordate „ergänzen und auch für die übrigen Länder eine in den Grundsätzen einheitliche Behandlung der einschlägigen Fragen sichern"[4] sollte, „würde die Rechtsungleichheit innerhalb des Deutschen Reiches nicht beseitigt, sondern verewigt und die unerträglichen Bestimmungen besonders des bayerischen Konkordats

---

[1] Siehe diese Zschr. 163 (1958/59) 298.

[2] Telegramm Neuraths an Botschafter v. Bergen vom 5. Juli. Zu II Vat. 262, 263, 267, 268, LS: E 460860/61.

[3] *Conrad*, Kampf um die Kanzeln, 35f.; *ders.*, Kirchenkampf, 19f.; *Deuerlein*, 117 m. Anm. (392ff.). — Betr. Buttmann vgl. oben 296 Anm. 73. — *Deuerlein* konnte sich bei seiner Darstellung weitgehend auf die im Nachlaß Buttmanns vorgefundenen Aufzeichnungen stützen, die er z. T. wörtlich wiedergibt. Auch *Conrad* stützte sich bei seiner Darstellung (Kampf um die Kanzeln) teilweise auf den Buttmann-Nachlaß.

[4] Präambel im Entwurf, der Hitler zur Prüfung vorlag. II Vat. 267, LS: E 460821.

feierlich bekräftigt“[5]. Aus diesem Grund wurde auch die völlige Streichung des Artikels 2 vorgeschlagen[6].

In Artikel 1 soll eine weitgehende Einengung der kirchlichen Freiheit vorgenommen werden. Dessen Absatz 2 garantierte das Recht der Kirche, innerhalb der Grenzen des für alle geltenden Gesetzes ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten und im Rahmen *ihrer* Zuständigkeit für ihre Mitglieder bindende Gesetze und Anordnungen zu erlassen. Diese Bestimmung stand in vollstem Einklang mit Art. 137 Abs. 3 der WRV. Hier nun sollte die Zuständigkeit der Kirche insofern eingeengt werden, als statt „ihrer Zuständigkeit“ vorgeschlagen wurde *„dieser* Zuständigkeit“, um so die Kompetenz der Kirche „auf den Rahmen der staatlichen Gesetzgebung“ einzuschränken.

Diese Forderung, die Freiheit der Kirche in den Rahmen der staatlichen Gesetzgebung einzuzwängen und somit die Kompetenz der Kirche allein von der staatlichen Gesetzgebung bestimmen zu lassen, kehrt öfter wieder. So soll die im Entwurf (Artikel 4) der Kirche zugesicherte Freiheit des Verkehrs zwischen der Kurie und den Bischöfen, Priestern und allen Gläubigen eingeschränkt werden auf die rein geistlichen Angelegenheiten. Die im Absatz 2 des gleichen Artikels 4 vorgesehene Freiheit zur ungehinderten Veröffentlichung von Anweisungen, Verordnungen, Hirtenbriefen u. ä., also aller im Rahmen der kirchlichen Hoheitsgewalt erfolgenden Kundgebungen, sollen ebenfalls nicht mehr im Rahmen der eigenen kirchlichen Zuständigkeit erfolgen können, sondern nur noch im Rahmen der durch die Gesetzgebung festgelegten und abgegrenzten Zuständigkeit der Kirche.

Höchst aufschlußreich ist die hierfür vorgebrachte Begründung: „Volle Verkehrsfreiheit des Heiligen Stuhls nicht nur mit den Bischöfen und dem Klerus, sondern auch mit den übrigen Angehörigen der katholischen Kirche in Deutschland würde ein Sonderrecht für die katholische Bevölkerung Deutschlands begründen, z. B. in devisenpolitischen Angelegenheiten oder bei Beschränkungen der Verkehrsfreiheit aus außenpolitischen Gründen in Kriegszeiten oder aus innenpolitischen Gründen“[7].

Die Änderungsvorschläge des Innenministeriums sahen des weiteren ähnlich einschränkende Bestimmungen vor bezüglich der Garantie des Eigentums der Kirche (Art. 17) sowie bezüglich der katholisch-theologischen Fakultäten an den Universitäten (Art. 19). Im Artikel 20 solle gestrichen werden, daß auch die Knabenseminare unter ausschließlich kirchlicher Leitung stehen. Als Begründung für diese Einschränkung wird angeführt, solche Knabenseminare „entfremden den zum Priester bestimmten jungen Menschen schon im Knabenalter seinen Volksgenossen zu sehr“[8].

---

[5] „Änderungsvorschläge zum Reichskonkordat aufgestellt vom Reichsministerium des Innern. Sie wurden in der Ministerbesprechung beim H. Reichskanzler am 5./7. behandelt. Z. d. A. Msh.“ Zu II Vat. 267/33, LS: E 460842/56, hier: 842. — Vgl. Entwurf, LS: E 460821.

[6] Vgl. dazu die Stellungnahmen v. Bergens und Menshausens, oben S. 293ff.

[7] Änderungsvorschläge, E 460844. — Vgl. Entwurf, E 460823.

[8] Ebd. E 460847f. — Vgl. Entwurf, E 460829f.

Auch zu den Schlußartikeln wurden Änderungen vorgeschlagen. Im Satz 2 des Artikels 21, der den Religionsunterricht an allen Schulen als ordentliches Lehrfach sichert, sollen die Worte „sowie im gesamten übrigen Unterricht" gestrichen werden. Nach dem ursprünglichen Wortlaut war garantiert, daß die „Erziehung zu vaterländischem, staatsbürgerlichem und sozialem Pflichtbewußtsein" wie im Religionsunterricht so auch im gesamten übrigen Unterricht „aus dem Geist des christlichen Glaubens- und Sittengesetzes" erfolgt. Gerade die Tatsache, daß hiermit auch der gesamte übrige Unterricht vom Geist des christlichen Glaubens- und Sittengesetzes getragen sein sollte, gibt auch die Begründung für diese vorgeschlagene Änderung ab[9].

Daß gemäß Artikel 23 auf Antrag der Eltern oder sonstigen Erziehungsberechtigten Bekenntnisschulen zu errichten sind, „wenn die Zahl der Schüler unter gebührender Berücksichtigung der örtlichen schulorganisatorischen Verhältnisse einen geordneten Schulbetrieb durchführbar erscheinen läßt", wird durch Einfügung von „nach Maßgabe der staatlichen Vorschriften" vor „geordneten Schulbetrieb" eingeschränkt. Hierfür ist die Begründung, daß „eine einklassige katholische Volksschule in einer überwiegend protestantischen Großstadt unerträglich" wäre[10].

Eine besonders schwerwiegende Änderung enthalten die Vorschläge zu Artikel 31 betr. die katholischen Organisationen und Verbände. Im Abs. 1, in dem die Organisationen und Verbände, die „rein religiösen, kulturellen und karitativen Zwecken dienen" und entweder direkt der kirchlichen Behörde unterstehen oder zu ihr in besonders engen Beziehungen stehen, in ihrer „Einrichtung und Tätigkeit gewährleistet" werden, soll statt „kulturellen" nur „kultischen" gesagt werden; weiter sollen einfach die Organisationen „geschützt" werden, die „als solche der kirchlichen Behörde unterstellt sind". Das bedeutete eine wesentliche Einengung des Kreises der gesicherten Verbände und Organisationen. Der Grund hierfür war, daß sonst „ein eigenes katholisches Vereinsrecht innerhalb Deutschland geschaffen würde"[11]. Es wird klar gesagt: „Der Kreis der Organisationen und Verbände darf nicht über das rein religiöse, kultische und karitative Gebiet hinaus erstreckt werden", was zugleich auch die Begründung für die vorgeschlagene Streichung des Absatzes 2 abgibt, der auch den Schutz der sozialen, berufsständischen u. ä. Zielen dienenden Organisationen und Verbänden vorsah.

Nach Absatz 3 des Entwurfs zum gleichen Artikel sollte sich das Reich verpflichten, Sorge zu tragen, daß die Erfüllung der Sonntagspflichten den Mitgliedern von sportlichen oder Jugendorganisationen, die vom Reich oder von den Ländern betreut werden, ermöglicht wird, ja mehr noch, daß „sie zu nichts veranlaßt werden, was mit ihren religiösen Überzeugungen und Pflichten nicht vereinbar wäre". Diese weitreichende Verpflichtung des Staates soll gestrichen werden, „weil hier kirchliche Anschauungen u. U. sehr tief-

[9] Ebd. E 460848f. — Vgl. Entwurf, E 460831.
[10] Ebd. E 460849. — Vgl. Entwurf, E 460831f.
[11] Ebd. E 460852. — Vgl. Entwurf, E 460835.

greifende Konflikte heraufbeschwören könnten, die dadurch vermieden werden, daß kirchlich streng korrekte Personen den sportlichen Verbänden fernbleiben müssen, wenn sie mit deren Führung nicht einverstanden sind. Es sei hier erinnert an die wiederholt ausgesprochenen Verbote des weiblichen Schauturnens durch kirchliche Stellen, an die sehr oft weitgehenden kirchlichen Vorschriften über die Sportkleidung u. dgl. m."[12].

Gerade diese soeben angeführte Begründung zeigt, wie wenig seitens des Reichsinnenministeriums erfaßt worden war, worum es dem Heiligen Stuhl bei diesem Vertragsabschluß eigentlich ging, nämlich soweit irgend möglich die katholischen Organisationen und Verbände gegen alle Gleichschaltungsbestrebungen zu sichern und gleichzeitig auch sicherzustellen, daß in den staatlichen oder staatlich geförderten Organisationen die katholischen Jugendlichen nicht ihrem Glauben entfremdet würden. Ohne Zweifel schwebte der Kurie bei diesem Absatz des Artikels 31 sicher auch die Regelung im Italienischen Konkordat (Art. 37 Abs. 1) vor Augen[13].

Diese hier auszugsweise wiedergegebenen Änderungsvorschläge wurden am Mittag des 5. Juli Hitler übergeben und von diesem gebilligt. Buttmann erhielt den Auftrag, sofort nach Rom zu reisen und zu versuchen, in unmittelbarer Beteiligung an den Verhandlungen einige dieser Änderungsvorschläge noch durchzusetzen. Seine Abreise wurde für so dringlich gehalten, daß ihm sogar das Sonderflugzeug Hitlers zur Verfügung gestellt wurde[14].

Der Vatikanbotschafter wurde über das Eintreffen Buttmanns und seine Aufgabe unterrichtet[15]. Zu den Änderungsvorschlägen, die er mitbringe, bemerkte der Minister, sie würden „hier als dringend erforderlich erachtet, um Abschluß des Konkordats zu ermöglichen". Trotzdem aber gelang es Buttmann nicht, alle diese Änderungen durchzusetzen, im Gegenteil! Einige der wesentlichsten wurden vom Hl. Stuhl ohne jede weitere Diskussion unnachgiebig abgelehnt[16]. Obwohl sie nach Meinung des Ministers für den Konkor-

---

[12] Ebd. E 460853. — Vgl. Entwurf, E 460836. — Dieser kurze Aufriß der Änderungsvorschläge des Reichsinnenministeriums ist nicht vollständig. Es wurden nur einige herausgegriffen, die nach Ansicht des Verfassers kennzeichnend sind und eine besondere Bedeutung auch in Hinblick auf spätere Auseinandersetzungen haben.

[13] Art. 37 Abs. 1 des Italienischen Konkordats lautet: „I dirigenti delle associazioni statali per l'educazione fisica, per l'istruzione premilitare, degli Avanguardisti e dei Balilla, per rendere possibile l'istruzione e l'assistenza religiosa della gioventù loro affidata, disporranno gli orari in modo da non impedire nelle domeniche e nelle feste di precetto l'adempimento dei doveri religiosi." (*Mercati*, II, 101.)

[14] Zu diesen verschiedenen Angaben vgl. *Deuerlein*, 117; *Conrad*, Kampf um die Kanzeln, 36.

[15] Siehe Anm. 2.

[16] Über die römischen Verhandlungen Buttmanns bieten nähere Einzelheiten, auch darüber, wie um die einzelnen Änderungen, deren Ablehnung oder Annahme gerungen wurde, *Conrad*, a.a.O. 36ff.; *Deuerlein*, 118f. — Diese Änderungsvorschläge des Reichsinnenministeriums, besonders die betr. Präambel und Artikel 2 sowie die Unnachgiebigkeit des Hl. Stuhles gerade diesen Forderungen gegenüber — werden hier doch Grundfragen angerührt, deren Aufrechterhaltung allein den inneren Zusammenhang mit den früheren Entwürfen und damit auch mit der Weimarer Verfassung und den in ihr enthaltenen Grundsätzen, auf denen ja auch die Länderkonkordate basierten, sichert — sprechen eine so beredte Sprache, daß demgegenüber Brachers Ausführungen (Gutachten, 45ff., K-Prozeß, 984ff.) doch als sehr zweckbestimmt erscheinen.

datsabschluß dringend notwendig gehalten worden waren, telegraphierte Botschafter von Bergen am 8. Juli an den Reichsaußenminister: „Auf alle Fälle möchte ich vorschlagen, Wortlaut und Form des zwischen Kardinalstaatssekretär, Vizekanzler und Buttmann vereinbarten Konkordats unverändert zu lassen, um Unterzeichnung nicht zu gefährden“[17].

Es zeigt sich also, daß seitens des Deutschen Reiches ein so großer Wert auf das Zustandekommen dieses Vertrages gelegt wurde, daß man eher die Ablehnung wesentlich erscheinender Änderungsvorschläge hinnahm, als durch das Beharren auf ihrer Annahme das ganze Vertragswerk zu gefährden.

In einem weiteren Telegramm vom gleichen Tag teilte der Botschafter dem Außenminister mit, die Paraphierung des Konkordats durch den Vizekanzler und den Kardinalstaatssekretär sei erfolgt[18].

Darüber berichtete die Presse jedoch erst am folgenden Montag, dem 10. Juli, teilweise auch schon am Sonntag. Gleichzeitig wurde eine „Verfügung des Reichskanzlers zum Konkordatsabschluß“ veröffentlicht, in der zum Ausdruck gebracht wurde, es scheine nun genügende Gewähr gegeben, daß sich die katholischen Reichsangehörigen von nun an rückhaltlos in den Dienst des neuen Staates stellen werden. Hitler ordnete in dieser Verfügung an, alle Auflösungen katholischer Organisationen, die ohne Anweisung der Reichsregierung erfolgt seien[19], müßten sofort rückgängig gemacht wer-

---

[17] II Vat. 270, LS: E 460963. — Interessant ist, daß Diego von Bergen, der Vatikanbotschafter, diesen Rat gab, obwohl er sich noch wenige Wochen zuvor eindeutig vom Konkordat distanziert hatte (Brief an Neurath vom 26. Mai; siehe Anm. 34, S. 287). — Vgl. dazu auch Telegramm an Neurath vom 6. Juli (zu II Vat. 268, LS: E 460862): „Besonders bedenklich erscheinen mir Bindungen in Artikel 2 und ich bedauere lebhaft, daß die durch neue Lage entstandene Gelegenheit zum Abschluß umfassenden Reichskonkordats nicht ausgenutzt wurde. Allerdings hätte dahinzielende Arbeit längere Zeit erfordert und wohl auch Durchführung staatspolitischer Neuordnung zur Voraussetzung gehabt. Bei weiterer Vereinheitlichung des Reichs und der Verschiebung der Kompetenz zugunsten letzteren werden Länder Konkordate auf die Dauer nicht aufrechterhalten können; späteren Änderungswünschen wird Kurie indes Artikel 2 entgegenhalten. Vorliegendes, für Kurie außerordentlich günstiges Konkordat wurde abseits vom Auswärtigen Amt entworfen und behandelt, doch glaubte ich, daß es jetzt vor Eintritt in offizielle Verhandlungen die grundsätzliche Zustimmung maßgebender Stellen erhalten hätte. Wie die Dinge nun einmal liegen, wäre baldige Paraphierung mit Rücksicht auf Kardinalstaatssekretär und im Interesse Befriedung erwünscht.“

[18] II Vat. 271, LS: E 460863, Documents, C I, p. 643, Dok.No. 356. — Zur Paraphierung vgl. *Deuerlein*, 119f., der auch aufschlußreiche Darlegungen über die Presseberichterstattung zur Paraphierung bringt.

In diesem Zusammenhang sei vermerkt — diesen Hinweis danke ich freundschaftlicherweise Herrn Dr. R. Morsey —, daß am 7. Juli vom Reichspropagandaministerium Weisung erging, es seien alle Meldungen über das Konkordat untersagt, es dürften auch keine Sonderberichte aus Rom gebracht werden, bis eine amtliche WTB-Meldung über den Stand der Konkordatsverhandlungen komme. Zuwiderhandlungen würden mit schwersten Strafen belegt. Am folgenden Tag, am 8. Juli, also am Tage der Paraphierung, wurde diese Weisung wiederholt mit der Mitteilung, die Paraphierung sei erfolgt. Bei WTB lege bereits eine Erklärung des Vizekanzlers v. Papen zur Konkordatsparaphierung vor, die aber noch nicht ausgegeben werden dürfe, bis durch die Reichskanzlei der Abschluß amtlich mitgeteilt worden sei. Alle Veröffentlichungen sollten bis zum Vorliegen der amtlichen WTB-Meldung unterbleiben. Mit der amtlichen Mitteilung werde gleichzeitig eine Verfügung des Reichskanzlers veröffentlicht, die mit der amtlichen Mitteilung über die Paraphierung zu bringen sei. Zu diesem Zeitpunkt sei dann auch der Abdruck der Erklärung v. Papens gestattet.

[19] Zu dieser Anordnung des Reichskanzlers über die Aufhebung aller Verbote katho-

den; alle Zwangsmaßnahmen gegen Geistliche und Führer solcher Organisationen seien aufgehoben und künftighin würden solche Handlungen nach Maßgabe der bestehenden Gesetze bestraft werden[20].

Inzwischen gingen sofort nach der Rückkehr des Vizekanzlers aus Rom zwischen ihm und dem Auswärtigen Amt die Beratungen über bestimmte Einzelfragen des Konkordats, so besonders über die des Doyenats für den Nuntius, weiter. Das Ergebnis der Beratungen über diesen Punkt war, daß im Schlußprotokoll einfach der Notenwechsel zwischen dem Auswärtigen Amt und der Apostolischen Nuntiatur bestätigt werden sollte[21], was denn auch geschah.

Am gleichen Tag unterrichtete Menshausen auch Botschafter von Bergen über diese Regelung der Doyenatsfrage und übermittelte ihm im Auftrag des Vizekanzlers die Bitte, er möchte mit dem Kardinalstaatssekretär vereinbaren, daß auf den Notenwechsel mit der Nuntiatur verwiesen werden solle[22].

Ebenfalls am 11. Juli wurde der Konkordatsentwurf seitens des Reichsministeriums des Innern allen Reichsministern zugestellt mit der Mitteilung, der Reichsminister des Innern beabsichtige, dem Kabinett bei der Sitzung am 14. Juli den am 8. Juli in Rom paraphierten Entwurf des Reichskonkordats zur Beschlußfassung vorzulegen[23].

An den Staatssekretär in der Reichskanzlei übersandte Frick gleichzeitig den Entwurf eines Gesetzes zur Inkraftsetzung des Reichskonkordats mit der Bitte, diesen Entwurf auf die Tagesordnung der Sitzung des Kabinetts am 14. Juli zu setzen[24].

---

lischer Organisationen, die „ohne Anweisung der Reichsregierung" erfolgt sind, ist lediglich zu bemerken, daß zu diesem Zeitpunkt alle solche Verbote *ohne* Anweisung der Reichsregierung erfolgten, sie waren fast durchweg willkürliche Maßnahmen lokaler Machthaber.

[20] Diese Verfügung ist wiedergegeben bei: *Ohlemüller,* a.a.O. 32f. (hier zitiert nach Deutsch-evangelische Korrespondenz, Nr. 28 vom 12. Juli 1933); *Deuerlein,* 119f. Hier ist auch die in Anm. 109 erwähnte Papen-Erklärung zur Paraphierung wiedergegeben.

[21] Durchschlag Brief Menshausen an v. Papen vom 11. Juli 1933. Zu II Vat. 270, LS: E 460864/65. Dazu Anlagen: Verbalnote der Botschaft der UdSSR an Ausw. Amt vom 28. 2. 1930 (I E 1394) mit beigegebenem Wortlaut der Zirkularnote an die Missionschefs vom 17. 2. 30 (LS: E 460866); Abschrift Notenwechsel Ausw. Amt und Geschäftsträger Centos der Apost. Nuntiatur (Note des AA vom 11. 3. 30, I E 934 I 96 Orsenigo; Note der Apost. Nuntiatur an AA vom 27. 3. 30, Nr. 43021, Abschrift zu I E 2006 V 55, LS: E 460867/68); Note des Brit. Botschafters H. Rumbold an Außenminister Dr. Curtius vom 6. 3. 30 (Abschr. zu I E 1545), LS: E 460869/71; Runderlaß des AA an alle deutsche Missionen vom 7. 4. 30 (Abschr. zu I E 1545 V 55), LS: E 460872/76. Vgl. dazu Anm. 85, S. 298.

[22] Brief Menshausens an v. Bergen vom 11. Juli. II Vat. 270, LS: E 460688/89.

[23] Brief Frick an die Reichsminister vom 11. Juli. I B 3172/11. 7. II Vat. 274, LS: E 460883, m. Anl. Entwurf, LS: E 460884/905.

[24] Frick an Staatssekretär Staatskanzlei vom 11. Juli. I B 3172/11. 7., II Vat. 275, LS: E 579899/900. Der Gesetzentwurf lautete: „Gesetz über den Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhle

Vom ... Juli 1933.

Die Reichsregierung hat das folgende Gesetz beschlossen, das hiermit verkündet wird:

Artikel 1.

Dem in der Anlage veröffentlichten Vertrag mit dem Heiligen Stuhle nebst Schlußprotokoll wird zugestimmt. Seine Bestimmungen treten als Reichsgesetz in Kraft.

Artikel 2.

Der Reichsminister des Innern wird ermächtigt, die zur Durchführung dieses Gesetzes erforderlichen Vorschriften zu erlassen." — Abdruck dieses Schreibens mit dem Gesetzentwurf ging ebenfalls allen Reichsministern zu.

Für den Reichsaußenminister fertigte Menshausen zu diesem Gesetzentwurf eine Aufzeichnung[25], in der dargelegt wird, daß diese beabsichtigte Form der Inkraftsetzung des Reichskonkordats nach einem Hinweis des Reichsjustizministeriums nicht mit den für die innerstaatliche Inkraftsetzung von Staatsverträgen bekanntgegebenen Richtlinien übereinstimme. Nach diesen Richtlinien habe die Inkraftsetzung lediglich durch Bekanntmachung zu erfolgen. Die erforderlichen innerstaatlichen Gesetzesbestimmungen müßten unabhängig davon durch Gesetz erlassen werden. Das Ergebnis einer gemeinsamen Besprechung von Vertretern des Reichsinnen-, Reichsjustiz- und Reichsaußenministeriums sei die Zustimmung gewesen zu „dem gemeinsamen Vorschlag des Reichsjustizministeriums und des A. A., das Reichskonkordat in der jetzt üblichen Form, also durch Bekanntmachung im Reichsgesetzblatt *nach* erfolgter Ratifikation inkraftzusetzen". Getrennt davon solle ein Ermächtigungsgesetz zum Erlaß der Ausführungsbestimmungen erlassen werden. Hierfür könne der vom Innenminister vorgelegte Gesetzentwurf verwendet werden, wobei der Absatz 1 wegfallen und der Absatz 2 neu formuliert werden müßte. Er sollte einfach lauten: „Der Reichsminister des Innern wird ermächtigt, die zur Durchführung des Reichskonkordats vom... erforderlichen Gesetzes- und Verwaltungsvorschriften zu erlassen." Unter Offenlassung des Datums solle dieses Gesetz schon bei dieser Kabinettsitzung beschlossen, aber erst nach der Ratifikation veröffentlicht werden.

Dem Antrag des Reichsinnenministers entsprechend wurde bei der am 14. Juli stattfindenden Kabinettsitzung als Punkt 17 der Tagesordnung das Reichskonkordat beraten[26]. Den Inhalt des Vertragswerkes trug Reichsminister Dr. Frick kurz vor, wozu dann Vizekanzler v. Papen anschließend einige ergänzende Erläuterungen gab: Es sei notwendig gewesen, „die Aufgaben zwischen Reich und Staat auf der einen und der Kirche auf der andern Seite abzugrenzen. Die Kirche müßte einige Bewegungsfreiheit erhalten. Andererseits wäre die Machtsphäre des Staates im Konkordat klar herauszuarbeiten. Beim Papst wären von den verschiedensten Seiten gegen den Abschluß des Konkordats Bedenken geäußert worden. Er habe aber auf dem Abschluß des Konkordats bestanden, weil er mit Italien und Deutschland zu einem Abschluß kommen wollte, als mit den Ländern, die nach seiner Auffassung den Kern der Christenheit darstellten. Er hätte auch den bestimmten Eindruck von Rom mitgenommen, daß die Kurie einverstanden wäre, nach einiger Zeit ein neues Konkordatsrecht unter Verwertung der inzwischen gemachten Erfahrungen zu schaffen[27]. Auch Mussolini habe stets dringend den Abschluß des Konkordats befürwortet, weil er sich hiervon eine wesentliche Stärkung der deutschen Stellung verspräche"[28].

[25] Aufzeichnung vom 13. Juli (mit handschriftl. Vermerk: „Kabinettsache"). Zu II Vat. 274/275, LS: E 579903/05.

[26] Auszug aus der Niederschrift über die Sitzung des Reichsministeriums vom 14. Juli 1933. Zu RK 9841, LS: E 581427/31.

[27] Vgl. hierzu *Bracher*, Gutachten, 69; *Leiber*, Stellungnahme zu Gutachten Bracher, 3. Siehe auch oben 285f. und Anm. 67.

[28] Vgl. hierzu Telegramm v. Papens an Reichsaußenminister vom 4. Juli 1933 (mit

Auf die Stellungnahme Hitlers zu der Konkordatslage einzugehen, dürfen wir uns hier ersparen, da diese schon hinreichend bekannt ist[29].

Näher eingegangen werden muß dagegen auf die Tatsache, daß jetzt im Reichskabinett das Reichskonkordat seine offizielle Abstempelung als politischer Machtfaktor bekommen hat. Gerade die drei Gründe, die Hitler anführt, um derentwillen es ihm besonders wertvoll erscheint, nämlich daß 1. der Vatikan überhaupt verhandelt habe, 2. der Hl. Stuhl zur Herstellung eines guten Verhältnisses zu diesem „einen nationalen Staat" habe bewogen werden können und 3. die Kirche sich mit dem Konkordat aus dem Vereins- und Parteileben zurückgezogen habe, „daß das von ihm, dem Reichskanzler, stets erstrebte Ziel einer Vereinbarung mit der Kurie so viel schneller erreicht wurde, als er noch am 30. Januar gedacht hätte, das wäre ein so unbeschreiblicher Erfolg, daß demgegenüber alle kritischen Bedenken zurücktreten müßten"; diese Auslassungen also bildeten die Grundlage dafür, daß heute vielfach das Reichskonkordat wegen seines politischen Charakters angefochten wurde und noch wird.

Selbstverständlich wurde, von staatlicher Seite her gesehen, das Reichskonkordat nicht aus reiner Liebe und Verehrung zur Kirche oder zum Heiligen Stuhl abgeschlossen, ebensowenig wie das die Absicht der Reichsregierungen zu Anfang und in der Mitte der zwanziger Jahre war. Im Gegenteil, gerade auch in dieser Frühzeit der Konkordatsgeschichte wurden sehr massive politische Gesichtspunkte ins Feld geführt, die den Abschluß eines Reichskonkordats erstrebenswert, ja notwendig erscheinen ließen[30]. Aus welchen Gründen pflegen Staaten denn einen völkerrechtlichen Vertrag zu

---

Nachsatz des Botschafters U. v. Hassell). II Vat. 263, LS: E 460820: „Mussolini empfing mich heute, erkundigte sich eingehend nach Stand der Konkordatsverhandlungen und beauftragte mich, Kanzler zu sagen, daß es seines Erachtens in der gegenwärtigen isolierten Lage Deutschlands ein ungeheuer moralischer Gewinn sein werde, den Vatikan zum Abschluß eines Konkordats zu bewegen. Man würde damit gesamte katholische Weltmeinung für sich gewinnen. Mussolini endete, indem er sagte: ‚Ich beschwöre Sie, nicht abzureisen, bevor das Konkordat im Hafen.' Habe Empfindung, daß Mussolini Stärkung unserer moralischen Position dringend wünscht, damit wir auch in demnächstigen Verhandlungen auf der Basis Viererpakt wertvollerer Partner." Vgl. auch Telegramm v. Hassells vom 15. Juli, II Vat. 288, LS: E 579909.

[29] Wortlaut bei *Hofer*, Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933—1945. Fischer-Bücherei, Bd. 172, Frankfurt/M. 1957, Dok.No. 66b, 130f. Vgl. auch *Bracher*, Gutachten, 69.

[30] Vgl. dazu Brief des Reichsministers d. Innern Dr. Koch-Weser vom 6. 1. 1921 an die Länder Preußen, Bayern, Baden, Sachsen, Württemberg und Hessen, dem als Anlage „Richtlinien für das Reichskonkordat" beigegeben waren. I A 13798 (GStA München, Ges. Päpstl. Stuhl 972, Bl. 161/63; veröffentl. bei *Deuerlein*, 18f. nach einem im Gen. Land. Arch. Karlsruhe aufgefundenen Exemplar). Des weiteren die große Aussprache zwischen Reichsregierung und Bayer. Staatsregierung vom 11. November 1921 in Berlin (S. Anm. 41, S. 288; *Deuerlein*, 23ff.) sowie Schreiben des Reichsinnenministers Dr. Köster vom 10. Dezember 1921 (I A 10644) an den bayerischen Ministerpräsidenten Graf Lerchenfeld (GStA München, Ges. Berlin Abg. 1935, Pol. Schriftwechsel 1921, Bl. 2748/55; *Deuerlein*, 30ff.) — Vgl. auch die Ausführungen des Zentrumsabgeordneten Prälat Dr. Schreiber im Reichstag am 17. März 1927 (Politisches Jahrbuch 1927/28. Hrsg. v. Prof. Dr. G. *Schreiber*, M.-Gladbach 1928, 103f.) sowie die Debatte über das Bayerische Konkordat im Reichstag vom 17. Juni 1925 (Verhandl. d. RT, III. Wahlperiode 1924, Bd. 386 Sten. Ber. 71.—97. Sitz., 2367—2404); Erklärung Stresemanns im Reichstag vom 5. 4. 1922 (Ebd. Bd. 393, 10505 H.); Ausführung des Abg. Dr. Hoegner im Bayer. Landtag am 23. 2. 1925 (Verhandl. d. Bayer. Landtags, II. Tagung 1924/25, Sten. Ber. Nr. 1—34, I. Bd., 752f.)

schließen, wenn nicht aus politischen Erwägungen? Sollte das beim Reichskonkordat anders gewesen sein? Bedeutet es tatsächlich einen Makel für das Reichskonkordat, daß Hitler und Mussolini in ihm vorwiegend oder sogar ausschließlich ein Instrument zur Verbesserung der außenpolitischen Lage und zur Stärkung der innenpolitischen Position ansahen? Haben nicht auch andere Mächte noch viel weitergehende politische Verträge mit diesen Machthabern geschlossen? Nicht übersehen werden darf dabei auch die Tatsache, daß es sich doch bei einem Konkordat nicht um einen in erster Linie politischen Vertrag[31], sondern — jetzt in der Sicht des kirchlichen Vertragspartners — um die Wahrung und Sicherung der Rechte und Freiheiten der Kirche zum Besten der der Kirche anvertrauten Menschen handelt. In der Lage, in der sich der Hl. Stuhl durch das Angebot der Reichsregierung befand, *mußte* er dieses Angebot annehmen, wollte er nicht schwerere Nachteile für die Kirche in Deutschland heraufbeschwören. Er mußte um des Seelenheils der deutschen Katholiken willen dieses Konkordat schließen, selbst auf die Gefahr hin, daß er damit dem NS-System zu einem Prestigeerfolg verhalf.

Durch die Auslassungen Hitlers bei der Kabinettsitzung war jetzt das Stichwort ausgegeben für eine rein politische Beurteilung und Wertung des Reichskonkordats, über der sein eigentlicher innerer Wert völlig aus dem Blickfeld geriet. Infolge der ganz konkreten Verhältnisse war es auch nicht zu verwundern, daß *nur* diese Deutung und Auslegung in den Köpfen der Zeitgenossen haften blieb. Auffallend ist ja, daß in den Tagen zwischen Paraphierung und Kabinettsitzung kein Kommentar erschien, auch nicht im „Völkischen Beobachter", der dem Konkordat eine solche rein politische Wertung gab, während nach dem 14. Juli, also *nach* der Kabinettsitzung, so gut wie *nur* noch solche Beurteilungen zu lesen waren. Gerade daraus sollten sich dann auch sehr bald starke Spannungen ergeben.

Ohne jeden ernsten Einwand hat das Reichskabinett dem vorgelegten Vertragswerk seine Zustimmung gegeben[32].

Allein von einer Seite kam ein Einspruch — allerdings zu spät. In einem unmittelbar an Hitler gerichteten Schreiben vom 14. Juli 1933 meldete der

---

[31] Vgl. dazu „Le Concordat allemand. Premiers avantages qu'en tire l'Eglise" in: „La Croix", 13. Juillet 1933: „Les dépêches parvenues de Rome permettent toute-fois de relever dès à présent certains bénéfices indis utables que l'Église, au point de vue religieux, et le Reich, au point de vue politique, tirent de ce Concordat.

Telle est, du reste, la conséquence habituelle et normale d'un Concordat: acte religieux de la part du Souverain Pontife — car, ... — acte, bien entendu, politique de la part du gouvernement civil, qui, en signant un Concordat, assume les mêmes obligations qu'en signant un autre traité; ...". —

Auch an dieser Stelle sei ausgesprochen, daß das 3. Reich des Reichskonkordats nicht bedurfte, um außenpolitisch für den Verkehr mit den übrigen Mächten salonfähig zu werden. Bis zum Abschluß des Reichskonkordats, also zwischen dem 30. Januar und dem 20. Juli 1933, wurden vom Deutschen Reich 38 bilaterale und 5 multilaterale Staatsverträge abgeschlossen (vgl. KNA-Sonderbeilage Reichskonkordat, vom 28. Mai 1956, 42f.), zu denen als wichtigster außenpolitischer Vertrag noch der zwar unterzeichnete, aber nicht ratifizierte Viermächte-Pakt gerechnet werden muß (s. Anm. 61, S. 292; *Deuerlein,* 263f.; 267f.).

[32] Es wurden lediglich drei minder bedeutsame Änderungen gewünscht, die z. T. nur rein redaktioneller Art waren.

Reichsminister für Erziehung, Wissenschaft und Volksbildung Rust „ernste Bedenken" an, weil er glaubte, „daß das Reichskonkordat gegenüber dem Preußischen Konkordat eine Schlechterstellung des Staates bedeutet, daß die Rechte der Kurie gegenüber dem Staat durch das Reichskonkordat erheblich erweitert werden"[33]. Gleichzeitig spricht er für die Zukunft die Erwartung aus, „für die Vorarbeiten zur Beteiligung herangezogen zu werden".

Diesem Schreiben war eine an den Reichskanzler gerichtete gutachtliche Äußerung des Staatssekretärs im Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Dr. Stuckart, beigegeben[34]. Im Begleitschreiben zu diesen seinen „Vorläufigen Bemerkungen zum Entwurf des Reichskonkordats" bemängelt er, „daß dem kanonischen Recht zur Ergänzung des Reichskonkordats ein weitgehender Einfluß eingeräumt wird", „daß der Heilige Stuhl und der gesamte Klerus im Verkehr untereinander und mit den Angehörigen der katholischen Kirche in Deutschland eine Freiheit besitzen, die durch keinerlei Kontrollrecht beschränkt ist, wie es der Staat sonstigen Körperschaften und seinen sämtlichen Angehörigen gegenüber ausübt"[35]. Auch nimmt er daran Anstoß, daß „die Ausbildung der katholischen Theologen der Beeinflussung durch den Staat entzogen" und „die Jugenderziehung weitgehend der katholischen Kirche ausgeliefert ist".

Was hier in dem Begleitschreiben angedeutet wird, erfährt in den „Vorläufigen Bemerkungen" eine breitere Ausführung[36]. Der Katalog der hier beanstandeten Bestimmungen und die geltend gemachten Einwendungen lassen Vorstellungen erkennen, die zwar jetzt noch nicht allzu offen ausgesprochen werden konnten, doch später, etwa ab 1936, um so deutlicher zum Ausdruck gelangten und dann sogar parteiamtliche Billigung und Förderung erfuhren[37].

Doch kamen diese Bedenken nicht mehr zur Wirkung, sie kamen zu spät, die Entscheidung war gefallen.

Am 20. Juli meldete Vizekanzler von Papen dem Reichskanzler telegraphisch die vollzogene Unterzeichnung des Reichskonkordats[38].

---

[33] RK 9008, LS: E 581914/15. Randvermerk der Reichskanzlei: „Die beiden Eingänge RK 9008 und 9008 II sind eingegangen, als das Konkordat in der Kabinettsitzung bereits genehmigt war. B., den 14. Juli 1933. L."

[34] RK 9008 II, LS: E 581916/19.

[35] Neben den konkordatsfeindlichen Tendenzen zeigen sich hierin auch Spuren eines überholten Staatskirchentums.

[36] Eine besonders scharfe Kritik erfährt der Artikel 2, weil hier die Rechte der Kirche zu einseitig gewahrt würden, nicht aber die Rechte des Staates. — Von der Freiheit des Verkehrs der Kurie mit dem Episkopat, Klerus und den Katholiken allgemein befürchtet er, es könnte „von jedem katholischen Deutschen Bericht verlangt werden, ohne daß der Staat die üblichen Möglichkeiten einer Postbeschlagnahme oder ähnliche Eingriffsrechte hat. Die gerade jetzt der Geheimen Staatspolizei eingeräumten Rechte sind bezüglich sämtlicher katholischer Deutscher im Verkehr mit der Kurie aufgehoben." — Obwohl er an den einzelnen Schulartikeln manche Kritik zu üben weiß, hat er gegenüber dem Artikel 23, also dem Artikel, der heute der meistumstrittene ist und von dem sogar behauptet wurde, er sei überhaupt nicht mehr in Geltung, keine Beanstandungen vorzubringen, was wohl als Beweis dafür angesehen werden darf, daß er hier die Rechte des Staates ausreichend gesichert sieht.

[37] Vgl. Anm. 68, S. 294.

[38] Ohne AZ, LS: E 581164. — Vgl. *Deuerlein*, 122f.

Meinungsverschiedenheiten über die Auslegung des Konkordats

Da der Text des am Donnerstag, dem 20. Juli, unterzeichneten Vertrages erst am folgenden Sonnabend veröffentlicht wurde, konnte die Presse zumeist erst am Montag berichten. Gleichzeitig mit diesen Berichten kamen auch Meldungen über eine Rede, die Vizekanzler von Papen gehalten hatte, in der er über das Konkordat berichtete; von Rom aus begab sich v. Papen unmittelbar nach Maria Laach, um dort vor einer Tagung des Katholischen Akademikerverbandes zu sprechen[39]. In dieser Rede maß Papen dem Konkordat eine „säkulare Bedeutung" bei, es „bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den endgültigen Abschluß des Kulturkampfes in Deutschland", und der Papst habe sich entschlossen, das Vertragswerk abzuschließen „aus der Erkenntnis, daß das neue Deutschland eine entscheidende Schlacht gegen den Bolschewismus und die Gottlosenbewegung geschlagen habe und daß er voller Vertrauen in die Zusicherungen des Reichskanzlers sei, die nationale Wiedergeburt auf der alleinigen Grundlage des Christentums durchzuführen". „Es ist unnötig darauf hinzuweisen, daß der Abschluß auch eine außerordentliche Stärkung der außenpolitischen Stellung des Reichs bedeutet."

Für Hitler war die Tatsache der Unterzeichnung des Konkordates ein Beweis dafür, daß die Kirche aus der Erkenntnis, allein und „ohne volkspolitische Gegenwehr" dem Kommunismus nicht Einhalt gebieten zu können, die Folgerungen gezogen habe. „Es ist klar, daß die Kirche selbst zu solchen volkspolitischen revolutionären Erhebungen Stellung nehmen muß. Dies hat zum ersten Male in einer ganz klaren Weise die römische Kirche dem Faschismus gegenüber in den Lateranverträgen getan. Das nunmehr unterzeichnete deutsche Konkordat ist der zweite ebenso klare Schritt auf diesem Gebiete"[40]. Damit behauptete Hitler nicht weniger, als daß die katholische Kirche mit dem Konkordatsabschluß die NS-Bewegung, wie zuvor auch den Faschismus, anerkannt und sich gewissermaßen mit diesen beiden Bewegungen zum Kampf gegen den Bolschewismus verbündet habe. Es ist dies ein Beispiel mehr, wie Hitler diesen letztlich doch dem Schutz der kirchlichen Freiheiten und der Befestigung wesentlicher Grundsätze der Weimarer Reichsverfassung dienenden Vertrag ganz in einem ihm nützlichen Sinn umdeutete und ausmünzte[41].

Der „Völkische Beobachter" und die „Nationalsozialistische Korrespondenz"[42] griffen das Wort Hitlers aus der Kabinettsitzung — „Daß das (Ver-

[39] Zu dieser Tagung des Akademikerverbandes siehe Anm. 20, S. 283f.

[40] Rundfunkrede Hitlers vom 22. Juli zu den am folgenden Tag stattfindenden evangelischen Kirchenwahlen. Ecclesiastica, Nr. 33 vom 19. 8. 1933, S. 321.

[41] Vgl. dazu Hitlers Äußerung in der Kabinettsitzung vom 14. 7.: „Er, der Reichskanzler, hätte es noch vor kurzer Zeit nicht für möglich gehalten, daß die Kirche bereit wäre, die Bischöfe auf diesen Staat zu verpflichten. Daß das nunmehr geschehen wäre, wäre zweifellos eine rückhaltlose Anerkennung des derzeitigen Regiments." (Niederschrift, 3f., s. Anm. 117.)

[42] *Poetzsch-Heffter*, a.a.O. 224f.; *Deuerlein*, 124f. (mit Wortlaut). — „Völkischer Beobachter", Nr. 205 vom 24. 7. 1933: „Durch die Unterzeichnung des Reichskonkordats ist der Nationalsozialismus in Deutschland von der katholischen Kirche in der denkbar feier-

pflichtung der Bischöfe auf den neuen Staat. Anm. d. Verf.) nunmehr geschehen wäre, wäre zweifellos eine rückhaltlose Anerkennung des derzeitigen Regiments" — auf und bestimmten nunmehr den Tenor der Beurteilung und Bewertung des Konkordats. Daß neben Entstellung des Charakters des Konkordats auch eindeutig falsch über den Inhalt der Vertragsbestimmungen berichtet wurde[43], störte dabei nicht weiter. Entscheidend war, daß damit das Konkordat propagandistisch für das Regime ausgenützt werden konnte. Bedauerlich ist dabei nur, daß auch katholische Stimmen in diese Weisen mit einstimmten und dieses wirklich bedeutsame Vertragswerk rein politisch bewerteten und damit ebenfalls dessen Sinn entstellten[44], wenn auch vielleicht unbewußt und ungewollt.

Gegenüber solchen Auslegungen des Konkordats rückte der „Osservatore Romano" die Dinge zurecht, indem er eingehend darlegte, daß mit diesem Konkordat der Hl. Stuhl nicht von seiner immer beobachteten Haltung abgegangen sei und er damit auch nicht eine bestimmte politische Meinung oder eine bestimmte Regierungsform anerkannt habe. Gegenüber solchen Fehldeutungen erinnerte er daran, „daß der Heilige Stuhl deswegen mit dem Staat verhandle, um die Rechte und Freiheiten der Kirche zu sichern. Alle anderen Rücksichten oder Werturteile fallen dabei außer Betracht... Die Kirche verfolgt allein das Ziel, ihre göttliche Mission immer besser zu entfalten, deshalb tritt sie mit dem Staate als solchem in Beziehung, um eine rechtmäßige Regelung der Beziehungen zwischen beiden Gewalten herzustellen..."[45].

---

lichsten Weise anerkannt worden. Die jahrelange Hetze, die gegen die angebliche Religionsfeindlichkeit der NSDAP. getrieben wurde, ist nunmehr von kirchlicher autoritativer Seite selbst widerlegt worden. Diese Tatsache bedeutet eine ungeheure moralische Stärkung der nationalsozialistischen Reichsregierung und ihres Ansehens." Ecclesiastica, 325. Vgl. auch Rede Papens auf Stahlhelmkundgebung in Dresden am 13. Juli 1933 (Kölnische Volkszeitung, Nr. 376 vom 14. 7. 1933).

[43] „Der deutsche Staat behält das Recht, sein Veto gegen die Ernennung politisch untragbarer Bischöfe einzulegen. Die Bischöfe leisten ihren feierlichen Eid auf den neuen Staat." (Nat. soz. Korrespondenz, s. Anm. 133.) Demgegenüber sagt doch das Schlußprotokoll zu Art. 14 Abs. 2 ganz eindeutig: „Ein staatliches Vetorecht soll nicht begründet werden." — Zu der Eidesleistung der Bischöfe ist zu beachten, daß der Wortlaut der Eidesformel doch einen starken Vorbehalt enthält, wenn es heißt „wie es einem Bischof geziemt". Damit ist zur Voraussetzung gemacht, daß die verfassungsmäßige Regierung nicht den Boden des Rechts verläßt und die Verfassung nicht verletzt. Vgl. dazu die Interpretation, die O. v. Nell-Breuning diesem Satze gegeben hat (Rhein-Mainische Volkszeitung, abgedruckt bei *J. Messner*, in „Schönere Zukunft", 1933, 2. Hälfte, S. 1099—1101); vgl. auch *A. Perugini*, Concordata vigentia. Romae 1950, p. 4 n. 9: „Hac formula ‚sicut decet Episcopum' integra manent Episcoporum dignitas ac pastoralis muneris obeundi facultas." Vgl. auch die Konkordate mit Lettland (Art. V), Polen (Art. 12), Litauen (Art. XII), Italien (Art. 20) und Rumänien (Art. VI), die sämtlich eine Eidesleistung der Bischöfe vorsehen. — Zu dem angeblichen Vetorecht des Staates bei der Politischen Klausel des Art. 14 vgl. *J. Kaiser*, Die politische Klausel der Konkordate. Berlin-München 1929, 63—75, 99ff.; *W. Weber*, Die politische Klausel in den Konkordaten. Hamburg 1939, 21ff.

[44] So z. B. ein Aufsatz von *Prof. Dr. Schneider* (s. Anm. 50, S. 290 und Anm. 59, S. 292) in der „Germania", angeführt bei *Messner*, a.a.O. — Vgl. auch *P. Weinberger*, Kirche und Drittes Reich im Jahre 1933. In: Werk-Hefte katholischer Laien. III, 1958, 91—100; desgl. auch 176—187. (Da hier wesentliche Gesichtspunkte unberücksichtigt geblieben sind, ergibt sich ein völlig verzerrtes Bild.)

[45] „Ancora a proposito del Concordato tra la Santa Sede e la Germania." Nr. 174 vom 27. Juli 1933 (GStA München, M. A. 1957 VII 1/9, Bl. 2569). Desgleichen trat das Blatt

Diese Richtigstellungen des vatikanischen Blattes trafen die Machthaber des Dritten Reiches so empfindlich, daß sie darauf mit einer über WTB verbreiteten Erwiderung „von unterrichteter Seite" antworteten[46]. Diese „unterrichtete Seite" war der Ministerialdirektor im Reichsinnenministerium und Mitbeteiligte an den Schlußverhandlungen vor der Unterzeichnung, Buttmann, wie Menshausen dem Botschaftsrat Klee an der Vatikanbotschaft mitteilte[47]. Dabei bedauerte er, daß diese Erwiderung dem Auswärtigen Amt „leider erst nach bereits erfolgter Weitergabe an die Presse zur Kenntnis gebracht wurde". Es wäre ihm lieber gewesen, wenn „die Form etwas weniger schroff und vor allem am Schluß konzilianter gehalten wäre"[48]. Er, Menshausen, habe auch sofort mit Buttmann in diesem Sinn gesprochen und ihm die Ansicht des Amtes mitgeteilt, „jede Polemik mit dem Vatikan nach Möglichkeit zu vermeiden, ... da sie die tatsächliche Bedeutung des Vertragswerks nur herabsetzt und unsern außenpolitischen Gegnern damit nur ein Gefallen getan würde". Ja, Menshausen distanzierte sich und das Amt geradezu von dieser Erwiderung, wenn er mitteilte, Klee könne dem Hl. Stuhl gegenüber erklären, daß das Auswärtige Amt in keiner Weise an dieser Erwiderung beteiligt sei. So bald wie möglich stattete er dieserhalb auch dem Nuntius einen Besuch ab und besprach eingehend mit ihm die Frage der Pressebehandlung dieser Angelegenheit. Beide waren übereinstimmend der Meinung, daß jede öffentliche Auseinandersetzung vermieden werden müsse[49]. Im Ergebnis einigten sich die Gesprächspartner darauf, daß „etwaige Klärungen, die sich bei der Auslegung der einen oder anderen Bestimmung des Vertrags als notwendig erweisen könnten, am besten und schnellsten auf diplomatischem Wege ohne Hineinziehung der Presse erfolgen könnten."

---

auch schon am 26. Juli (Nr. 173) Mißdeutungen und falschen Wiedergaben einzelner Artikel entgegen und stellte sie richtig bzw. stellte falschen Auffassungen die des Hl. Stuhles gegenüber. — Der Wortlaut dieser Osservatore-Artikel ist zu finden bei *Ohlemüller,* 38ff. (hier werden die mit L. signierten Artikel dem Pater Leiber zugeschrieben, doch zu Unrecht. Gemäß Mitteilung des Botschaftsrats Klee ist der Verfasser dieser Artikel Prof. Cesidio Lolli, Redakteur am Osservatore. [Brief Klees vom 27. Juli, II Vat. 313, LS: E 579932 m. Anl. deutsche Übersetzung der Artikel, LS: E 579933/37 u. E 579938/39.] Von Unterstaatssekretär Pizzardo wurden nach Mitteilung Klees diese Artikel als „nicht offiziös" bezeichnet, „sie sind aber zweifellos vom Staatssekretariat inspiriert", wie Klee ergänzt.) *Deuerlein,* 125ff. u. 304ff. — Ecclesiastica nennt noch einige weitere Fehlinterpretationen, auf die die Osservatore-Artikel ebenfalls gerichtet sein konnten, wie z. B. „La Croix", Nr. 15 450 vom 4. 7. 1933; vgl. dazu auch Nr. 15 470 vom 27. 7.; „Action française", Nr. 180 vom 29. 7.; desgleichen ist auch zu beachten *E. Rosa,* A proposito del Concordato della Santa Sede con la Germania. In: La Civiltà Cattolica, 84, 1933, IV, p. 212—229.

[46] Wolffs-Telegraphen-Büro, Erste Frühausgabe vom Sonnabend, dem 29. Juli 1933 (LS: E 581695/96) „Antwort an den ‚Osservatore Romano'"; Völkischer Beobachter (Nr. 211 vom 30. 7.): „Irrtümer oder Quertreiberei? Eine notwendige Antwort an den Osservatore Romano." Vgl. auch „Kölnische Volkszeitung" vom 30. 7. 1933. — Der volle Wortlaut der WTB-Erklärung ist zu finden bei *Deuerlein,* 129ff.; *Ohlemüller,* 44ff.; Ecclesiastica, 326ff.

[47] Brief vom 29. Juli. A 356, LS: E 581693/96.

[48] Der Schlußsatz lautet: „Der Vertragsabschluß bedeutet also die tatsächliche und rechtliche Anerkennung der nationalsozialistischen Regierung."

[49] Aufzeichnung Menshausens vom 31. Juli über Besuch bei Nuntius Orsenigo. Zu II Vat. 313, LS: E 579940/41.

Seitens des Hl. Stuhles wurde zunächst auf die WTB-Erklärung in der Öffentlichkeit keine Erwiderung gegeben. Um so mehr dagegen wurden diplomatische Verhandlungen geführt. Es zeigte sich, daß durch diese WTB-Erklärung der Hl. Stuhl zutiefst verstimmt worden war. In beiderseitigem ehrlichem Bemühen wurde versucht, die sich deutlich abzeichnende Krise zu lösen.

Die Krise um das Reichskonkordat. Das Ringen um die Ratifikation

Wurde anfänglich das Reichskonkordat höchst optimistisch beurteilt und gerade auch von kirchlicher Seite des In- und Auslandes freudig und dankbar begrüßt[50], so machte dieser Optimismus angesichts der sich abzeichnenden Krise doch bald einer pessimistischeren Betrachtungsweise Platz[51].

---

[50] Unmittelbar nach Unterzeichnung richtete der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, *Kardinal Bertram*, ein Dankschreiben an den Reichskanzler (22. Juli, RK 9400, LS: E 581420/21), das über WTB am 24. Juli der Presse zur Veröffentlichung übergeben wurde. Vgl. *Deuerlein*, 123 Anm. 422; Ecclesiastica, 322; *Ohlemüller*, 33f. — Desgleichen richtete am 24. Juli *Kardinal Faulhaber* von München ebenfalls ein Dankschreiben an Hitler (RK 9436, LS: 581422/25); vgl. *Deuerlein*, 123 Anm. 423. — Da diese beiden Briefe verschiedentlich mißdeutet und entstellt wiedergegeben wurden, sei hier ihr Wortlaut angeführt:

a) Brief Kardinal Bertram vom 22. Juli:

„Hochzuverehrender Herr Reichskanzler!

Anerkennung und Dank aus Anlaß des Abschlusses des Reichskonkordats namens der in der Fuldaer Bischofskonferenz vereinigten Oberhirten auszusprechen, ist der Zweck dieser Zeilen.

Der Episkopat aller Diözesen Deutschlands hat, wie die öffentlichen Kundgebungen erweisen, sobald es nach der Neugestaltung der politischen Verhältnisse durch Euer Exzellenz Erklärungen ermöglicht wurde, sogleich die aufrichtige und freudige Bereitschaft ausgesprochen, nach bestem Können zusammenzuarbeiten mit der jetzt waltenden Regierung, die die Förderung von christlicher Volkserziehung, die Abwehr von Gottlosigkeit und Unsittlichkeit, den Opfersinn für das Gemeinwohl und den Schutz der Rechte der Kirche als Leitstern ihres Wirkens aufgestellt hat. Daß die harmonische Zusammenarbeit von Kirche und Staat zur Erreichung dieser hohen Ziele im Reichskonkordat einen feierlichen Ausdruck und feste, klare Grundlinien gefunden hat, ist insbesondere nächst der Weisheit des Hl. Stuhls dem staatsmännischen Weitblick und der Tatkraft der Reichsregierung zu verdanken. Mit dem tiefen und herzlichen Dank für die rasche Verwirklichung dieser Vereinbarung der höchsten Gewalten verbindet der Episkopat den dringenden Wunsch, daß auch in der Ausführung und Auswirkung desselben ein herzliches und aufrichtiges Entgegenkommen herrschen möge, damit es der Kirche um so leichter werde, die hohen Kräfte unserer heiligen Religion in Förderung von Gottesglauben, Sittlichkeit und treuen Gehorsams gegen die leitenden Autoritäten segensreich zum Wohle von Volk und Vaterland zu entfalten.

In tiefster Verehrung verbleibe
Euerer Exzellenz ganz ergebener
A. Card. Bertram, Erzbischof von Breslau."

b) Brief Kardinal Faulhabers vom 24. Juli (handschriftlich):

„Verehrter Herr Reichskanzler!

Der Erzbischof von München gibt sich die Ehre, Eurer Exzellenz einen tiefempfundenen Glückwunsch zum Abschluß des Reichskonkordats zu übersenden.

Was die alten Parlamente und Parteien in 60 Jahren nicht fertig brachten, hat Ihr staatsmännischer Weitblick in 6 Monaten weltgeschichtlich verwirklicht.

Für Deutschlands Ansehen nach Westen und Osten und vor der ganzen Welt bedeutet dieser Handschlag mit dem Papsttum, der größten sittlichen Macht der Weltgeschichte, eine Großtat von unermeßlichem Segen.

Für das innere Leben des deutschen Volkes kann dieses Abkommen mit dem Oberhaupt der Kirche durch die Sicherungen der religiösen Freiheit eine Mehrung des Glaubens und damit eine Mehrung der sittlichen Volkskraft bringen.

Der deutsche Geschäftsträger an der Vatikanbotschaft berichtet am 31. Juli[52] über eine Unterredung mit dem Kardinalstaatssekretär, mit dem er weisungsgemäß wegen des Ratifikationsortes zu sprechen hatte. Dabei habe Pacelli von sich aus die WTB-Erklärung aufgegriffen und „in erregtem Ton erklärt, daß sie Auslegungen enthalte, die der Vatikan nicht unwidersprochen lassen könne". Im Verlauf der Unterredung war man übereingekommen, die vorgesehene Erwiderung im Osservatore vorerst noch zurückzustellen. Klee hatte den Eindruck gewonnen, daß eine Erwiderung ganz unterbleiben würde, wenn er dem Hl. Stuhl die Zusicherung aussprechen könnte, daß weitere Presseerörterungen solcher Art fernerhin unterblieben.

Vom Amt wurde Klee daraufhin Weisung erteilt[53], dem Kardinalstaatssekretär mündlich mitzuteilen, auch die Reichsregierung wünsche Vermeidung jeder öffentlichen Polemik über das Reichskonkordat und sie habe der Presse strikte Weisung erteilt, „sich jeder einseitigen Auslegung einzelner Bestimmungen des Konkordats sowie auch jeder Stellungnahme zu den Osservatore-Artikeln zu enthalten."

Der Wunsch des Hl. Stuhls nach einer entsprechenden Zusicherung der Reichsregierung wurde dahin präzisiert, daß gewünscht wurde, es möchte namens des Auswärtigen Amtes *und* des Reichsinnenministeriums erklärt werden, bei der WTB-Erklärung habe es sich nicht um eine Äußerung der Regierung gehandelt[54]. Diese neue Sachlage veranlaßte Menshausen, mit dem Kirchenreferenten Conrad im Innenministerium die Angelegenheit zu besprechen, der seinerseits keine Bedenken hegte, eine solche Erklärung abzugeben. Doch glaubte Staatssekretär Pfundtner, dem die Frage vorgetragen

---

Wir wollen hoffen, daß die Artikel dieses Konkordates nicht auf dem Papier stehen bleiben, daß sie vielmehr als Artikel eines zweiseitigen feierlichen Vertrags dort, wo sie Pflichten enthalten, ebenso Leben und Wirklichkeit werden wie dort, wo sie Rechte und Zugeständnisse enthalten. Vor aller Welt ist nun bewiesen, daß Reichskanzler Adolf Hitler nicht bloß große Reden halten kann wie seine Friedensrede, daß er auch Taten wirken kann von weltgeschichtlicher Größe wie das Reichskonkordat.

Haben Sie Dank, Herr Reichskanzler, daß mit dem Reichskonkordat auch die Länderkonkordate, die früher ohne Mitwirkung der NSDAP zustande kamen, nunmehr als Rechtsgrundlage für die Beziehungen zwischen Kirche und Staat auch für das neue Reich neu übernommen wurden. Gebe Gott, daß die nachgeordneten Stellen der ersten, zweiten und dritten Unterstufe in der Durchführung des Reichskonkordats nicht allzuweit hinter der staatsmännischen Größe des Führers zurückbleiben.

Erlauben Sie mir eine Bitte: Krönen Sie die große Stunde mit einer großmütigen Amnestie für jene, die ohne Verbrechen, nur wegen einer politischen Gesinnung in Schutzhaft sind und mitsamt ihren Familien seelisch furchtbar leiden.

Uns kommt es aufrichtig aus der Seele: Gott erhalte unserem Volk unseren Reichskanzler.

In aufrichtiger Verehrung Euerer Exzellenz

Ergebener Kardinal Faulhaber
von München."

[51] Le Temps vom 1. August schrieb: „Die umstrittenen Punkte sind so wichtig, und man muß sich fragen, ob die Ausarbeitung des Vertrages nicht durch eine seltsame Verwirrung der Ideen und Prinzipien beherrscht und durch eine eigenartige Verkennung der wahren Tragweiten der verwendeten Begriffe charakterisiert war." (Nach Ecclesiastica, 326.)

[52] Telegramm Nr. 52 vom 31. Juli. II Vat. 324, LS: E 579943/44.

[53] Telegramm Staatssekr. v. Bülows an Klee vom 3. August. A 324, LS: E 581697.

[54] Aufzeichnung Menshausens vom 4. August zur Vorlage an den Staatssekretär. eo II Vat. 325, LS: E 579947/52.

wurde, sich nicht von der aus dem Innenministerium stammenden WTB-Erklärung distanzieren zu können. Er schlug eine Erwiderung des Inhalts vor, die ausländische Presse habe geglaubt, aus verschiedenen deutlich gewordenen Auffassungen über die Auslegung des Konkordats auf grundlegende Meinungsverschiedenheiten schließen zu können. Demgegenüber sei auf Art. 33 Abs. 2 zu verweisen, nach dem bei Meinungsverschiedenheiten in freundschaftlichem Einvernehmen eine gemeinsame Lösung gesucht werden müsse. Doch sei bisher kein Anlaß gegeben gewesen, Verhandlungen auf Grund des Art. 33 einzuleiten.

Von Menshausen wurde diese Erklärung abgelehnt, da ja der Hl. Stuhl von deutscher Seite ein Entgegenkommen erwarte und ihm nicht zugemutet werden könne, nochmals seinerseits entgegenzukommen. Sein Vorschlag ging dahin, einfach zu erklären, der WTB-Erklärung komme keine andere Bedeutung zu als den Osservatore-Artikeln. Doch sah sich Menshausen gezwungen, dem Nuntius den Vorschlag des Staatssekretärs zu unterbreiten, der jedoch „bedauerte, unsere Erklärung nicht weitergeben zu können, da sie dem Kardinalstaatssekretär nicht genügen werde, um ohne weiteres von einer Erörterung der von ihm sachlich beanstandeten WTB-Erklärung Abstand zu nehmen". Vor allem verlangte der Hl. Stuhl eine Erklärung der Reichsregierung, daß durch den Punkt 3 der WTB-Erklärung der italienische Wortlaut des Konkordats (Art. 24 Abs. 2) nicht beanstandet werden solle[55]. Weiter verlangte der Hl. Stuhl Aufklärung darüber, wie sich die Reichsregierung zu Punkt 5 der genannten Erklärung stelle, in dem dagegen Verwahrung eingelegt wurde, daß der Osservatore Romano den Artikel 32 in dem Sinn auslege, als habe der Hl. Stuhl das von ihm zu erlassende Verbot der parteipolitischen Betätigung der Geistlichen an bestimmte Vorbedingungen geknüpft.

Zu der ersten der beiden Forderungen erklärte Menshausen, die WTB-Erklärung habe bestimmt nicht den italienischen Text beanstanden wollen; „sondern lediglich eine zu weit gehende Auslegung des Wortes ‚istituti', das ja nicht ‚Anstalten' sondern ‚Einrichtungen' bedeuten solle, verhüten wollen. — Monsig. Orsenigo gab sich mit dieser Erklärung zufrieden." Der zweite

---

[55] Punkt 3 d. WTB-Erklärung siehe *Deuerlein*, 130. — Hier handelte es sich um die Auslegung des Begriffes „instituti", der im Italienischen eindeutig den Sinn von „Anstalten" hat, während die deutsche Übersetzung „Einrichtungen" nicht so eindeutig ist. Dem deutschen „Einrichtungen" würde im Italienischen entsprechen „istituzioni", das aber bewußt nicht gebraucht wurde. Da nach Artikel 34 Abs. 1 die beiden Texte, der italienische wie der deutsche, die gleiche Kraft besitzen, müßte, wenn der Ausdruck der einen Sprache mehrdeutiger ist, während der der anderen Sprache nur in einem ganz bestimmten Sinne verstanden werden kann, ohne weiteres die betreffende Bestimmung auch in dem Sinn ausgelegt werden, wie er eindeutig durch den Ausdruck der anderen Sprache bestimmt ist, d. h. also diese Bestimmung dürfte hier nur im Sinne von „Anstalten" ausgelegt werden. — In den Jahren 1935ff. kam es über diese Auslegungsfrage zu lebhaften Auseinandersetzungen zwischen Reichsregierung und Episkopat sowie dem Hl. Stuhl.-Verfasser dieses Artikels hofft, in absehbarer Zeit eine kleine Untersuchung zu dieser Spezialfrage des Streites über die Lehrerbildung im Reichskonkordat bringen zu können. — Neuerdings hat diese Frage der Lehrerbildung und die Auslegung des Begriffes „istituti", der auch im Bayerischen Konkordat enthalten ist, im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um den Erlaß des bayerischen Lehrerbildungsgesetzes eine Rolle gespielt.

Punkt konnte nicht geklärt werden, da die hierfür zuständigen Herren wegen der Urlaubszeit nicht erreichbar waren, so daß diese Frage zurückgestellt werden mußte.

Um diese Angelegenheit endlich aus der Welt schaffen zu können, schlug Pacelli eine Erklärung vor, daß die Reichsregierung der WTB-Erklärung fernstehe. Dies hielt er für notwendig, da diese Erklärung allgemein als mindestens halbamtliche Verlautbarung angesehen werde. Als Wortlaut schlug er vor: „Die Reichsregierung erklärt öffentlich, daß Wolff-Kommentar weder amtlich noch halbamtlich Verlautbarung ihrerseits darstellt."[56] Gleichzeitig wolle auch der Hl. Stuhl dem Osservatore Romano Weisung erteilen, weitere Erörterungen über das Konkordat zu unterlassen, und auch seinen Einfluß aufbieten, daß auch die katholische Presse Deutschlands ebenfalls schweige.

Demgegenüber wurde von der Reichsregierung eine zweiseitige Erklärung vorgeschlagen, die Kurie und die Reichsregierung seien übereingekommen, dahin zu wirken, daß Presseerörterungen künftig unterblieben und, falls öffentliche Auslegungen von Konkordatsbestimmungen sich als notwendig erweisen sollten, dies nur in gegenseitigem Einvernehmen erfolgen solle[57].

Dieser Vorschlag stieß aber auf starke Bedenken des Kardinalstaatssekretärs, da hierdurch die Presse erst auf die ganzen Schwierigkeiten aufmerksam werde. Eine solche Erklärung könnte mißverstanden werden und Veranlassung zu inopportunen Schlußfolgerungen geben.

Eine Einigung kam in dem Sinne zustande, daß beide Seiten die Angelegenheit ruhen lassen wollten, wobei für den Hl. Stuhl Voraussetzung war, daß deutscherseits keine weiteren Erörterungen mehr erfolgten. Sollte das nicht der Fall sein, behielt er sich vor, dann in aller Deutlichkeit öffentlich zu antworten[58]. Botschaftsrat Klee fügte sodann noch hinzu, daß seiner Ansicht nach die Angelegenheit wohl als erledigt betrachtet werden dürfe, „wenn deutsche Presse sich tatsächlich jeder Erörterung der Konkordatsfrage enthält". Gleichzeitig verweist er auf einen Artikel im „Völkischen Beobachter" vom 8. August („Der österreichische Katholik und das Reichskonkordat"), der nach dem an die Presse ergangenen Verbot erschienen sei[59].

Mit dieser Regelung, daß die Sache schweigend abgetan werde, war auch das Auswärtige Amt einverstanden, und es ließ dem Kardinalstaatssekretär nochmals ausdrücklich erklären, daß der Presse deutlichst das Verbot in Erinnerung gebracht worden sei, weiterhin sich in Diskussionen über das Konkordat einzulassen[60]. Über dieses Ergebnis der Bemühungen wurde der

---

[56] Telegramm Klee Nr. 54 vom 7. August. II Vat. 342, LS: E 579953/54.

[57] Telegramm v. Bülows an Vatikanbotschaft vom 8. August. Zu II Vat. 342, LS: E 579959/62.

[58] Telegramm Klees Nr. 56 vom 11. August. II Vat. 349, LS: E 579964/65.

[59] Von Menshausen ist an obigem Telegramm der handschriftliche Vermerk angebracht: „Ich habe RR Stephan gebeten, den ‚Völkischen Beobachter' an das allgemeine Schweigegebot und an unsere gemachte Zusage, in der Presse keine Erörterung mehr über das Konkordat zuzulassen, zu erinnern. 12. 8. Msh."

[60] Telegramm Klees Nr. 34 vom 17. August. Zu II Vat. 349, LS: E 579966/67.

Reichsminister des Innern in Kenntnis gesetzt und gleichzeitig gebeten, auch seinerseits darauf zu achten, daß nicht eine neue Pressepolemik entstünde[61].

Neben diesen Bemühungen um Beilegung der aus Anlaß der WTB-Erklärung entstandenen Krise liefen Verhandlungen über einige letzte Änderungen, die am Konkordatstext noch angebracht erschienen und fast durchweg rein redaktionellen Charakter trugen. Über das Ergebnis der Verhandlungen wegen dieser letzten Textänderungen wurde am 5. September von Botschaftsrat Klee und dem Kardinalstaatssekretär ein Protokoll unterzeichnet[62]. Zugleich war auch Übereinstimmung darüber erzielt worden, daß die Ratifikation noch vor Urlaubsantritt des Kardinalstaatssekretärs erfolgen solle und daß der Austausch der Ratifikationsurkunden in Rom erfolge und nicht, wie ursprünglich seitens der Reichsregierung gewünscht, in Berlin[63].

Am gleichen Tag, da in Rom die Unterzeichnung des Protokolls über die vorgenommenen Textänderungen erfolgte, lebte die überwunden geglaubte Krise neu und verstärkt auf, so daß im letzten Augenblick noch das Inkrafttreten des Reichskonkordats gefährdet wurde. Der Kardinalstaatssekretär beklagte sich bei Klee, der Papst habe in der französischen Zeitung „Temps" gelesen, daß die Essener „Nationalzeitung" entgegen dem Verbot erneut über das Reichskonkordat geschrieben und dabei bezüglich des Artikels 32 von „Auslegungskünsten" des Osservatore Romano gesprochen habe. Diesem Presseorgan komme eine besondere Bedeutung bei, sei es doch ein amtliches Organ des Preußischen Ministerpräsidenten Göring[64].

Es komme weiter hinzu, daß aus Deutschland Nachrichten eingegangen seien, wonach sich bei Ausführung der Artikel 31 und 32 Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten ergeben hätten. „Infolge dieser Lage sei es besser, vorläufig nicht zu ratifizieren."

Auf diese Vorhaltungen erwiderte Klee, seines Wissens seien doch die Verhandlungen zwischen dem Episkopat und Regierungsstellen über den Artikel 31 bisher zufriedenstellend verlaufen[65]. Im übrigen brauchten Meinungsverschiedenheiten nicht die Ratifikation zu gefährden, da ja Artikel 33 für einen solchen Fall Verhandlungen vorsehe. Auf seine Bitte um nähere Mit-

---

[61] Schreiben v. Bülows an Reichsminister Dr. Frick vom 18. August. Zu II Vat. 349, LS: E 579989; vgl. auch Schreiben v. Bülows an Frick vom 10. August. Zu II Vat. 342, LS: E 579959/62.

[62] Schreiben Klees an Ausw. Amt m. Anl. Protokoll. II Vat. 380, LS: E 579989; E 579570. Text m. Vermerk d. Änderungen E 579571/82.

[63] Vgl. dazu die Telegramme Klees vom 7. 8. (Anm. 147), v. Bülows vom 8. 8. (Anm. 148) und Klees vom 17. 8. (Anm. 151).

[64] „Streng vertrauliche Information", Essener Nationalzeitung Nr. 239 vom 31. August, LS: E 579982/84. — In diesem Artikel wird der Wunsch ausgesprochen, die Fuldaer Bischofskonferenz möge „rückhaltlos dem Konkordat zustimmen, und dieses große Gesetzeswerk des Friedens und der Versöhnung nicht durch kleinliche und der Größe dieser historischen Tat unwürdige Forderungen gefährden. Dies würde z. B. der Fall sein, wenn man sich in Fulda auf Auslegungskünste verlegen würde, wie es seinerzeit im ‚Osservatore Romano' in bezug auf einige Punkte des Konkordats geschehen ist. Es steht zu hoffen, daß diese Ansicht des römischen Blattes weder die Ansicht maßgeblicher Kreise der Kurie noch auch des deutschen Episkopats wiedergibt."

[65] Zu den Art. 31 betreffenden Fragen und den hier genannten Verhandlungen sei ge-

teilung, über welche Fragen denn Meinungsverschiedenheiten bestehen sollten, wurde ihm für den nächsten Tag eine entsprechende Aufzeichnung versprochen. In Form einer „Kurzen Notiz über eine Besprechung vom 5. September 1933" wurde diese versprochene Mitteilung Klee übergeben, der sie umgehend an das Auswärtige Amt übersandte. Über die darin enthaltenen Punkte wünsche der Hl. Stuhl noch vor der Ratifikation eine eindeutige Klärung[66].

Zu folgenden Punkten wurden in dieser „Kurzen Notiz" Beanstandungen vorgebracht: Zunächst wurde ganz allgemein festgestellt, „daß nicht nur Meinungsverschiedenheiten oder Unklarheiten über den Sinn von Konkordatsbestimmungen bestehen, die Art. 33 Abs. 2 entsprechend ruhig zukünftigem Meinungsaustausch zur Herbeiführung einer freundschaftlichen Lösung überlassen bleiben könnten, sondern daß wohl die grundsätzlichen Auffassungen in wesentlichen Punkten auseinandergehen, und daß vor allem eine den katholischen Interessen nachteilige und den Intentionen des Heiligen Stuhles widersprechende praktische Handhabung des Konkordats Platz gegriffen hat.

Unter diesen Umständen hält es der Hl. Stuhl für sehr zweckmäßig, wenn nicht für geradezu dringend erforderlich, daß eine Reihe von Konkordatsbestimmungen schon vor der Ratifikation klargestellt und ihre praktische Handhabung gesichert wird."

Zu Art. 14 Abs. 2 Ziff. 1 a—c wird es für notwendig gehalten zu klären, in welchem Verhältnis hier das Reichskonkordat und die Länderkonkordate zueinander stünden; ob unter „geistliches Amt und seelsorgerliche oder Lehrtätigkeit" die gesamte ordentliche und außerordentliche Seelsorge zu verstehen sei oder ob darunter nur die staatlich dotierten Seelsorgestellen zu verstehen seien.

Eine zentrale Stellung nehmen die Forderungen auf Klarstellung bezüglich Art. 31 ein[67].

Anläßlich der Presse-Auseinandersetzungen um den Artikel 32 erscheint es dem Hl. Stuhl dringend erforderlich, „daß vor Ratifikation des Konkordats die Begriffe und Betätigungsbezirke von Parteipolitik, Politik überhaupt und öffentliches Leben gegeneinander abgegrenzt werden". Betreffend des zu diesem Artikel gehörenden Schlußprotokolls müsse sichergestellt werden, daß in der katholischen Presse ungehindert die katholischen Grundsätze verkündet werden können.

---

nereil auf die Arbeit von *Deuerlein* verwiesen, die wohl bald zu erwarten sein dürfte. (S. Anm. 88, S. 300.)

[66] Schreiben Klees an das AA vom 6. September. II Vat. 391, LS: E 580005, Documents, C I, p. 782, Dok.No. 418. Anlage zu diesem Schreiben „Kurze Notiz", LS: E 580006/10. Diese „Kurze Notiz" ist auch enthalten in „Dokumente betreffend die Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Deutschen Reichsregierung über die Ausführung des Reichskonkordats. Teil I (5. September 1933—20. April 1934). Über diese „Dokumente" siehe *Deuerlein*, 347 ff.

[67] Mit Rücksicht auf die zu erwartende Untersuchung *Deuerleins* wird hier von weiteren Ausführungen dazu Abstand genommen.

Zu Artikel 23 sei klarzustellen, daß zum Begriff der Bekenntnisschule auch das Recht der Kirche gehöre, auf die Lehrmittelauswahl und -gestaltung Einfluß zu nehmen.

Noch bevor diese „Kurze Notiz" das Auswärtige Amt erreichte, trug der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz Kardinal Bertram Beschwerden vor über Verstöße gegen den Artikel 31, die er auch in einer förmlichen Eingabe dem Auswärtigen Amte unterbreitete[68].

Über diese Beschwerden des Kardinals sowie die Mitteilung Klees betr. Essener Nationalzeitung besprach sich der Vertreter Menshausens, Herr LegRat Hüffer, mit Ministerialdirektor Buttmann, der auch seinerseits aufs schärfste die Polemik dieser Zeitung mißbilligte. „Er werde sogar veranlassen, daß gegen die Zeitung mit den schärfsten Mitteln vorgegangen würde, und beim Propagandaministerium noch heute das Verbot beantragen."[69]

Der Kardinalstaatssekretär glaubte trotz dieser neuen Erschwerung der Lage doch die Zustimmung des Papstes zu einer sofortigen Ratifikation erhalten zu können, wenn die Reichsregierung eine Erklärung folgenden Wortlauts abgäbe: „Die Reichsregierung erklärt sich bereit, über diese und andere Konkordatsmaterien, die nach Auffassung des Heiligen Stuhles einer umgehenden Klarstellung und Sicherung bedürfen, baldigst in Beratungen einzutreten, um ein dem Wortlaut, wie Geist Konkordats wirklich entsprechendes und ein nutzbringendes Zusammenarbeiten von Kirche und Staat sicherndes Einvernehmen herbeizuführen."[70] Diesen Beratungen sollte nach Ansicht des Hl. Stuhles die „Kurze Notiz" zugrunde gelegt werden. Nach erfolgter Ratifikation, die, sofern die Reichsregierung die vorgeschlagene Erklärung abgebe, bereits am 10. September stattfinden könne, könnte dann ein gemeinsames Communiqué des Inhalts herausgegeben werden, daß die Reichsregierung nach Inkrafttreten des Konkordats mit dem Hl. Stuhl über allfallsige Meinungsverschiedenheiten in freundschaftlichen Gedankenaustausch trete.

Von Buttmann wurden gegen diese vorgeschlagene Erklärung wegen ihrer Einseitigkeit Bedenken vorgebracht[71] und vorgeschlagen zu sagen, die Reichsregierung und der Hl. Stuhl erklärten sich bereit, in Verhandlungen einzutreten. Gleichzeitig wurde Klee ermächtigt, dem Hl. Stuhl das Bedauern des Reichsinnenministers über bestimmte Vorkommnisse zum Ausdruck zu brin-

---

[68] Aufzeichnung Hüffers vom 6. September 1933. Zu II Vat. 379, LS: E 579985/87. — Eingabe Kardinal Bertrams an das Ausw. Amt, Vatikanreferat, vom 7. September 1933. II Vat. 383, LS: E 579991/93. Diese Eingabe wurde an das Reichsinnenministerium weitergeleitet, da das Auswärtige Amt sich für die angeschnittene Frage nicht zuständig hielt. (Handschrift Vermerk Menshausens vom 9. 9., LS: E 579990.)

[69] Die eben genannte Aufzeichnung Hüffers, die dem Minister vorlag, trägt den Vermerk für Hüffer: „Der Herr RM möchte wissen, welche Maßnahmen das Prop. Min. gegen die Nationalzeitung ergriffen hat." — Ein Verbot der Nationalzeitung ist nicht erfolgt, vielmehr wurde, wie in einer Aufzeichnung Klees festgehalten ist (vom 8. 9. eo. A 444, LS: E 581708/09), der Zeitung vom Preuß. Innenministerium eine scharfe Verwarnung erteilt und Entlassung des schuldigen Redakteurs verlangt.

[70] Telegramm Klees an AA vom 7. September. II Vat. 382, LS: E 579998/99.

[71] Aufzeichnung Klees vom 8. September. eo. A 444, LS: E 581708/09.

gen, doch habe er vorläufig noch keine Rechtsbasis zum Eingreifen, diese würde erst durch das Inkrafttreten des Reichskonkordats gegeben.

Über diesen Vorschlag war der Kardinalstaatssekretär sehr besorgt, da er befürchtete, dazu nicht die Zustimmung des Papstes zu erhalten[72]. Die Reichsregierung wurde dringend um unveränderte Annahme der vom Heiligen Stuhl vorgeschlagenen Formulierung der Erklärung gebeten.

Nach wiederholtem telephonischem und telegraphischem Meinungsaustausch zwischen Vatikanbotschaft und Auswärtigem Amt sowie Innenministerium wurde Klee schließlich ermächtigt, die erbetene Erklärung *mündlich* abzugeben. Sollte sie schriftlich verlangt werden, müßte er sie in abgeschwächter Form abgeben[73].

Der Papst verlangte diese Erklärung tatsächlich in schriftlicher Form, erklärte aber die vorgesehene Fassung für unzureichend. Daraufhin arbeiteten Pacelli und Klee gemeinsam eine Formulierung aus, die lautete: „Die Deutsche Reichsregierung erklärt sich bereit, über die in der von Seiner Eminenz dem Herrn Kardinalstaatssekretär übergebenen ‚Kurze Notiz über eine Besprechung vom 5. September 1933' dargelegten, sowie über alle diejenigen Konkordatsmaterien, die einer umgehenden Klarstellung und Sicherung bedürfen, baldigst in Beratungen einzutreten, um ein, dem Wortlaut wie dem Geiste des Konkordats wirklich entsprechendes und ein nutzbringendes Zusammenarbeiten von Kirche und Staat sicherndes Einvernehmen herbeizuführen."[74] Gleichzeitig wurde auch der Text für ein gemeinsames Communiqué ausgearbeitet, den jedoch Klee für ungeeignet hielt[75]. Daraufhin erklärte sich Pacelli bereit, auf das Communiqué zu verzichten, wolle aber im Osservatore Romano einen Artikel veröffentlichen lassen; dafür sei jedoch Voraussetzung, daß die deutsche Presse über diesen Artikel berichte und ihn wiedergebe.

Die Reichsregierung billigte daraufhin den neuen Wortlaut der Erklärung; auch das Communiqué wurde, obwohl Klee es nicht für geeignet hielt, akzeptiert und sollte über Wollfs Telegraphen-Büro verbreitet werden. Falls jedoch der Hl. Stuhl eine Erklärung in seinem Organ, dem Osservatore Romano, vorziehen sollte, könne keine Zusicherung gegeben werden, daß die deutschen Zeitungen diese übernehmen würden[76].

Aus diesem Grund hielt Pacelli es doch für angebrachter, ein Communiqué herauszugeben, statt im Osservatore eine Erklärung zu bringen; das hatte neue Schwierigkeiten zur Folge, da jetzt die Reichsregierung eine gewisse Abschwächung des vorgesehenen Textes wünschte. Doch mit „denkbar größter Hartnäckigkeit" kämpfte der Kardinal um jedes Wort, und nach erneuten Telephongesprächen mit Berlin konnte Klee die Zustimmung Butt-

[72] Aufzeichnung Klees vom 8. September. A 446, LS: E 581710.
[73] Aufzeichnung Klees vom 8. September. A 447, LS: E 581711/12.
[74] Aufzeichnung Klees vom 8. September (o. AZ). LS: E 581713/14, Documents, C I, p. 789, Dok.No. 422.
[75] Telegramm Klees vom 8. September (durchgegeben am 9.). II Vat. 385, LS: E 580000.
[76] Aufzeichnung Klees vom 9. September (o. AZ). LS: E 581715.

manns und des Auswärtigen Amtes zu der Formulierung des Communiqués erhalten. Als Klee dies dem Kardinalstaatssekretär mitteilte, wurde sogleich auch der Zeitpunkt für die Ratifikation vereinbart[77]. Am Samstag, dem 10. September 1933, konnte so doch, wie vorgesehen, der Austausch der Ratifikationsurkunden zu Rom erfolgen; der Akt des Austauschs, der um 17,30 Uhr stattfand, wurde in einem speziellen Protokoll festgehalten[78].

Damit war die wohl schwerste Krise im Verlauf der ganzen Konkordatsverhandlungen glücklich überwunden, und das Vertragswerk konnte doch noch zu einem guten Ende gebracht werden. Seitens des Deutschen Reichs erfolgte die Inkraftsetzung durch Bekanntmachung im Reichsgesetzblatt[79]; gleichzeitig wurde auch das in der Kabinettsitzung vom 14. Juli beschlossene Gesetz, das den Innenminister zum Erlaß der erforderlichen Durchführungsverordnungen ermächtigt, verkündet[80]. Seitens des Hl. Stuhles wurde das ratifizierte Konkordat in den Acta Apostolicae Sedis[81] veröffentlicht, womit auch die letzten Formalitäten erfüllt waren.

Die Tatsache des Vollzugs der Ratifikation hat vor allem in ausländischen Kreisen große Überraschung hervorgerufen. War doch durchgesickert, es seien ernste Meinungsverschiedenheiten aufgetreten, und angesehene ausländische Zeitungen und Nachrichten-Agenturen hatten noch am 10. und 11. September Meldungen verbreitet, die Ratifikation sei bis zur Rückkehr Pacellis aus seinem Urlaub verschoben oder finde vielleicht sogar überhaupt nicht mehr statt[82]. Alle diese Vermutungen und Spekulationen wurden durch die Tatsache widerlegt. Daß aber in all diesen Gerüchten und Kombinationen ein Kern Wahrheit steckte, daß schwerwiegende Meinungsverschiedenheiten bestanden, ist unbestreitbar und wird auch bewiesen durch den weiteren Gang der nun einsetzenden Verhandlungen zwischen dem Kardinalstaatssekretär und Ministerialdirektor Buttmann sowie zwischen den Vertretern des Episkopats und der Reichsregierung[83].

Daß der Hl. Stuhl trotzdem die Ratifikation vollzogen hat, kann nur richtig beurteilt werden unter Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, wie sie sich vor allem durch den sich anbahnenden evangelischen Kirchenkampf entwickelt hatten. Allein vor diesem Hintergrund kann das rechte Verständnis gewonnen werden.

---

[77] Aufzeichnung Klees vom 9. September (o. AZ). LS: E 581716/19.
[78] Anl. zu Bericht Nr. 206 vom 11. September. II Vat. 395[33], LS: E 580017.
[79] RGBl. 1933, II, 679ff.
[80] RGBl. 1933, I, 625.
[81] AAS 25 (1933) 389ff.
[82] So z. B. „Le Temps" vom 11. 9., „Le Concordat entre le Reich et le Saint-Siège. Un retard dans la ratification." (GStA München, M. A. 1957 VII 1/9, Bl. 2562); „La Croix" vom 10./11. 9. (ebd., Bl. 2576). — Vgl. auch Bericht Klees Nr. 212 vom 12. September. Urschrift II Vat. 403, LS: E 580026/28, sowie Bericht des Bayer. Gesandten beim Hl. Stuhl vom 12. September (GStA München, M. A. 1957 VII 1/9, Bl. 2573/75). Vgl. auch „Völkischer Beobachter" (vom 13. 9.), „Enttäuschte Schadenfreude?".
[83] *Deuerlein*, 135—167.

ZEITBERICHT

China — verlöschendes Antlitz — Taktik oder Politik? — Evangelische Stimmen zum Tod Pius' XII. — Die Erde des Menschen — der Große Herder Atlas — Die Kriminalität der Frau — Literarischer Jugendschutz — Geburtenbeschränkung in Japan — 75 Jahre Alliance Française — Krisis des Theaters — Ein Aufsehen erregender Schritt in der Schulfrage

China — verlöschendes Antlitz

Am 29. August 1958 beschloß das Zentralkomitee der kommunistischen Partei Chinas die bisherigen landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften in sogenannte Volkskommunen zusammenzuschließen. (Lesenswerte Belege über das Entstehen dieser Produktionsgenossenschaften finden sich in dem Buch von *Richard L. Walker:* China unter dem Kommunismus, Stuttgart 1956, Vorwerk. Einen Dokumentarbericht über den Kommunismus in China bietet das Buch von *Conrad Brandt, Benjamin Schwartz* und *John K. Fairbank:* Der Kommunismus in China, München 1955, Oldenbourg.) Zwar mußte das Außenministerium der Volksrepublik China am 18. Dezember des gleichen Jahres bekanntgeben, daß man vorläufig darauf verzichten müsse, diese Kommunen auch in den größeren Städten einzuführen, und erst abwarten müsse, ob sie sich auf dem Land bewährten, und ebenso mußte man, gezwungen durch antikommunistische Revolten, in Tibet davon abstehen, sie einzuführen. Zugleich jedoch gab das Ministerium bekannt, daß bisher 740000 landwirtschaftliche Genossenschaften in rund 26000 Kommunen mit mehr als 120 Millionen Haushaltungen zusammengeschlossen seien, d. h. daß 99% aller chinesischen landwirtschaftlichen Haushalte Mitglieder solcher Kommunen geworden sind. Rechnet man für einen Haushalt nur 3 Personen, so sind – bei einer Einwohnerzahl von 620 Millionen – 360 Millionen Menschen von diesen Maßnahmen betroffen.

Was bedeutet das? Eine ungeheuere Mobilisierung, wie sie in der Geschichte noch nie dagewesen ist. Die Bauern verlieren durch diese Maßnahme ihren nominellen Genossenschaftsanteil, sie werden zu Landarbeitern, aber zu militärisch organisierten Landarbeitern. An der Spitze einer solchen Kommune steht ein Kommandeur mit mehreren Stellvertretern und einem Stab von Leuten für sämtliche politischen und wirtschaftlichen Bereiche. Die Bauern werden in Kompanien eingeteilt, die gemeinsam zur Arbeit marschieren, gemeinsam verpflegt und gemeinsam untergebracht werden. Ein Teil von ihnen ist bewaffnet. Sie bilden die Grundeinheiten der Milizorganisation. Die Frauen werden wie die Männer zur Arbeit herangezogen, für die Verpflegung sorgen Feldküchen und Speisehäuser. Die Kinder kommen in Kinderkrippen und Kindergärten.

360 Millionen Menschen ohne Familie, ohne Heim, ohne die Möglichkeit, Mensch sein zu können! Der Mensch wird ausgelöscht, sein Antlitz getilgt. Wenigstens wird der gigantische Versuch dazu unternommen. Wohin dies zielt? Die Diabolik des Systems wird in ihrer Tiefe offenbar im religiösen Bereich, und zwar auch gerade da, wo man auf die blutige Verfolgung zugunsten raffinierterer Methoden verzichtet hat. Im Vorwort des ergreifenden Buches von *Jean Lefeuvre:* Les enfants dans la Ville, Paris 1956, Casterman, wo das Leben der Christen von Shanghai in den ersten Jahren des Kommunismus geschildert wird, heißt es: „Man sagt immer wieder, der Kommunismus wolle im Kampf gegen die Kirche keine Martyrer machen. Es ist unwichtig, ob ihm das in China mehr oder weniger geglückt ist. Eines steht auf jeden Fall fest: bei diesem neuen Typ der Verfolgung handelt es sich

nicht so sehr darum, den Bekenner des Glaubens mit Gewalt zu beseitigen, als vielmehr, dem Glauben überhaupt die Möglichkeit zu nehmen, sich zu bekennen. Das Ziel ist: den Glaubensinhalt selbst fortschreitend verfälschen, besonders durch politische Formulierungen, die praktisch seiner Leugnung gleichkommen; das innere, religiöse Leben des Christen dermaßen auslaugen, daß er, wenn die Stunde gekommen ist, wo er sprechen soll, nichts anderes zu sagen hat, als was er tatsächlich auf die Dauer geworden ist: eine lebendige Absage an den Glauben. Um dieses Ziel zu erreichen, ist gar nichts anderes erfordert als das gewöhnliche Alltagsleben mit seiner totalen Ausrichtung durch das Schlagwort, die Ausstellungen, Gespräche, Rundfragen und Versammlungen. Mitten im Alltag muß der letzte Widerstand aufgebracht werden. Das ist auch nur natürlich. Wo können Menschen dem, was sie tun, mag es noch so heilig oder verwerflich sein, den Stempel ihrer Überzeugung aufdrücken, wenn nicht einfach in der alltäglichen Welt, in der sich ihr Leben abspielt? Das heißt aber: treu zur Kirche stehen oder zu ihrem Verfolger werden, kommt letztlich auf die unterschiedliche Art hinaus, wie einer aus- und eingeht, wie er mitredet oder schweigt, wie er lachend oder zitternd schwach wird oder widersteht, und das in Dingen, bei denen es sich für die einen um Lappalien und für die andern um den Inhalt des ganzen Daseins handelt. Wenn es nicht wenigen Christen bei uns so schwer fiel und manchmal noch fällt, an eine regelrechte Verfolgung drüben überhaupt zu glauben, dann kommt das vielleicht daher, daß man in den betreffenden Berichten den neuen Typ der Verfolgung nicht begriffen hatte. Man erwartete etwas Aufsehen Erregendes. Aber es gehört gerade zu diesem neuen Verfolgungstyp, daß seine Maßnahmen sich in die unscheinbarsten Alltagsvorgänge kleiden."

Es ist letzten Endes nicht entscheidend, wer im Weltbolschewismus die Führung übernimmt, die Sowjetunion oder China. Hier wie dort vergewaltigt eine Ideologie Hunderte Millionen von Menschen, die glücklich sein wollen wie alle andern, die lieben und leben wollen, die Menschen sein wollen, vor allem aber, die für das ewige Leben bestimmt sind, das sie in Glaube und Liebe gewinnen sollen.

Die Kirche bittet uns, im Monat Februar für die verfolgte Kirche Chinas zu beten.

(Lesenswerte Bücher über den Kommunismus in China: *Jean Monsterleet:* Wird der gelbe Mann rot? Freiburg 1956, Herder. *Douglas Hyde:* Wem werden sie glauben? Freiburg 1956, Herder. *Klaus Mehnert:* Asien, Moskau und wir, Stuttgart ^{5}1958, Deutsche Verlags-Anstalt.)

Taktik oder Politik?

Welch verheerende Folgen eine Politik des „Um-jeden-Preis" zeitigt, die sich weniger von den Tatsachen und Wirklichkeiten führen als vielmehr von Wünschen und romantischen Vorstellungen treiben läßt, geht aus dem IV. Band der Studien zur Geschichte Osteuropas hervor, Lenins Rückkehr nach Rußland, den Werner Hahlweg auf Grund der deutschen Akten herausgegeben hat (Brill, Leiden 1957).

Keiner der verantwortlichen Männer, angefangen vom Reichskanzler bis zu den Mittelsmännern, von den Konservativen bis zu den Mehrheitssozialisten, auch die Schweizer nicht ausgenommen, hat sich offenbar je die Frage gestellt, was denn eigentlich nachher kommen könnte. Alle waren von der einen Frage gebannt, wie sie möglichst schnell zum Frieden gelangen könnten; die Deutschen, um sich um so intensiver gegen die Westmächte wenden zu können, die Schweizer, um aus der bedrängten Lage zwischen den kriegführenden Mächten herauszukommen. Das ist zweifellos verständlich, und sicher haben wir von heute aus, nach der 40jährigen Erfahrung mit dem Bolschewismus leichter urteilen. Aber es gibt doch zu denken, daß diese Frage in all den Verhandlungen nie überhaupt nur gestreift wurde. Ge-

schehen konnte dies nur, weil den Deutschen jedes Mittel recht war, um den Krieg mit Rußland zu beenden. Der Mangel eines echten politischen Zieles machte sich hier auf eine verhängnisvolle Weise bemerkbar. Es ist bemerkenswert, daß die Durchfahrt Lenins durch Deutschland letztlich von der Erlaubnis Ludendorffs abhängig gemacht wird, für den die Revolution in Rußland lediglich das Freiwerden einiger deutscher Divisionen bedeutet, die er gegen den Westen einsetzen kann.

Nur einer hat in all den Verhandlungen unveränderlich gewußt, was er wollte: Lenin. Er und seine Reisegenossen haben sich über die Auffassung der deutschen Regierung (die Anwesenheit der „Internationalisten" in Rußland sei günstig für Deutschland) lustig gemacht.

Man könnte es bei der Lektüre des äußerst interessanten Dokumentenbandes bewenden lassen, wenn sich ähnliche Vorgänge nicht wiederholt hätten, in Jalta und in Potsdam und seither auf vielen Konferenzen, auf denen sich die Nachfolger Lenins mit Vertretern westlicher Gesinnung trafen. In allen taktischen und Verfahrensfragen wird der Bolschewismus dem Westen so lange überlegen sein, als dem Westen ein echtes politisches Ziel fehlt. Auch die augenblickliche Krise des kalten Kriegs an der deutschen Front kann nicht durch taktische Maßnahmen gelöst werden, sondern allein durch politische Ideen.

Evangelische Stimmen zum Tod Pius' XII.

Unter den Stimmen zum Tode Pius' XII. sind die der evangelischen Christenheit nicht zu überhören. So heißt es in dem Telegramm, das der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Dibelius, an Kardinal Frings sandte: „Der geheiligten Persönlichkeit dieses Papstes werden auch wir in ehrfurchtsvoller Dankbarkeit gedenken." Landesbischof Lilje von Hannover erklärte: „Mit dem Tode des Papstes hat die römisch-katholische Kirche eine Persönlichkeit verloren, deren Heimgang auch über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus in weiten Teilen der evangelischen Christenheit tiefe Anteilnahme weckt." Kirchenpräsident Niemöller wies auf die Verdienste des Papstes um Deutschland hin, der sich nie habe dazu verführen lassen, in das allgemeine Verdammungsurteil einzustimmen, sondern als einer der Ersten geholfen habe. „Pius XII. hat mit seinem Leben nicht nur seiner Kirche, er hat auch unserem Volke, er hat auch der Menschheit gedient, das soll ihm unvergessen bleiben." Das Deutsche Pfarrerblatt (1. November 1958) schreibt unter der Rubrik „Catholica": „In der Frühe des 9. Oktober ist der 82jährige Papst Pius XII. entschlafen. Wir behalten uns eine eingehendere Würdigung von Person und Werk dieses Mannes vor. Hier sei nur bekundet, daß von ihm eine Leuchtkraft ausging, die weit über den Raum seiner Kirche hinausstrahlte und auch in der von Rom getrennten Christenheit Empfindungen tiefen Respekts, ja warmer Verehrung weckte. Ein ergreifendes Zeugnis seines menschlichen und geistlichen Wesens hat er in seinem Testament hinterlassen, das vom 15. Mai 1956 datiert ist." Es folgt dann das Testament. Die Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung (1. November 1958) schreibt unter dem Titel „Zum Tode Pius' XII." u. a.: „Besonders seine Haltung im Zweiten Weltkrieg verschaffte ihm und seinem Amt allseitige Achtung. Gerade hier ist ihm das deutsche Volk sehr zu Dank verpflichtet. Er, der lange Jahre seines Lebens in Deutschland als Nuntius zugebracht hatte, hat aus seiner freundlichen Verbundenheit gegenüber unserem Volke niemals einen Hehl gemacht und sich nie zu einer summarischen Verurteilung des deutschen Volkes verstehen können. Unvergessen wird auch die karitative Tätigkeit bleiben, die ihm im Zweiten Weltkriege zufiel, sowohl die Bemühungen um das Los der Gefangenen aller Nationalität, Konfession und Rasse, wie auch die Fürsorge für unser leidendes Volk nach 1945. Daß man darum in Berlin einer repräsentativen Straße nach ihm den Namen ‚Pacelli-Allee'

gab, war ein wohlverdienter Dank, der besonders dadurch bedeutungsvoll wird, daß ihm diese Ehrung in dem protestantischen Berlin zuteil wurde." Auch aus der Ökumene ließen sich noch manche bedeutungsvolle Stimmen anführen.

Zwar wurden auch andere Stimmen laut, meist Leserzuschriften, die es dem Rundfunk und der Presse, aber auch den staatlichen Behörden übelnahmen, daß sie dem Tode des Papstes einen zu breiten Raum eingeräumt hatten. Der vom Evangelischen Bund herausgegebene Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts (September-Oktober 1958) möchte sogar fragen, „ob die Beileidsbezeugungen evangelischer Kirchenführer nicht das Maß dessen überschritten haben, was durch die gesamtchristliche Verbundenheit geboten war. Diese Telegramme haben manche Verwirrung gestiftet."

Wir glauben, daß diese Sorge unbegründet ist und sind der Meinung, daß es ein schönes Zeichen für die Verbundenheit in der christlichen Liebe ist, wenn beim Hinscheiden des Papstes so viel anerkennende Worte aus dem evangelischen Lager gekommen sind.

Die Erde des Menschen — der Große Herder Atlas

Wohl zum ersten Mal ist es einem Atlas gelungen, die Einheit von Erde und Mensch sichtbar werden zu lassen, und zwar nicht nur auf den 32 Tafeln „Elemente der Landschaft", sondern eindrucksvoller noch in den physikalischen Karten, die in ihrer plastischen Art ganz neue Bilder der Landschaft vermitteln. Der Mensch ist nicht frei, die Erde zu besiedeln, wie er will. Da gibt es Gebiete, die sich seinem Zugriff einfach verschließen, karstige, sandige, trockene Gegenden. Und man sieht, wie sich der Mensch der Landschaft einschmiegt, etwa wenn man die schöne Karte des Rheinisch-Westfälischen Industriegebiets mit jener der Gebiete östlich der Oder-Neisse-Linie vergleicht. Das sind tatsächlich zwei verschiedene Kulturlandschaften.

Nimmt man eine der systematischen Karten, etwa jene von den Klimazonen der Erde, so erkennt man, daß es keinen Erdteil gibt, der ähnlich günstige Lebensbedingungen aufweist wie Europa. Und gar erst die physikalische Karte zeigt den ganzen Reichtum dieses Kontinents. Mit ihm verglichen sind alle andern Erdteile fast amorph.

Es ist kein Zufall, daß die werdende Weltkultur europäisch ist. Blättert man den Teil „Länderkunde" durch, wo ganz kurz über die einzelnen Erdteile und die verschiedenen Länder (übrigens ausgezeichnete) Angaben gemacht werden, so bleibt einem zwar nicht verborgen, wieviel Eigenes in den verschiedenen Erdteilen und Ländern noch da ist, wieviel uns Fremdes, aber zugleich erkennt man, daß die europäische Technik auch die letzten Winkel der Erde zu erobern beginnt. Ein Hüttenwerk in Neusüdwales sieht nicht anders aus als eines in Lothringen oder im Ruhrgebiet. Es ist keine Anmaßung, wenn wir sagen: Europa ist nach wie vor der Mittelpunkt der Erde, und es sieht nicht so aus, als ob sich das in absehbarer Zeit ändern würde. Hier laufen die Hauptlinien des Weltverkehrs zusammen, hier sind die Gegensätze der Natur und der Menschen zu einem glücklichen Ausgleich gekommen wie sonst nirgends in der Welt. Der neue Herderatlas bestätigt das, ohne es ausdrücklich als Thema zu haben.

Die Kriminalität der Frau

Der Anteil der Frauen an der Kriminalität ist verhältnismäßig niedrig. Bei einer Zahl von 26 Millionen gegenüber 23 Millionen Männern in der Bundesrepublik beträgt er rund 14% der Gesamtkriminalität. Seit 1953 sinkt er ständig. In den beiden Kriegen stieg er bis 35%. Die Beteiligungsziffern der Frauen an den einzelnen Delikten haben sich höchst unterschiedlich entwickelt. Es liegt also ein eigenstän-

diges Problem vor. Die dieser Entwicklung zugrundeliegenden Gesetze sind zum Teil biologischer Art, die sich in der Arbeitswelt stark geltend machen. Im allgemeinen ist die Frau weniger an der Gewaltkriminalität als an der Schwäche- und Nutzkriminalität beteiligt. Ihr Sozialempfinden ist meist auf einen engen Kreis beschränkt und erstreckt sich weniger auf die öffentliche Ordnung. Der weibliche Anteil am Meineid, Vergehen gegen Wirtschafts-, Gewerbe-, Arbeitszeit-, Paß- und Zollgesetze ist verhältnismäßig groß. Bei Meineiden beträgt er 32%, bei Diebstahl 22%, bei Hehlerei 25%. Typische Frauendelikte sind die der sexuellen und erotischen Zone. Ihren höchsten Anteil an der Gesamtkriminalität erreicht die Frau sehr spät, zwischen dem 40. und 50. Lebensjahr. Sehr hoch ist die Beteiligung der Frau bei der latenten Kriminalität, die sich der restlosen Aufklärung entzieht. Während durchschnittlich 40% der verurteilten Männer vorbestraft sind, gibt es bei Frauen nur 24% Vorbestrafte. Dies erweist die Frau mehr als Gelegenheitstäterin bei Kurzschlußhandlungen. Die verwitwete und geschiedene Frau ist besonders anfällig. Nach dem Krieg ist, wie auch in früheren Jahrhunderten, die Beteiligung der Frau an Mord und Totschlag gewachsen. 1926–30 betrug sie 12,5%, heute liegt sie bei 25%. Dasselbe gilt von der Raubkriminalität, früher 2,7%, heute 4%. Frauen treten auch als Bandenführerinnen auf. Sexuelle Beziehungen spielen hier eine Hauptrolle. Bei Diebstählen liegt der Prozentsatz bei 22%. Von 13757 im Jahr 1947 in Bayern verurteilten Dieben waren 4700 Frauen. Jedes fünfte Delikt bei erwachsenen Frauen, jedes dritte bei heranwachsenden, jedes zweite bei jugendlichen Täterinnen ist Diebstahl. Nur ein Viertel dieser Vergehen geschieht aus Not, wie Wissenschaft und Praxis schätzen. Auch das Physiologische spielt dabei eine Rolle: so wollen die Franzosen Beziehungen zwischen Diebstahl von Frauen und weiblichem Lebensrhythmus festgestellt haben. Ebenso ist der beherrschende Einfluß der Schwangerschaft und des Klimakteriums bei der Gerichtsmedizin unbestritten. Die Vorstellung des drohenden Ertapptwerdens bedeutet für die Frau ein Lustgefühl eigener Art. Auch die Langeweile in einem materiell gesicherten Dasein wirkt bei der Frau kriminalitätsfördernd. Das gilt auch für Betrugsdelikte. Typisch weiblich sind die Delikte, die sich gegen die persönliche Ehre des Nächsten richten. Bei Beleidigung ist die Frau mit 28%, bei falscher Anschuldigung mit 33% beteiligt. Meist wirkt hier auch der geschlechtliche Untergrund mit, also nicht nur bei Vergehen, die unmittelbar der Sexualsphäre angehören. Oft ist die Frau die Anstifterin von Komplotten im Betrieb, wie denn überhaupt die Frau an der Arbeitsstätte neuartigen Gefährdungen unterliegt. Dies gilt auch für die eigentlich sexuellen Verbrechen. So steigert sich hier die Abtreibungskriminalität, die zwar meist unbekannt bleibt. Bei den bekannt gewordenen Fällen ist die Frau zu 70% beteiligt. Ähnliches gilt von der Kindestötung, deren Dunkelziffer nicht so hoch ist. Es ist das einzige Delikt, das seinen Schwerpunkt (45%) auf dem flachen Land, nicht in der Großstadt hat. Seit dem Ende des letzten Weltkrieges hat sich die Zahl der alkoholsüchtigen Frauen im Verhältnis zum männlichen Prozentsatz verdoppelt. 10% aller Trinker sind Frauen. Man zählt heute in Deutschland über 100000 Exzeßtrinkerinnen und 60000 Alkoholsüchtige. Es handelt sich meist um Luxustrunksucht, mit der die Frau die innere Leere ihres Daseins überwinden will.

Die Frau ist eine hartnäckige Leugnerin, was die außergewöhnlich hohe Dunkelziffer der weiblichen Kriminalität zum Teil erklärt. Die Überführungsarbeit muß hier viel sorgfältiger und einfühlender sein. Die Lage ist zwar nicht alamierend, weist aber auf die gesteigerte Not hin, die in der menschlichen Kontaktarmut unserer Zeit liegt. Wenn auch die potentielle Milieugefährdung der Frau eine größere ist als die des Mannes, so ist sie anderseits für Erziehung, Beeinflussung und Persönlichkeitsbildung empfänglicher, wenn nur „das Herz zum Herzen spricht". *(Cl. Amelunxen, Die Kriminalität der Frau. Hamburg 1958, Verlag für kriminalistische Fachliteratur.)*

Literarischer Jugendschutz

Im Volkswartbund veröffentlicht *Dr. Schückler* eine Studie *(Probleme des literarischen Jugendschutzes)*, in der er darauf hinweist, daß zwischen dem Schrifttum, das direkt das Laster und das Verbrechen verherrlicht und darum durch das Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften verboten ist, und dem wertvollen Jugendbuch noch ein Zwischenfeld besteht, in dem ein untergeistiges Schrifttum sein Wesen treibt, das auf die Dauer noch gefährlicher ist, weil es sich an die Triebe und Instinkte (Sensation und Aufreizung) und an das Verlangen nach geistigem Müßiggang (seichte Unterhaltung) wendet. Was sich auf der „untersten Grenze des gerade noch Erlaubten" bewegt, schafft auf die Dauer eine innere Leere, Oberflächlichkeit und Widerstandslosigkeit, in der dann der „Schmutz und Schund" erst eigentlich wirksam werden kann. Solche Bücher sind einmal das massenfabrizierte Abenteuerbuch, das von Sensation zu Sensation geht und einen Zustand der Erregung schafft, der nach immer größeren Reizen verlangt. Allerdings darf diesem Abenteuerbuch nicht das Buch „mit erhobenem Zeigefinger" entgegengesetzt werden. Nur das Buch, das ganze und wahre Menschen zeigt, ist wertvoll. Eine zweite Gruppe untergeistiger Literatur sucht „Courths-Mahler" der Jugend anzubieten. Rosarote, sentimentale, alle Schwierigkeiten des Lebens verniedlichende Bücher wirken verheerend, vor allem, wenn auch die Religion in diesen Bereich gezogen wird. Es sind Bücher der Lebenslüge. Schließlich gehören in dieses Zwischenfeld jene Schriften, die hauptsächlich durch das Bild wirken, die „optischen Lärm" machen. Sie erschlagen die kostbare eigene Vorstellungskraft im Kind und töten die sich in der Seele langsam formenden eigenen Anschauungen. Dieser Sintflut der Bilder gilt es entgegenzutreten. Gesetzliche Vorschriften wird es für diesen Bezirk der Literatur nicht geben können. Hier muß der erzieherische Jugendschutz eingreifen, den die Eltern und alle, die mit dem Kind und dem Jugendlichen verantwortlich zusammenkommen, leisten müssen. Durch vorbeugende Maßnahmen (indem man verhindert, daß solches untergeistige Schrifttum in die Hand des Jugendlichen kommt, daß Illustrierte und Fernsehen nicht ohne Maß sich auswirken können), und vor allem durch eine verständige und verstehende Hinführung zum wirklich wertvollen Buch kann das geschehen. Den Staat und die Öffentlichkeit hier anzurufen, würde erfolglos bleiben. Es ist die Verantwortung des einzelnen für den einzelnen.

Geburtenbeschränkung in Japan

Japan hat eine Ausdehnung von 369766 qkm, auf denen 1958 nicht weniger als 92 Millionen Menschen wohnten, was auf den qkm 248 Einwohner ausmacht. Diese Zahl gibt jedoch insofern ein falsches Bild, als von der Gesamtfläche nur 62000 qkm Kulturland und für landwirtschaftliche Zwecke nutzbar sind. Auf diese Fläche bezogen kommen nicht weniger als 1458 Menschen auf einen qkm. Japan ist damit das dichtest besiedelte Land der Welt. Seiner Fläche nach steht es an 34. Stelle.

Vor dem Krieg besaß Japan Formosa, Korea und die Mandschurei. Aber all diese Gebiete, in die es seine überschüssige Bevölkerung leiten konnte, verlor es durch den Krieg, nicht weniger als 44% seines Gesamtbereichs. Überdies mußte es über 6 Millionen aus diesen Gebieten vertriebene Japaner aufnehmen. Dazu kam, daß mit der Heimkehr der Soldaten die Geburtenzahl auf eine Höhe anstieg, die sie nur in den 20er Jahren erreicht hatte, auf 34,3.

Da erließ der japanische Reichstag am 13. Juli 1948 ein Gesetz, das die Schwangerschaftsunterbrechung nicht nur in medizinischen Fällen erlaubte, sondern auch in andern, ja diesen Eingriff sogar empfahl. Man hat außerdem alles getan, um die Möglichkeit des Eingriffes zu erleichtern. Er kostet z. B. nicht mehr als 40 Mark, ja über die Krankenkassen kommt er sogar nur auf 8 Mark zu stehen.

So gewann die Schwangerschaftsunterbrechung eine rapide Verbreitung. Von 250000 zu Anfang 1949 hatte sie 1954 schon 1,7 Millionen erreicht, und man geht nicht fehl, wenn man die Zahl der wirklichen, nicht immer gemeldeten Fälle doppelt so hoch aussetzt, wie eine Untersuchung der beiden Ärzte Minoru Muramatsu und Hiroshi Ogino nachweist. Hand in Hand mit der Schwangerschaftsunterbrechung geht die Empfängnisverhütung, von der immer mehr Japaner Gebrauch machen.

Freilich darf man nicht glauben, Geburtenbeschränkung, und was dergleichen mehr ist, seien erst dem heutigen Japan bekannt. Schon früh, soweit wir wissen, bereits im Jahre 700 n. Chr. wandte man Mittel an, um unerwünschte Nachkommenschaft zu verhindern. Auch im 17. Jahrhundert griff man danach, im 18. Jahrhundert erreichten die Methoden der Schwangerschaftsunterbrechung geradezu bedrohliche Ausmaße, denen erst die Erschließung Japans und seine Industrialisierung Grenzen zu setzen vermochten. Aber auch da gelang es wohl nie ganz, diese Methoden zu unterbinden. Lediglich die Jahre des hochgehenden Nationalismus mit ihrem Rassenwahn vermochten einige Besserung zu erreichen. 1940 wurde ein Gesetz erlassen, das die Schwangerschaftsunterbrechung und den Kindermord unter Strafe stellte.

Daß die Geburtenbeschränkung in Japan solche Ausmaße annehmen konnte, hängt wohl stark mit den religiösen Anschauungen des Volkes zusammen. Der Schintoismus betrachtet das Kind im Mutterleib überhaupt nicht als Menschen. Der Buddhismus lehnt zwar die Abtreibung im allgemeinen ab, doch läßt er sie unter bestimmten Umständen zu. Der Konfuzianismus kann sie ganz gut mit seinem System vereinen. Ein weiterer wichtiger Punkt ist, daß die sittlichen Normen, nach denen der Japaner sein Leben einrichtet, weit mehr durch die Rücksicht auf die Gemeinschaft bestimmt sind, als dies im Westen der Fall ist. So wird als „sittlich" bezeichnet, was die Ordnung des einzelnen zur Gemeinschaft nicht stört. Meist sind das von außen gesetzte Gebote und Verbote. Mit der Rücksicht auf die Gemeinschaft wird auch das Gesetz von 1948 begründet. Zweifellos muß für das übervölkerte Land ein Ausweg gefunden werden, indem man den Japanern die Möglichkeit der Auswanderung gibt. Aber auch das allein genügt nicht. Es müßte eine innere Wandlung einsetzen. *(Social Compass, III, 4.)*

75 Jahre Alliance Française

Der Deutsche wundert sich immer wieder, welches internationale Echo französische Literatur und Kunst, französische Gedanken und Gestalten in der Welt finden. Mag das Englische dem Französischen in neuerer Zeit auf manchen Gebieten auch den Rang abgelaufen haben, die Sprache unserer westlichen Nachbarn besitzt dennoch weiterhin eine ganz erstaunliche Verbreitung. Die Gründe für diese Tatsache sind vielfältig und vielschichtig: sie reichen von der relativen Leichtigkeit und der Klarheit der Sprache über historisch-politische Entwicklungen bis zu der außergewöhnlich starken menschlichen Ausstrahlung, die französischem Wesen offenbar eigen ist. Wir denken aber viel zu wenig daran, daß diese Wirkung gleichzeitig auch das Ergebnis einer zielstrebigen und zähen Arbeit darstellt. Diese konzentriert sich in einer Organisation, die im Jahre 1883 gegründet und unter dem Namen „Alliance Française" aus der Taufe gehoben wurde. Sie ist also heute 75 Jahre alt, und Jacqueline Piatier kann in *Le Monde* feststellen, daß die Organisation keinerlei Alterserscheinungen aufzuweisen hat, sie sei im Gegenteil voller Vitalität und Unternehmungslust.

Der Gedanke der Gründer, unter denen sich Namen wie Paul Cambon, Ferdinand de Lesseps und Kardinal de Lavigerie befinden, war, die Freunde Frankreichs im Ausland zusammenzufassen und ihre Verbindung mit den Franzosen

enger zu gestalten. Ursprünglich mehr eine auf die geistige Elite gerichtete Vereinigung von hohem kulturellen, vor allem literarischen Anspruch, hat sie sich im Lauf der Jahre immer mehr zu einer großen, weltumspannenden französischen Sprachschule entwickelt. Heute liegt ihr daran, die Kenntnis der Gegenwarts- und Alltagssprache zu vermitteln. Stärker als die Literatur werden französisches Leben, französische Kultur und Zivilisation in den Mittelpunkt gestellt. Das Ziel freilich ist dasselbe geblieben: „die Ausstrahlung Frankreichs zu fördern – d'étendre le rayonnement de la France."

Das erste große Zentrum dieser Tätigkeit befindet sich natürlich in Paris. Es ist die 1921 am Boulevard Raspail gegründete „Ecole Pratique", die heute jährlich von 5000 Teilnehmern an Sprachkursen besucht wird. Sie rekrutieren sich zum großen Teil aus Studenten und gehören 70 verschiedenen Völkern an. In der Gaststätte werden täglich über 1000 Mahlzeiten ausgegeben. Die 125 zur Verfügung stehenden Zimmer reichen in keiner Weise aus; man bräuchte 700. Ein phonetisches Institut und der Film werden in den Dienst der Aufgabe gestellt. Die Alliance hat ein eigenes Lehrbuch herausgegeben (das von Mauger), das auch in den ausländischen Häusern der Alliance zugrunde gelegt wird und auch in den Schulen des Auslands Eingang fand.

Das Schicksal der Auslandsstellen der Alliance ist den Schwankungen der Weltlage unterworfen. Die Entwicklung nach dem zweiten Weltkrieg hat ihr weite Gebiete verschlossen: ganz Osteuropa mit der einzigen Ausnahme von Budapest, die UdSSR und China. Dafür ergeben sich neue Möglichkeiten im Fernen Osten. Heute besitzt die Alliance Française immerhin 834 Auslandsstellen; 350000 Mitglieder sind ihr angeschlossen. Sie hat ihren Lehrstab verjüngt und den Lehrbetrieb modernisiert. Neben dem französischen Buch stellt der französische Film einen wichtigen Anziehungspunkt dar. An Büchern gehen jährlich viele tausend Bände an die französischen Institute (im Jahre 1958 waren es 42000). Von der internationalen Ausstrahlung der Alliance geben vielleicht einige konkrete Beispiele die beste Vorstellung. Die verschiedenen Institute melden folgende Teilnehmerzahlen an den französischen Sprachkursen: Kalkutta 500, Mallorca 600, Johannesburg 400, Manila 130, Buenos Aires 5300, in Rio, Mexico, São Paulo ebenfalls 3500. Die Aufwendungen sollen zu ihrem größten Teil aus den Gebühren der 80000 Kursteilnehmer gedeckt werden. Man darf aber wohl annehmen, daß auch der Staat ein Unternehmen weitherzig unterstützt, das für die französische Weltgeltung von größter Bedeutung ist. *(Vgl. Le Monde. Wochenausgabe 528.)*

Krisis des Theaters

Die Sorge um den Bestand und die innere Substanz unseres Theaters wird schon seit Jahren und Jahrzehnten besprochen. Der Frage geht *Oskar Gens* in seiner Broschüre *„Auf Gedeih und Verderb"* (Hamburg 1958) nach. Er kennt aus eigener Anschauung das amerikanische und deutsche Theaterleben. Der Vergleich legt ihm nahe, die wesentliche Ursache der Lage darin zu suchen, daß die deutschen Theater fast ausschließlich von der öffentlichen Hand, d. h. aus Steuergeldern erhalten werden, während sie in USA wesentlich Privattheater sind. Dies bewirkt einerseits ein zuweilen recht künstliches Kulturgebaren, ohne Wagemut, aus der Sicherheit der Stellung heraus, ohne die unmittelbare Verbindung mit den Autoren und mit dem Volk. Daher kommt es, daß kaum moderne deutsche Autoren gespielt werden und der Großteil der Spielpläne von klassischen oder klassisch gewordenen und von Stücken ausländischer Verfasser, die Erfolg hatten, bestritten wird. Dagegen ist das private Theater der USA wesentlich frischer, abwechslungsreicher, wagemutiger, volksnäher. Die vielen Theater von New York Broadway, von denen aber keines eine Drehbühne hat, werden für die Erstaufführungen, deren Zahl sich

jährlich auf mehrere Hunderte beläuft, von Managern gemietet, die ihre Schauspieler zusammenstellen. Wenn ein Stück hier Erfolg hat (nur 10% der neuen Stücke setzen sich durch), spielt die Schauspielertruppe das Stück im ganzen Land. Der Autor wird in einem viel höheren Maß auch am Gewinn beteiligt. Der Amerikaner macht kein Hehl daraus, daß das Theater auch ein Geschäft ist. Er weiß allerdings auch, daß nur das Gute und geschickt Dargebotene Erfolg hat. Für das letztere sorgen die Universitätskurse, die überall für Verfasser, Intendanten, Regisseure, Schauspieler gehalten werden. Wenn auch ein großer Wechsel der Stückeschreiber und Aufführer festzustellen ist, also ein unerbittlicher Kampf ausgefochten wird, so verhilft das doch dem Theater zu seiner Blüte. Rundfunk, Fernsehen und Film vermehren die Möglichkeiten der Verbreitung und des Erfolges. So ist ein wirkliches Leben festzustellen.

Gens meint, daß die deutsche Theaternot hauptsächlich durch die Verbürokratisierung entstanden ist. Allerdings sieht er auch in der USA das immer stärker werdende Verlangen nach staatlicher Subvention, da die Ausstattung immer üppiger, die Aufführungskosten immer größer, die Mäzene immer seltener werden. Die Gedanken des Verfassers decken gewiß einen Teil der Schwierigkeiten auf. Doch dürften andere Gründe noch tiefer und wichtiger sein. Die allgemeine Einebnung der Werte, die Richtungslosigkeit der Anschauungen verlagern den Blick auf das Realistische und die Wirklichkeitstreue. Hier sind die amerikanischen Schriftsteller mit der Urkraft ihrer illusionslosen Schau den meisten deutschen Stückeschreibern überlegen, bei denen die Blässe der Gedanken oder der hysterische Ausdruck die Wirklichkeit des Lebens schwächen. Anderseits nimmt die Pluralität der Anschauungen und die Indifferenz für die Werte und ihre Hierarchie den Bühnenleitern und den Schauspielern viel von der Sicherheit bei der Gestaltung der klassischen Stücke, da man mit Recht eine naturalistische Wiedergabe des Historischen für nicht mehr tragbar hält. Wo nur Menschen miteinander ringen, wie sie sich zufällig zusammenfinden, wo der einzelne Fall nicht mehr der Inbegriff aller Fälle ist, weil unbedingte Werte gegeneinanderstehen, verliert sich die dramatische Kraft und damit auch die schauspielerische Wirkung.

Ein Aufsehen erregender Schritt in der Schulfrage

ist in Belgien unternommen worden. Dort wurde am 6. November 1958 vor dem Unterrichtsminister Van Hemelryck ein Schulabkommen (pacte scolaire, schoolakkoord) unterzeichnet, das von der „Nationalen Schulkommission" vorbereitet worden war und es verdient, weit über Belgien hinaus Beachtung zu finden. Das Schulabkommen stellt eine Vereinbarung zwischen den drei großen politischen Parteien dar: den Christlich-Sozialen, den Belgischen Sozialisten und den Liberalen. Es will dem Wohl des Landes, der Förderung von Wissen und Bildung und dem Frieden auf dem Gebiet der Schule dienen.

Eingangs wird eine großzügige und kühne Förderung des Bildungswesens eines der Hauptanliegen eines modernen demokratischen Staates genannt. Einer solchen Schulpolitik seien folgende Aufgaben gestellt: die Einführung einer längeren Dauer der Schulpflicht, eine wirksame Unterstützung sämtlicher anerkannter Schulen, Schulgeldfreiheit und eine freigebige Bereitstellung der für all diese Aufgaben benötigten finanziellen Mittel. Diesen Ausgaben ist im Rahmen der Gesamtpolitik eine Priorität einzuräumen. Der Aufstieg der Begabten ist zu fördern; gleichzeitig ist dafür Sorge zu tragen, daß die Demokratisierung der Schule keine Niveausenkung zur Folge hat. Bevor im Unterrichtswesen grundlegende Änderungen vorgenommen werden, sollen Vertreter der staatlichen, der kommunalen und freien (Privat-) Schulen miteinander Fühlung nehmen. Die Maßstäbe für das Prüfungswesen wie überhaupt die Grundzüge der Schulbildung werden bei den ge-

nannten Schularten einander angeglichen; doch sollen im übrigen die verschiedenen Schulsysteme, ja jede einzelne Anstalt bis in die Stundenplangestaltung hinein über eine ziemlich große Freiheit verfügen. Politische Propaganda ist untersagt.

In allen öffentlichen Volks- und Höheren Schulen werden 2 Wochenstunden für Religion (katholisch, evangelisch, israelitisch) oder wahlweise 2 Wochenstunden für (nichtkonfessionelle) Moral angesetzt. Die Eltern entscheiden, an welchen dieser Stunden ihre Kinder teilnehmen. Die Eltern haben das Recht, für ihre Kinder eine Schulart ihrer Weltanschauung zu verlangen. Eine vereinbarte Anzahl von Petitionen vorausgesetzt, ist es Sache des Staates, für die Errichtung entsprechender Schulen Sorge zu tragen, sei es, daß er sie selbst errichtet, sei es, daß er die Einrichtung freier Schulen unterstützt. Der staatliche Schulbau soll vorangetrieben werden. Außer der jährlich vorgesehenen Summe sollen zur Verfügung stehen: für die Errichtung von 20 staatlichen Höheren Schulen 600 Millionen Francs, für den Bau von 16 staatlichen Internaten 400 Millionen und weitere 100 Millionen für die Schaffung von Vorschulen und Volksschulen.

Für das freie (private) Schulwesen sieht das Abkommen folgende Regelung vor: der Staat trägt zur Errichtung von Schulgebäuden der freien Schule nichts bei. Wohl aber erhalten die freien Schulen für die Einrichtung die gleichen Zuschüsse wie die Provinzial- und Kommunalschulen, nämlich in Höhe von 60%. Ebenso wird den an ihnen beschäftigten Erziehern (surveillants) ein ähnliches Gehalt wie den Erziehern an öffentlichen Schulen gezahlt. Endlich werden die freien Schulen den Provinzial- und Kommunalschulen auch darin gleichgestellt, daß der Staat für die laufenden Betriebskosten (Heizung, Licht, Reinigung, Mobiliar, Bücherei, Labors usw.) pro Schüler einen feststehenden Zuschuß zahlt, der z. B. für die Volksschule zur Zeit 1000 und für die Höhere Schule 3250 Francs beträgt. Das Lehrpersonal aus dem Ordens- und Weltklerus wird besoldet. Die Bezüge entsprechen 60% des Einkommens einer Laien-Lehrkraft. Dies gilt für die Tätigkeit in Kindergärten und Volksschulen. Bei den andern Schularten sind sie gleich dem niedersten Gehaltssatz plus 15% bei 15 Dienstjahren. Die Pensionsberechtigung wird auf alle Mitglieder des Schulpersonals aller Schularten, also auch der freien Schulen, ausgedehnt, denen ein Gehalt bzw. eine Unterstützung bewilligt worden war. Alle leisten den gleichen Eid wie das Personal der staatlichen Schulen. Die Parteien erklären, daß sie sich an diese Abmachungen gebunden halten. Sollte sich die Lage im Lauf der nächsten 12 Jahre wesentlich ändern, dann würde die Kommission zu neuen Beratungen zusammentreten.

UMSCHAU

Das Testament Reinhold Schneiders

Seinen Namen nennen heißt schon sich an die Ströme des Lichtes und der Kraft erinnern, die von ihm in den dunkelsten Jahren der jüngsten Vergangenheit ausgingen. Vorher zwar schon von vielen gekannt und unter die ersten Schriftsteller Deutschlands eingereiht, wurde er nun allgemein bekannt, in der Heimat und an den großen Fronten des Krieges. Es war vor allem die Jugend, der man die Ablehnung allen Heroenkultes nachsagte, die aus seinen Gedichten und Schriften Mut und Vertrauen schöpfte. Wenn man nach den Ursachen dieser Verehrung fragt, wird man sie wohl darin sehen dürfen: Er war ein Mann, der die Tiefen des Unheils, der Verwirrungen und Irrungen in seinen Gestalten (und in sich) durchlitten hatte, und der doch an das Licht glaubte und

der den strahlenden Glanz der Ideen und Ideale der Menschheit in sein Wort zu bannen wußte. Er verharmloste nicht, aber er ertrank auch nicht in der dunklen Flut der Zweifel und der Verzweiflung.

Um so schmerzlicher war es für seine Freunde, wenn sie ihn in den letzten Jahren als Verteidiger eines absoluten Pazifismus sahen, und bestürzt lesen sie von seiner Not, daß die Haltung der Kirche ihm unbegreiflich war. Sein plötzlicher Tod am Ostersonntag 1958 nach dem Zusammenbruch auf der Straße am Karsamstag war nicht der Augenblick, an diese Dinge zu denken. Aber wir würden ihm selbst und seiner Art der geistigen Unerbittlichkeit Unrecht tun, wenn wir nicht versuchten, diese tragische Verdunkelung seiner Aussagen zu erklären. Wenn das auch heißt seine Grenze sehen, so ist das doch kein geistiger Hochmut. Vielmehr beugen wir uns in der demütigen und demütigenden Erkenntnis, daß selbst ein so edler und reiner Mensch den Zoll alles Menschseins zahlte. Diese seine Begrenzung hängt wohl mit diesem seinem Wesen zusammen:

Reinhold Schneider war Geschichtschreiber, Dichter und Deuter von hohem Rang. Nur wenigen war es wie ihm gegeben, mit einer geradezu tödlichen Sicherheit den Angelpunkt eines Menschen oder einer Zeit zu sehen, die sich in ihren führenden Gestalten verkörpert. Wir müssen aber dabei bemerken, daß er sie immer ein wenig aus ihrer Zeitlichkeit heraushob, sie irgendwie verklärte. Das deutlichste Beispiel ist wohl sein Buch über Las Casas; aber alle seine geschichtlichen Werke leiden daran, daß er sie ein wenig aus ihrer Zeit „befreite". Indem er seine Gestalten nun zugleich in die Gegenwart rückte, gewannen sie an Zeitnähe, wurden sie unmittelbar Vorbild für die Forderungen, die uns gestellt sind, verkörperten sie die absolute Idee; aber, ohne es zu wollen, stellte er sie ein wenig in das Gehäuse der eigenen Zeitlichkeit. Der ihm befreundete Jochen Klepper, dessen Werk ungleich mehr an diesem Mangel leidet, sah hier scharf. Da er von seiner Arbeit spricht und von seinen Stoffen, die gewisse notwendige Forderungen an die Kunst zu stellen scheinen, schreibt er: „... die Notwendigkeiten scheinen mir alle im Ethischen zu liegen, und über ihnen kommt das aller Kunst notwendige Moment des Spiels verdammt kurz. Bei Schneider ist der Bruch mit dem Spiel vollzogen; er schreibt nun in einem Bezirk, der nicht mehr Kunst ist." Und „Bei der Lektüre von Schneiders neuen kleinen Novellen wurde mir klar: er in diesen Novellen und ich in meiner Schrift vom christlichen Roman haben einen Schritt getan, der an die Grenze der christlichen Kunst führt, und die wir ungestraft nicht überschreiten dürfen. Wir haben von der Kunst etwas preisgegeben, was der Glaube gar nicht von uns fordert, vielmehr weist er uns darauf zurück; aber aus uns selbst können wir dieses blühende, freie, schöpferische Künstlerische gar nicht wiedererlangen. Beide nehmen wir eine eigentümliche Zwitterstellung ein; beide sind wir in der Gefahr des Verlöschens, nur daß hinter Schneider schon ein großes Werk steht. Seine äußeren Schicksale sind sehr viel leichter als meine; von den inneren meine ich, daß sie genauso schwer sind; die, die das eigenste Ich angehen. Jener Schleier, der über sein ganzes Wesen gebreitet ist, verrät mir viel."[1] In der Tat hat R. Schneider die Mahnung Goethes vergessen, daß die Muse zu begleiten, doch zu leiten nicht versteht.

Je mehr nach dem großen Zusammenbruch neue dunkle Wolken heranzogen, je mehr die Menschheit neuen Zerstörungen zutrieb, desto mehr verfing sich sein Blick. Er stellte der Not

[1] *J. Klepper*, Unter dem Schatten deiner Flügel. Stuttgart 1956, 11. 1. 1935 S. 230f. und 14. 5. 1942 S. 1062f. Das Kriegstagebuch (1. 1.—8. 10. 1941; Überwindung, Tagebücher und Aufzeichnungen aus dem Kriege, hrsg. von Hildegard Klepper [292 Seiten] Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt DM 13,60) bezeugt ebenfalls den Einfluß von R. Schneider, bietet aber außer den Kriegserlebnissen keine Einsichten, die über die früheren Tagebücher hinausgingen.

die Absolutheit der Ordnung entgegen und fand keinen anderen Ausweg, als die Gegenwart zu sehen als den „Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar (als) ein Abbild von ihr: der Ort vor dem Unüberwindlichen in der unüberwindlichen Nacht. Ist diese Erfahrung aus der Verzweiflung an Kosmos und Geschichte, die Verzweiflung vor dem Kreuz, das Christentum heute?“ (Winter in Wien 261). Von seiner langjährigen Krankheit mehr und mehr erschöpft, vermochte er keinen Weg mehr durch die Verwirrungen unserer Zeit zu sehen. Nur die Radikalität einer „geschichtlichen Existenz, die bisher noch nicht gelebt worden ist“ (Winter in Wien 250), schien ihm möglich. Der Ernst dieser Aussagen beweist den hohen Rang Schneiders. Daß wir seine Anschauungen nicht ganz teilen können, mindert nicht unsere Verehrung, drängt vielmehr dazu, Einsicht in die schmerzvollen geistigen Überlegungen zu nehmen, die er in seinen letzten Lebensjahren anstellte und die er in den letzten Büchern veröffentlichte. Sie sind sein Testament[2].

Die erste Schrift „Der Friede der Welt“ beschäftigt sich ausdrücklich mit der Frage, die seine letzten Lebensjahre verdüsterte. Es ist die Frage, „ob wir dem uns überantworteten Erbe im Fall seiner äußersten Gefährdung das Opfer der empirischen Welt zu bringen bereit wären, oder ob unser Glaube an die Gemäßheit und geistige und sittliche Macht freiheitlicher Überlieferung so stark ist, daß wir sie aus deren Wesen heraus und aus unserer Existenz, aber nicht mit Vernichtungspotenzen von letzter Tragweite, zu verteidigen suchen“ (8). Das Buch sammelt eine überwältigende Vielfalt der Zeugnisse der Friedenssehnsucht und Friedenspläne seit dem dreißigjährigen Krieg. Spürbar ringt Schneider mit der Frage, die immer furchtbarer wird, je mehr sich einerseits die Menschheit als eine Einheit begreift, und sich anderseits doch die Machtblöcke finsterer gegeneinander auftürmen. Es ist, als ob die Schrift an die Herzen derer poche, deren Verstand und Wille zu raschen Entscheidungen drängen, und sie beschwöre, doch noch einmal zu prüfen. Ihm selbst bleibt nur das Gebet, nicht wie Moses, der mit erhobenen und gestützten Armen um den Sieg flehte, sondern um den Frieden (144).

Auch in den beiden anderen Schriften bedrängt die Friedensfrage immer wieder den Verfasser. Sie gehören enger zusammen aus formalen Gründen: Beide sind keine Erzählungen und Abhandlungen – nur ein Teilstück des „Balkon“ berichtet von dem Zusammentreffen Bismarcks und Lassalles und erörtert einigermaßen grundsätzlich die Tragödie des Sozialismus –, sondern Aufzeichnungen, Einfälle, Überlegungen, wie sie fast zufällige Eindrücke anregen. Gewiß spielt wohl auch die körperliche Gebrechlichkeit des Verfassers eine Rolle, der der Anstrengung einer durchgehenden Untersuchung und Gedankenfolge immer weniger gewachsen war. Aber es ist zugleich die geistige Altersreife, die ihn die Begegnung mit Menschen und Dingen nicht mehr suchen, auswählen und einem einheitlichen Ziel unterordnen, sondern die sich willig berühren läßt und das Empfangene in den Reichtum seines Geistes und Herzens einbettet.

Im „Balkon“, den Schneider schrieb, als er im Winter 1957 bei einem Kuraufenthalt in Baden-Baden Zeuge war, wie sein Vaterhaus, das Hotel Messmer,

[2] Der Tod Reinhold Schneiders hat alle, welcher Anschauungen sie auch waren, tief ergriffen. Es gibt kaum eine Zeitung oder Zeitschrift, die ihn nicht ehrenvoll würdigte und sein geistiges Bild, wie es aus seinen Werken zu erkennen ist, zeichnete. Siehe besonders *W. Grenzmann*, Reinhold Schneider, Wirkendes Wort 8 (1958) 281—291; *Theoderich Kampmann*, Dichtung als Zeugnis, Warendorf 1958, Schnell. S. 259—285, DM 10,80. Der Band ist eine Sammlung der literarischen Aufsätze des Verfassers. — 1. *Reinhold Schneider*, Der Friede der Welt (117 S.) Wiesbaden 1956, Insel. 2. — Der Balkon. Aufzeichnungen eines Müßiggängers in Baden-Baden mit 15 Abbildungen (184 S.) Wiesbaden 1957, Insel. DM 12,80. 3. — Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58 (304 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 16,50.

abgerissen wurde, geben die Geschichte der Stadt, des Hauses, seiner Jugend noch einen gewissen Leitfaden. Viele Jahre war Kaiser Wilhelm I. Gast seiner Eltern und pflegte vom Balkon aus das Volk zu begrüßen. Mit ihm kamen zahlreiche Berühmtheiten ins Haus. Der vergangene Glanz vertieft das Wissen um die Vergänglichkeit alles Irdischen und bietet immer wieder Anlaß, schmerzvoll fühlen zu lassen, wie die Menschen der Gegenwart, blind, selbst an der Zerstörung der Welt arbeiten. Das Getriebe geschäftstüchtiger Zeitgenossen vermehrt Schneiders innere Einsamkeit. Wie verblassen die Haupt- und Staatsaktionen, mischen sich mit der Erinnerung an Einzelschicksale kleiner Leute, tragischen Untergängen und Unzulänglichkeiten, bildet sich ein Labyrinth von Erlebnissen und Erkenntnissen aus der Zeit eines langen und aufmerksam gelebten Lebens, das tiefe unlösbare Fragen und Geheimnisse enthält! Das Räderwerk der Zeit verschlingt alles; die großen Pessimisten, wie Lorca, Unamuno und Schopenhauer scheinen ihm noch am ehesten Zeugnis von der Wahrheit abzulegen, bis zur Erkenntnis, daß Dasein allein schon Schuld ist (92).

Das Wiener Buch vertieft diesen Eindruck. Es ging ihm hier „nicht um einen Austausch mit dem unauslotbaren Phänomen Wien, sondern um ein Hören, Empfangen, um die lernende Existenz in dieser Stadt, die Stern und Verlokkung für mich war in den frühesten Jahren und die zum erstenmal zu betreten ich erst diesen Sommer (1957) den Mut fand" (8). Er erkannte, daß Wien seine eigentliche Heimat sei und daß alle seine Wege engere oder weitere Kreise um diese Stadt waren (232). Zwar ist er nur mehr fähig, die Reflexe der gegenwärtigen Welt auf Notizzetteln aufzufangen (231) und über die Zeit vor sich hinzureden (179); aber mit Hilfe des geschichtlichen Klimas verdeutlicht sich ihm die Welt in der gegenwärtigen Phase (223), und er verschafft sich ein wenig Klarheit über die Situation des Lebens im All (224). Indem er aus seiner Lektüre festhält, wie in der Tier- und Pflanzenwelt der Tod des einen das Leben des andern ist, manchmal in erschreckend grausamen Formen, indem er feststellt, daß zwar die Gletscher beharrlich zurückweichen, aber das Eis in den Völkern, in uns vorrückt (67), sieht er die Gefahr, daß wir mehr und mehr von Abstraktionen beherrscht werden, den Hülsen und Häuten der Werte, die einst das Gleichgewicht bestimmt haben – Menschheit, Demokratie, Europa, Wissenschaft – (51). Er spürt, immer weniger in diese Welt hineinzugehören (202), und selbst die Kirche bereitet ihm mit ihrem Verhalten Kummer (24). Gleichzeitig beunruhigt ihn das Problem des Unglaubens, der für Glaubensdinge überhaupt kein Organ hat (98ff.). Dazu wächst sein Seelenleid wegen des Vorhandenseins atomarer Waffen (70), der Sturz der Macht in den unpersonalen und unmenschlichen Abgrund (141). Es scheint allein übrig zu bleiben die Überzeugung, daß es keine Helden der Tat, sondern nur des Verzichtes und des Leidens gebe (268) und daß es darum gehe, dem Unglauben der Macht den Glauben an die Machtlosigkeit entgegenzusetzen (21). Das, so meint er, kann Österreich allein leisten, aus dessen Landschaft und Geschichte er immer wieder in diesem Sinn angesprochen wird. Es bleibt ihm nur der Glaube, und zwar ein übermenschlicher Glaube, der allein als Ziel der Geschichte die Entscheidung über das Weltall stabilisieren kann (235).

Die Tagebuchnotizen, die die Empfindungen Reinhold Schneiders, so wie sie ihm kamen, festhalten, werden im Lauf der Monate immer mehr zu einem erschütternden Reden des Menschen Job mit Gott. Der erste Eindruck, den er in Wien hatte, war der des stummen Wirbels herbstlicher Blätter (7). In der Tat stürzen Gedanken, Erinnerungen, Menschen, Ereignisse wie die Herbstblätter nieder. Auch wenn sie in der Sonne einer froheren Stimmung aufleuchten, ist ihr Glanz doch vom Tod gezeichnet. Wie erst, wenn der Himmel bedeckt ist oder der Regen fällt! Je dichter aber der Schleier wird, desto

mehr hat man den Eindruck, wie der im Grund schüchterne und demütige Verfasser hinter ihm verschwindet und sich vor dem Auge der Menschen verbirgt. Sein letztes Buch trägt zwar nicht in sich die Zuversicht des auf Sanzian einsam sterbenden Franz Xaver, aber dennoch den „felsenfesten Glauben, daß durch die Untergänge der Weg des Heiles führt, an dessen Ziel der Sohn unter den Wunden der Glorie dem Vater die Welt zurückgibt" (51). Das ist das Testament Reinhold Schneiders.

Hubert Becher SJ

Keltische Erneuerung

Neben den großen Völkergruppen der Germanen, der Slawen und der Romanen stellt die keltische heute nur noch den Überrest einer einst gewaltigen Völkerwoge dar, die bis vor die Tore Roms brandete und die ewige Stadt in Schutt und Asche legte[1]. Auch die Briefe des Apostels Paulus „an die Galater" in Kleinasien sind an ein keltisches Volk gerichtet. Das Königreich Noricum in Österreich war ebenso keltisch wie ganz Frankreich und die britischen Inseln. Mit dem Ausdruck „Welsche" oder „Walen", der heute auf die romanischen Völker bezogen wird, bezeichneten einst die Römer die keltischen Stämme.

Seit der Wiedererrichtung eines unabhängigen Irlands gibt es einen keltischen Staat, in dem eine der alten keltischen Sprachen wieder zur Staatssprache erhoben wurde. Daneben gibt es noch keltisches Sprachgebiet im schottischen Hochland, in Wales und in der französischen Bretagne. Während man aber vor zwei oder drei Menschenaltern glauben konnte, daß das Keltentum als sprachliche und nationale Sonderart völlig verschwinden werde, hat sich in unserem Jahrhundert eine keltische Erneuerung angebahnt, die bis zu einem gewissen Grad von Erfolg begleitet war. Sie ist neben Irland vor allem in Wales und Schottland zu bemerken und besitzt sowohl ihre rein kulturelle wie ihre politische Seite.

Die keltische Wiedererneuerung in Wales begann nach dem Jahre 1880. Bis zu dieser Zeit gab es etwa keinen einzigen höheren evangelischen Bischof in Wales, der aus dem Land selbst stammte und die einheimische Sprache verstand. Nachdem das Wirken des jungen, früh verstorbenen Thomas Davis ohne jede Wirkung geblieben war, erstand Wales in Thomas Edward Ellis der erste bedeutende Wortführer. Er war 1859 in Merionethshire geboren und trat 1886 als liberaler Parlamentskandidat seines Heimatbezirkes an die Öffentlichkeit. Er war es, der sich an den Schriften von Thomas David und des Italieners Giuseppe Mazzini berauschte. 1887 trat er an die Spitze der eben gegründeten Vereinigung „Cymru Fydd" (= das zukünftige Wales). Seine

[1] *Jacques Moreau,* Die Welt der Kelten. Große Kulturen der Frühzeit. 269 Seiten, 104 Tafeln, Stuttgart 1958, Gustav Kilpper. Ln. DM 24,50. Die Kelten besiedelten einmal von ihren ursprünglichen Sitzen in Süddeutschland und der Nordschweiz, Westdeutschland und Ostfrankreich aus Teile von Spanien, Großbritannien und Irland, ganz Gallien, einen Teil der Poebene, das Donaubecken bis zum Schwarzen Meer und das nach ihnen benannte Galatien in Kleinasien. Heute wird Keltisch nur noch in Irland, Schottland, Wales und der Bretagne gesprochen. Der Grund für diesen Rückgang mag darin liegen, daß die Staatengebilde der Kelten nie den straffen Aufbau des Römischen Reiches etwa besaßen. Ein einziges Großreich haben die oben erwähnten Gebiete nie gebildet; sie besaßen nur die gleiche Sprache und ähnliche Kultur. So wurden sie leicht von andern Stämmen und Völkern verdrängt. Schriftliche Quellen außer Inschriften gibt es erst aus späten christlichen Zeiten. Für die Erforschung ihrer Geschichte ist man deswegen fast ausschließlich auf die Ergebnisse der Archäologie angewiesen. Aus ihnen läßt sich, wenn auch mit großen Lücken und Unsicherheiten, besonders für das Gebiet des Geistigen, ihre Herkunft, ihre Ausbreitung, Blüte und Verfall erschließen. Eine große Architektur und Skulptur haben sie nie selbständig hervorgebracht. Ihre Stärke liegt im Kunstgewerbe, wo sie allerdings, wie die Tafeln zeigen, sehr lebendige Werke geschaffen haben. Das vorliegende Werk stellt die Geschichte, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse, Religion und Kunst allgemeinverständlich dar.

Ziele waren literarisch-kulturelle: es sollte eine Waliser Literatur geschaffen werden, die an die Traditionen des Mittelalters anknüpfte und sie erneuerte. Denn Wales sei noch „nicht am Ende" und werde wieder, „was es in den vergangenen Tagen gewesen sei, eine Macht unter den Nationen der Erde" werden[2].

In einem Manifest von 1888 verlangte dann Cymru Fydd Autonomie für Wales mit einer eigenen Verwaltung, die allerdings dem britischen Parlament verantwortlich sein sollte. An eine völlige Loslösung von England oder auch nur an die Gründung eines eigenen Bundesstaates dachte man nicht im mindesten. Das zeigt deutlich eine Äußerung aus dem Jahre 1894, in der es wörtlich heißt: „Man muß nicht allein feststellen, daß die Union mit England unausweichlich ist, sondern daß sie Wales die beste Gelegenheit dazu gibt, seine Mission in der Welt – wenn Wales eine solche Mission hat – zu erfüllen. Die einzige Bedingung, die einer solchen Verbindung gestellt werden muß, ist die, daß sie der Waliser Nationalität keinen Eintrag tut"[3].

Wie bekannt, anerkennt die britische Krone die Eigenart von Wales in der Weise, daß der britische Thronfolger zum „Fürsten von Wales" erhoben zu werden pflegt und im alten Schloß Caernavon den Walisern „präsentiert" wird. Die bei uns übliche Bezeichnung „Priuz von Wales" ist falsch, da das englische „prince" in dieser Bedeutung ohne Zweifel als „Fürst" zu übersetzen ist. Der volkstümlichen Überlieferung nach soll König Eduard I. nach der Unterwerfung von Wales seinen neuen Untertanen versprochen haben, ihnen einen „im Lande geborenen Fürsten" zu geben, der „kein Wort Englisch" könne. Er habe daraufhin seine in guter Hoffnung befindliche Gemahlin nach Schloß Caernavon kommen lassen, wo sie 1284 den späteren König Eduard II. zur Welt brachte. Ihn stellte sein Vater nach der Geburt den Walisern als den „im Lande geborenen Fürsten" vor, der „kein Wort Englisch" verstünde.

Zweifellos bedeutete aber dieses Festhalten der britischen Krone an der Waliser Tradition nicht die Tradition, die der neuen Strömung der keltischen Enthusiasten von Wales entsprach. Die Forderungen, die anfangs so gemäßigt gewesen waren, wurden immer radikaler. Sicherlich in Anlehnung an die immer stärker in den Vordergrund tretenden irischen Forderungen, zu denen sich die englische Liberale Partei in ihrem „Newcastle Programm" von 1891 bekannt hatte. Der erste Wortführer von Cymru Fydd, Ellis, nahm auch das Angebot seines Parteichefs Gladstone an, der ihm 1892 im Augenblick der Regierungsübernahme durch die Liberalen einen Posten im Kabinett anbot. So verlor die junge Bewegung ihr Haupt, obwohl Ellis bis zu seinem Tode Waliser blieb; aber einige kulturelle Forderungen fanden durch die Errichtung der Land Commission und durch die University Charter von 1892/1893 ihre Erfüllung.

Der Nachfolger von Ellis als Vertreter der Waliser Forderungen wurde der später in die internationale Politik eingegangene Lloyd George (geboren 1863 in Manchester). Für ihn war die Verbindung zwischen Walisertum und Liberaler Partei eine gegebene Tatsache. Er forderte schon 1890 in Liverpool die „Home Rule" für Wales. In dieser Rede nannte er England die „andere Nation", anerkannte also die gesonderte Nationalität seiner Heimat. Zwei Monate nach dieser Rede errang er gegenüber dem konservativen Kandidaten des Wahlkreises Caernavon Boroughs den Sieg und kam so in das britische Unterhaus. Er behielt seinen Sitz bis wenige Monate vor seinem Tod im Jahre 1945, als er geadelt wurde. Aber schon genügte die „home rule" dem Drängen nicht mehr. Seit 1906 gingen die radikalen Waliser Kreise dazu über, einen britischen Föderativstaat zu fordern, in den Wales als selbständiges Staatswesen eingehen sollte. Das Buch „Fe-

[2] *W. Watkins Davis*, Lloyd George, London 1939, S. 73/74.

[3] *E. L. Chappel*, Wake up, Wales! London 1943, 22.

deralisme and Home Rule", das 1911 erschien, war von diesem Gedanken getragen. Seine Vorkämpfer waren die liberalen Abgeordneten Earl Brassey und J. Murray Macdonald. Auch die konservative Seite begann sich mit der Frage zu beschäftigen. F. S. Oliver, ein genauer Kenner von Leben und Werk von Alexander Hamilton, war dadurch mit dem Gedanken des Föderalismus vertraut geworden und vertrat ihn in einer Reihe glänzend geschriebener Aufsätze und vor allem in dem schon vorher genannten Buch.

Der Erste Weltkrieg schuf auch für die keltische Bewegung in Wales neue Bedingungen. Die Liberale Partei verlor an Macht und Ansehen und die Labour Party stieg auf. Soziale Fragen drängten sich stärker als bisher in den Vordergrund. Wales, das in seinem Hinterland noch immer ein Agrargebiet kleiner Bauernschaften gewesen war, wurde vom Strom der Industrialisierung und Verstädterung in viel stärkerem Maße erfaßt. Die Wirtschaftskrise von 1923 wirkte sich besonders in den Waliser Kohlengruben aus, und die Weltwirtschaftsdepression der Jahre 1929–1934 verschärfte sie noch. So betrug in Wales die Zahl der Arbeitslosen von 1927 bis 1931 10% und von 1931 bis 1936 16%, ein überdurchschnittlicher Satz, an ganz Großbritannien gemessen[4]. Viele Waliser wurden auf diese Weise gezwungen, ihr Brot außerhalb der Heimat zu suchen. Die Bevölkerung des Landes sank deshalb trotz hoher Geburtenzahl von 1923 bis 1936 um 300000 Menschen oder mehr als 13%[5]. In dieser Lage fand die Waliser nationale Bewegung nicht mehr die Unterstützung, die sie vor dem Ersten Weltkrieg gehabt hatte. Trotzdem – und vielleicht war das auch einer der Gründe für die Entfremdung breiterer Kreise von ihr – wurden ihre Forderungen noch schärfer. Auf kulturellem Gebiet hatte sie gewisse Erfolge zu verzeichnen. Waliser Volkslieder und Waliser Volkstänze gewannen an Beliebtheit. Ein Waliser Volkskundemuseum wurde in St. Fagans bei Cardiff errichtet. Eine Literatur über Wales und seine Geschichte entstand, so Parrys „Hanes llenyddiaeth Gymraeg (= Geschichte der Waliser Literatur)" und die „Development of Welsh Poetry" von Sir H. I. Bell, dem ehemaligen Präsidenten der British Academy, durch die auch die nicht-keltischsprechenden Waliser von den Schätzen ihrer Ahnen erfuhren. Am weitesten wirkten aber die Waliser Festspiele des Eisteddfod, der seitdem jährlich begangen wird. Hier traten und treten nach alter Sitte „Barden" auf, und man kann noch zum „Dichter" gekrönt werden. Allerdings verflachte im Lauf der Jahre diese kulturelle Veranstaltung immer mehr und erst kürzlich wurde darüber Klage geführt, daß man nicht mehr imstande sei, eine richtige Preisverteilung durchzuführen. „Es zeigt sich ein bejammernswertes Fehlen einheimischer Talente in Wales", erklärte 1958 Dr. Peate. Von 16 eingesandten Dichtungen entsprachen 14 nicht einmal den bescheidensten literarischen Anforderungen und enthielten nicht bloß Mängel im Versmaß, sondern sogar grammatikalische und stilistische Fehler und Unmöglichkeiten[6].

Allerdings gibt es daneben bedeutende Dichter Waliser Zunge wie Saunders Lewis, dessen Name seit dem Jahre 1936 bekannt ist, in dem er einen Anschlag auf die neugebaute Bomberschule der Royal Air Force in Lleyn verübte. Er lehnt das Eisteddfod als „künstlich" ab, veröffentlicht aber Jahr für Jahr seine Werke, so 1958 sein Drama „Brad" (Verrat), in dem er den 20. Juli 1944 und das Problem der gegen Hitler aufstehenden Offiziere auf die Bühne bringt. Über seine Einstellung zur keltischen Sprache sagt er: „Walisisch ist meine Muttersprache. Ich bin in England geboren und rede Englisch in Liverpool, aber Walisisch war die Um-

[4] *M. P. Fogarty*, Prospects of the industrial areas of Great Britain, London 1945, S. 87.

[5] *M. P. Fogarty*, a.a.O. 89.

[6] Vgl. den Bericht des Manchester Guardian in seiner Ausgabe vom 6. August 1958.

gangssprache in meinem Vaterhaus. Ein Mensch kann nur in einer einzigen Sprache schreiben. In englischer Sprache wäre ich ein Nichts." Eine Behauptung, über die man allerdings reden müßte.

Im übrigen scheint es so, daß die Zahl der Menschen in Wales, die walisisch sprechen, im Abnehmen begriffen ist. Im Vergleich zu 1911 ergaben sich bereits 1931 folgende Zahlen:

	1911:	1931:
Gesamtbevölkerung (über 3 Jahre)	2247927	2472378
Nur walisisch Sprechende	190292	97932
Nur englisch Sprechende	1208282	1563117
Doppelsprachige	787074	811329

Wir bemerken also, daß die Zahl derer, die walisisch (allein oder zusammen mit englisch) spricht, von 43% auf 37% zurückging. Die Zahl derer, die nur englisch können, stieg dagegen von 54% auf 63%. Seit 1931 aber haben sich die Ziffern noch weiter zuungunsten des Walisischen verändert. Darum auch die Leidenschaft, mit der die gegenwärtigen Vertreter des Walisertums für die Einführung des Walisischen als Schul- und Unterrichtssprache in Wales eintreten. Dabei ist besonders die Frage der sogenannten „gemischtsprachigen" Orte brennend. Die Waliser Forderungen sind hier folgende: 1. in den Volksschulen ist in der Muttersprache zu unterrichten, sei diese nun Walisisch oder Englisch; 2. schon in der Volksschule ist Pflichtunterricht in der zweiten Landessprache (entweder Englisch oder Walisisch) zu geben; 3. die Muttersprache als Unterrichtssprache ist so lange wie möglich zu verwenden; 4. die Oberschulen haben diese Grundsätze soweit wie möglich auch für sich anzuwenden.

Die heutige Vertretung Walisischer Belange erfolgt auf kulturellem Gebiet durch die „Undeb Cymru Fydd" (Neue Wales Liga), die „Plaid Cmyru" (Waliser Nationalpartei) und die „Urdd Gobaith Cymru" (Waliser Jugendbund). Für die Art der Arbeit ist bezeichnend, daß die Mitgliederzahl des Waliser Jugendbundes mit 107000 angegeben wird. Diese Jugendlichen sind in 656 Adrannau (Vereinigungen für Kinder unter 15 Jahren) und 411 Aelwydydd (Vereinigungen für Jungen und Mädchen zwischen 15 und 25 Jahren) organisiert. Der Jugendbund ist radikaler eingestellt als die Neue Waliser Liga und stellt heute eine immerhin beachtenswerte Kraft im Waliser Leben dar. Wie sehr sich das Problem auch auf entlegenen Gebieten auswirkt, veranschaulicht die Tatsache, daß beim Eisteddfod im Jahre 1949 der Pfarrer der benachbarten Kirche die britische Fahne hißte und sich entschuldigte, er habe leider keine Waliser Fahne (sie zeigt den Drachen von Wales).

Die unmittelbaren politischen Forderungen der Waliser Radikalen laufen gegenwärtig auf die Einrichtung eines eigenen Staatssekretariats und einer eigenen Unterrichtsabteilung für Wales hinaus. Ganz radikale Kreise gehen sogar so weit, die völlige Lostrennung von Wales und seine Erhebung zum Rang eines unabhängigen Staates im Rahmen des britischen Commonwealth zu verlangen. Sie sind bereit, die Königin als „Königin von Wales" anzuerkennen, lehnen aber ihre Herrschaft als Königin „von England" in Wales ab. Freilich ist es bis heute keinem einzigen dieser radikalen Waliser gelungen, sich bei Parlamentswahlen auch nur einen einzigen Sitz zu sichern. Während sich die Pflege kulturellen Erbgutes auch von seiten der nicht-walisischsprechenden Bewohner Großbritanniens und von seiten der britischen Behörden eines gewissen Wohlwollens erfreut, weigerten sich doch bisher die walisisch Sprechenden selbst, ihre Stimme einem Kandidaten der Waliser Nationalpartei zu geben. Die britischen Behörden sehen sich auch gar nicht veranlaßt, gegen die Waliser Bewegung in irgendeiner Weise amtlich vorzugehen. Man gewährt in echt englischer Weise volle Meinungsfreiheit, soweit diese nicht gegen die bürgerlichen Gesetze und die öffentliche Ordnung verstößt.

Ernst Joseph Görlich

BESPRECHUNGEN

Religionsphilosophie

Lang, Albert: Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. (263 S.) München 1957, Max Hueber. Ln. DM 11,80.

Das Buch ist für Studierende eine gute Einführung in die Religionsphilosophie. Es behandelt deren Probleme, wie sie sich heute stellen mit besonderer Berücksichtigung der Religionspsychologie; die Religionsgeschichte tritt dagegen stark zurück. Der zweite Teil bespricht das Wesen der religiösen Wahrheit, die religiöse Erkenntnis und die Beweise für das Dasein Gottes. Zu allen Abschnitten werden die wichtigsten Werke angegeben, die ein weiteres Eindringen in die einzelnen Fragen ermöglichen. 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 stellt das Grundanliegen Kierkegaards in leicht verständlicher Weise dar. Die Bemerkungen über Häcker am Schluß hätten nur dann Gültigkeit, wenn die katholische Lehre ein in sich geschlossenes System nach der Art Hegels wäre; dann müßten allerdings objektive Wahrheit und existenzielle Verwirklichung miteinander in Streit geraten. A. Brunner SJ

Newman, John Henry: Christentum und Wissenschaft. (XX und 67 S.) Darmstadt 1957, Hermann Gentner. Leinen DM 12,—.

Diese Ausgabe bietet den englischen Urtext und eine deutsche Übersetzung zweier Abhandlungen aus dem Buch „Idea of a University", in dem Newman seine Auffassung von Bildung und Universität entwickelt. Die beiden Abhandlungen sind: Christentum und klassische Literatur, und: Christentum und Naturwissenschaft. H. Fries beschreibt in der Einleitung die geschichtliche Situation, aus der das Werk hervorgegangen ist, und umreißt kurz dessen Hauptideen. In der heutigen Krise der Universität, die zugleich eine Krise der Bildung ist, wird es gut sein, auf die Stimme eines so geistigen und vornehmen Menschen zu hören, der die Universität aus langjähriger Tätigkeit in Oxford kannte und der das Bild eines wahrhaft Gebildeten verkörpert. A. Brunner SJ

Newman-Studien. Dritte Folge. Hrsg. v. H. Fries und W. Becker. (306 S.) Nürnberg 1957, Glock u. Lutz. Ln. DM 25,—.

In Rom wurde 1955 der Seligsprechungsprozeß für Kardinal Newman eingeleitet. Dies wird sicher dazu beitragen, daß sein Einfluß noch zunimmt. Darum hatte sich der internationale Newman-Kongreß in Luxemburg 1956 das Thema gewählt: Newman und die moderne Zeit. Über den Stand der Newman-Forschung berichtet N. Theis, über seinen Einfluß in der anglikanischen Kirche R. D. Middleton. J. H. Walgrave sieht seine besondere Sendung in unserer Zeit darin, daß er in der Wirklichkeit weniger starre Essenzen als ein Geschehen sah und daß ihm die Kategorien des Personhaften wichtiger erschienen als die der Natur. Als Geistesverwandten Augustins stellt ihn E. Przywara dar. St. Dessain, der jetzige Archivar des Newman-Archivs in Birmingham, gibt einen Überblick über dessen Bestand und berichtet in zwei weiteren Artikeln über die erste Bekehrung Newmans im Jahre 1816, die sein Leben ein für allemal auf Gott ausrichtete, so daß die zweite Bekehrung zur katholischen Kirche nur eine Folgerung daraus war, und zeigt dann die Stetigkeit seiner Einstellung durch das ganze Leben hindurch auf. Daß seine kurze Tätigkeit als Gründer und erster Rektor der katholischen Universität Irlands, die zunächst ein Mißerfolg war, sich später doch segensreich ausgewirkt hat, ersieht man aus den Ausführungen von A. Gwynn. A. Tardivel untersucht die künstlerischen Werte seines Stils. J. Guitton erklärt nach kurzen Bemerkungen über die Idee der Entwicklung bei N. den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Zeitauffassung; diese läßt die Menschwerdung in einem Augenblick geschehen, der abbricht und sich nicht weiter fortsetzt; Kirche und Papsttum werden damit unmöglich. F. M. Willam behandelt die philosophischen Grundpositionen Newmans. Dieser hat in seiner Jugend Aristoteles eifrig studiert und ist dessen Lehre immer treu geblieben, wie an Hand von Aufzeichnungen und Briefen dargetan wird. Aber müßte man nicht hinzufügen, daß N. Probleme sah, die Aristoteles noch nicht kannte, wie die Erkenntnis des Konkreten und ihre Wahrheit, ferner die Besonderheit der geschichtlichen Bewegung, und daß er einen gewichtigen Beitrag zu deren Lösung gegeben hat, allerdings mehr durch direkte Einsichten als durch systematische Spekulationen. Daß er weder Agnostiker noch Modernist war, das dürfte allerdings endlich klar sein. H. F. Davis weist seinerseits auf Ähnlichkeiten zwischen N. und dem Thomismus hin; sie gehen allerdings kaum über das gemeinsame Glaubensgut hinaus. Zwischen N. und Pascal besteht nach P. Frieden eine große Ähnlichkeit in den Lebensschicksalen. Man hätte auch auf die Übereinstimmung in der Lehre von dem Unterscheidungsmittel der Wahrheit in der Erkenntnis des Konkreten

hinweisen können, wo eine Abhängigkeit von Pascal nicht ausgeschlossen ist. Die Nähe Newmans zum Existenzialismus, der allerdings sehr weit gefaßt wird, liegt nach D. Gorce in seinem geringen Interesse für metaphysische Spekulationen und seiner Wendung zum Konkreten und in seiner Einsamkeit. Ist Apologetik die Lehre vom rechten Antworten aus dem Glauben auf die Fragen der Gegenwart, dann war N. nach H. Fries ein Apologet und hat zu den Fragen nach der Erkenntnis Gottes, nach der Offenbarung und nach der wahren Kirche Wesentliches beizutragen. Und ebenso war er nach W. Becker eine ökumenische Gestalt durch sein tiefes Verständnis für Suchende und Andersgläubige. Der Anhang bringt eine Ergänzung zum Verzeichnis der Werke Newmans und eine Fortsetzung der Newman-Bibliographie. A. Brunner SJ

Balthasar, Hans Urs von: Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. (129 S.) Köln 1958, Jakob Hegner. Ln. DM 9,80.

Bubers Stellung zum Christentum ergibt sich aus seiner Gesamtauffassung des Alten Testaments. Er sieht in der Richterzeit mit ihrer Theokratie und ihren charismatischen Führern die ideale Verwirklichung Israels. Alles, was später kommt, ist Abfall von diesem Urbild. Damit stellt er sich aber gegen den Strom der Geschichte und gegen die in ihr waltende Führung und Vorsehung Gottes. Auch kommt in seine Auffassung der Widerspruch zwischen dem Prophetismus mit seiner Universalität und dem Sakramentalismus, der jede Wiedergeburt Israels eng mit dem Besitz Palästinas verknüpft. Mit dieser Stellung zur Richterzeit kommt der Einfluß der Lebensphilosophie zur Geltung, unter den Buber in seiner Jugend geriet. Liest man aber das Alte Testament in der Richtung der Geschichte, so merkt man bald, wie es über sich hinausweist auf Christus hin, der seine Erfüllung ist, allerdings indem er manches, u. a. die Bindung an ein bestimmtes Land ebenso wie an den Tempel, aufhebt. Das Christentum hat seine Wurzeln im Alten Testament. Das ist nicht nur so zu verstehen, daß es aus ihm früher einmal entsprungen ist, sondern auch, daß es sich jederzeit aus ihm nährt, was wir Christen nicht vergessen dürfen, ohne unser Erbe zu vermindern. Das Büchlein ist ein Beispiel zugleich vornehmer und sachlich aufrichtiger Auseinandersetzung. A. Brunner SJ

Thielicke, Helmut: Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings. 3. Aufl. (172 Seiten) Gütersloh 1957, C. Bertelsmann. Br. DM 9,80.

Im Gegensatz zu den meisten Interpreten Lessings kommt der Verf. zu dem Schluß, daß dieser an einen transzendenten Gott glaubte, der der Ursprung der Offenbarung ist. Aber diese Offenbarung hat nur die Aufgabe, durch Richtstöße die menschliche Vernunft vor Umwegen und Irrtümern zu bewahren. Jedoch enthält sie nichts, was die Gesamtvernunft der Menschheit nicht aus eigener Kraft erkennen könnte, und nur dies besitzt Wahrheit und bleibenden Wert. Allerdings vermag die Vernunft des einzelnen geschichtlichen Menschen nicht zu dieser völligen Erkenntnis zu gelangen; darum bedarf es der Hilfe der Offenbarung. Zwischen Vernunft und Offenbarung vermittelt die geschichtliche Entwicklung, die fortschreitend die bis dahin nur durch die Offenbarung in geschichtlicher Einkleidung enthaltenen Vernunftwahrheiten zur Einsicht bringt. Abgeschlossen ist diese Entwicklung erst am Ende der Geschichte. Also steht auch Lessing in dieser Entwicklung und auch er vermag nicht aus voller Einsicht zu sprechen, mag er auch seinen Zeitgenossen voraus sein. Diesen gegenüber muß er also zuweilen exoterisch sprechen und so halb verhüllen, was er eigentlich meint. Aber er ist auch selbst gezwungen, für sich in der Sprache der Offenbarung zu reden. Immerhin wird damit jede geschichtliche Gestalt zu etwas Vorläufigem und kann keine absolute Bedeutung haben, abgesehen von der andern Schwierigkeit, daß die geschichtliche Erkenntnis nie die Sicherheit der Vernunftwahrheiten erreichen kann. Diese Interpretation, die sich auf die Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts" stützt, steht allerdings im Widerspruch zu dem Gespräch mit Jacobi, in dem sich Lessing zum Pantheismus bekennt. Auch der Verf. gesteht, daß er den Widerspruch nicht ganz wegräumen kann. Etwas Licht bringt freilich in die Frage die Haltung Lessings, der, wie Th. feststellt, in keiner Erkenntnis etwas Absolutes sah und anderseits meinte, in jedem System eine Seite der Wahrheit entdecken zu können. Man muß Th. zustimmen, wenn er sagt, daß mit dieser Anschauung Lessings die Geschichte und die Geschichtlichkeit von Offenbarung und Erlösung aufgehoben, daß Vergangenheit und Gegenwart zugunsten einer eschatologischen Zukunft entwertet seien. Er selbst stellt dagegen die These auf, daß der geschichtliche Grund unseres Glaubens „nicht zuerst mit historischen Mitteln festgestellt werden kann, damit dann der Glaube sich auf dies in dieser Weise gesicherte historische Fundament zu gründen vermag. Vielmehr ist schon das Erkennen dieses historischen Fundamentes nur intra fidem möglich. Denn daß Gott in die Geschichte eingeht, bedeutet nicht, daß er ein Gegenstand unter andern historischen Gegenständen würde, und daß er demzufolge in Analogie zu diesen anderen Gegenständen auch von mir erkannt

werden könnte. Denn das würde heißen, daß ich ihn den Gesetzen der Geschichte unterworfen sähe, statt das Axiom zu würdigen, daß er seinerseits das Wesen der Geschichte bestimmt. Ich erfahre die Offenbarung nicht aus dem vorgegebenen Wesen der Geschichte, sondern ich erfahre das Wesen der Geschichte aus der Offenbarung. Entsprechend gilt: Der Glaube gründet sich nicht auf ein vorgegebenes Erkennen der Geschichte, sondern das Erkennen der Geschichte wird mir gerade im Glauben zuteil!" (161f.). Daran ist richtig, daß Gott nicht als Gegenstand in die Geschichte eingeht. Aber das tut schon der Mensch, soweit er Träger und Ursache der Geschichte ist, nicht; und doch erkennen wir ihn als solchen; denn sonst wäre Geschichte nicht möglich. Die Offenbarung stützt sich auch nicht auf eine Erkenntnis geschichtlicher Gesetze noch des Wesens der Geschichte; beide Größen sind in sich problematisch. Sondern sie stützt sich auf geschichtliche Tatsachen, die allerdings anderes sind als naturwissenschaftliche Tatsachen. Die Antwort des Verf. beraubt den Glauben jeder Begründung und läßt nur den Ausweg, die Schrift sei Offenbarung, weil ich mich von ihr angesprochen fühle. Wahrheit wird also doch wieder gleich Bedeutsamkeit und Sinnhaftigkeit. Es scheint wohl, daß es für den protestantischen Glaubensbegriff keine Lösung der Frage „Glaube und Geschichte" gibt. (Vgl. diese Zschr. 163 [1958] 100.)

A. Brunner SJ

Lehramt der Kirche

Neuner, Josef und *Roos, Heinrich:* Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Fünfte, verbesserte Auflage hrsg. von Karl Rahner SJ. (495 S.) Regensburg 1958, Fr. Pustet. Ln. DM 13,—.

Seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1938 hat sich der „Neuner-Roos" in der theologischen Literatur einen festen Platz gesichert. Er gibt schnelle und erschöpfende Auskunft über die Lehre der Kirche in den Fragen des Glaubens. Die systematische Anordnung der Dokumente hat sich dabei so bewährt, daß man sie in der vorliegenden 5. Auflage unverändert beibehielt. Die Neuerstellung des Satzes ermöglichte jedoch eine Reihe von Zusätzen, die sich meist auf die Verlautbarungen Pius' XII. beziehen: Die Enzykliken „Mediator Dei" (1947) und „Humani generis" (1950) wurden aufgenommen, die Texte aus der Apostolischen Konstitution „Munificentissimus Deus" über die Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) und aus der Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) erweitert. Der letztgenannten Enzyklika ist nun auch der wichtige Brief des Hl. Officiums an den Bischof von Boston (1949) beigefügt. Die älteren Texte vermehrten sich lediglich um die für die Frage des Verhältnisses der bischöflichen und päpstlichen Gewalt bedeutsame Kollektiverklärung der deutschen Bischöfe von 1875 samt der ausdrücklichen Billigung Pius' IX. Die entsprechenden Denzinger-Nummern finden sich nicht mehr nur im Vergleichsregister am Ende, sondern auch am Rand der einzelnen Texte. Da die bisherigen Randzahlen beibehalten wurden — die neuen Texte tragen Hilfsnummern —, können alle Auflagen nebeneinander benutzt werden.

W. Seibel SJ

Fessard, Gaston: Libre Méditation sur un Message de Pie XII, Noel 1956. (228 S.) Paris 1957, Plon.

Zu der bedeutsamen Weihnachtsansprache des Papstes 1956 nach dem ungarischen Aufstand und dem Suezkonflikt hat F. einen Kommentar geschrieben, der sowohl theoretisch wie praktisch die Folgerungen daraus zieht. Er weist auf die Betonung der Geschichte in der päpstlichen Ansprache hin, die angesichts der ständigen Berufung des Marxismus auf den notwendigen Lauf der Geschichte, den er allein kenne, besonders bemerkenswert ist. Ferner geht es um die Stellung des Christen zu den Versuchen der Marxisten, ihn ins Gespräch zu ziehen. In Anbetracht der Tatsache, daß solche Gespräche nur eins zum Ziele haben, den Christen zu betrügen, ihn bloßzustellen und schließlich, wenn er sich nicht gefügig erweist, zu vernichten, darf sich der Christ als einzelner in solche Gespräche gar nicht einlassen, sondern nur als Vertreter einer Regierung oder eines sozialen Organismus, der ihm den nötigen Halt bietet. Auch zur Wehrpflicht und Dienstpflichtverweigerung wird Stellung genommen. Die Ausführungen sind philosophisch und theologisch gut durchdacht.

A. Brunner SJ

Geschichte

Volkmann, Hans: Sullas Marsch auf Rom. Der Verfall der römischen Republik. Janus-Bücher Bd. 9. (104 S.) München 1958, Oldenbourg. DM 3,20.

Sulla ist die markanteste Gestalt an der Wegscheide der römischen Republik, dort, wo die überlieferten Gemeinschaftswerte zerbröckeln und an die Stelle der Ehrfurcht vor dem Staate der Machtanspruch selbstherrlicher Persönlichkeiten tritt. Er gehört noch zur alten senatorischen Herrenschicht und will das Ansehen und den Einfluß dieser Schicht steigern. Indes ist die Familie, aus der er stammt, bereits „heruntergekommen", und so muß er sich seinen Weg zur Herrschaft sehr mühsam erkämpfen. Er tut dies ohne Rücksicht auf die Folgen. Er ist klug und umsichtig, aber zugleich brutal und umstürzlerisch und verfährt mit seinen

Feinden mit der eiskalten Grausamkeit, die radikalen Revolutionären eigen ist. Als alle seine Machtziele erreicht sind und er persönlich befriedigt ist, möchte er verhindern, daß andere nach ihm tun, was er selber getan — aber es ist zu spät, gelehrige Schüler warten schon auf ihre Zeit, Pompeius an ihrer Spitze.

Das Porträt Sullas ist im vorliegenden Bändchen hervorragend dargestellt, besonders wie er es versteht, die neue Lage der römischen Republik für sich auszunützen, wie er seine Soldaten an sich fesselt, wie er neben der rein militärischen auch die psychologische Kriegführung meisterhaft beherrscht und geschickt die Rachsucht gegen seine Gegner, die Ausbeutung der Besiegten mit Freigebigkeit und Großherzigkeit gegen seine Anhänger verbindet.

Was die Skizze noch wertvoller macht, ist der Umstand, daß die Vorgänge auf dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen, politischen und ethisch-religiösen Voraussetzungen sichtbar werden, die sie erst ermöglichten. Der Verfall des Bauernstandes infolge der ewigen Kriege und das Anwachsen des städtischen Proletariats erzwangen eine neue Wehrordnung. Durch die stetige Ausdehnung des Reiches entstanden vermehrte strategische Aufgaben, und diese erzwangen eine Wandlung im Heerwesen und eine wesentliche Änderung in der Struktur der obersten Heeresleitung. Da eine Versorgung der Veteranen gesetzlich nicht vorgesehen war, so waren diese zur Durchsetzung ihrer Ansprüche auf den Feldherrn angewiesen. Alle diese Umstände begünstigten Männer vom Typ Sullas und boten günstige Gelegenheiten zur Machtergreifung. Mit Sulla meldet sich die Zeit der Diktatoren und Cäsaren.

G. F. Klenk SJ

Taeger, Fritz: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. 1. (460 S.) Stuttgart 1957, W. Kohlhammer. Ln. DM 39,—.

„Wie die Verhältnisse zur Zeit liegen, können wir eine Geschichte des antiken Herrscherkultes überhaupt noch nicht schreiben, sondern nur Studien, die sich auf Teilerscheinungen beschränken." Mit diesem Wort umreißt der Verfasser im Vorwort (14) den allgemeinen Charakter seiner Arbeit. Um in dieser Frage zu einer befriedigenden Antwort zu kommen, sind, wie der Verfasser sagt, noch philologisch-historische Vorarbeiten in den Disziplinen der Ägyptologie, Assyriologie und der iranisch-indischen Altertumskunde nötig. Immerhin bietet obiges Buch einen äußerst wichtigen Beitrag zur Lösung der Frage, und zwar vom Hauptfelde, nämlich der griechisch-hellenistischen Kulturwelt aus. In der Vorbereitung befindet sich ein zweiter Band: Rom. Er behandelt den Kaiserkult.

Der erste Band „Hellas" handelt in seinem ersten Hauptteil über die religionsgeschichtlichen Grundlagen des hellenistischen Herrscherkultes. Die ganze Frühzeit der Hellenen wird auf den verschiedensten Gebieten durchleuchtet, sodann in der klassischen Periode die Dichtung in Lyrik, Drama und Komödie überprüft; ferner Geschichtsschreibung, Beredsamkeit, Philosophie und die verschiedensten historischen Erscheinungen.

Im zweiten Hauptteil stehen wir bei Alexander dem Großen plötzlich vor dem ungeheuerlichen Geschehen: Ein regierender Großkönig beansprucht, Gott zu sein.

Wie kam es dazu und wie dazu, daß später die hellenistischen Könige immer wieder Anläufe machten, sich zu Lebzeiten als Göttern huldigen zu lassen? Es war eine Zeit lang üblich, dies der „Orientalisierung" des griechischen Geistes zuzuschreiben. Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Gerade die ungebrochene Frömmigkeit der vorderasiatischen Völker stand solchen Ansprüchen oft schroff entgegen. Ebenso wenig führt eine gerade Linie von der religiös-charismatischen Auffassung des Königtums, wie sie in der Frühzeit der meisten Völker zu finden ist, oder vom Heroenkult der Griechen zur Vergottung lebender Menschen, und vor allem die klassische Periode von Hellas mit dem Vordringen des Logos, der lichtklaren Vernunft, trennte scharf alles Sterbliche und Menschliche von der Gottheit. Später dann, im Hellenismus, leben nebeneinander mythische und rationale Lebensdeutung, Skepsis und Mysterienfrömmigkeit, unverbindliche religiöse Gleichgültigkeit und berechnende Staatsräson, Streben zur Universalmonarchie und Beharren in der freiheitsstolzen Polis — eine bunte Mischung, die dem Anspruch der Vergottung viele weiche Stellen und gute Ansätze bot und doch keine simple Erklärung für das Vordringen des Herrscherkultes zu geben vermag. Vieles bleibt noch ungeklärt.

Trotzdem liest man das nicht leicht geschriebene Buch mit großem Gewinn. Einige Ansichten des Autors sind allerdings problematisch. So sein Urteil über das frühe Judentum (man müßte hier unterscheiden), ebenso Teile des Abschnittes über die „zeitlosen Vorstellungen", besonders dort, wo die Frage der Urform des Religiösen gestreift wird.

G. F. Klenk SJ

Fremde Länder

Peterich, Eckart: Italien. Ein Führer. Bd. 1: Oberitalien — Toskana — Umbrien. (734 S.) München 1958, Prestel. Kunstleder DM 22,50.

Vor uns liegt in vornehmer Ausstattung der erste Band von Eckart Peterichs „Italien.

Ein Führer." Er geht über Oberitalien, Tuszien und Umbrien und führt bis zu den Toren Roms.

Ein Führer? Aber war ein Führer bisher nicht ein handliches Taschenbuch, das man einsteckte, bevor man den Zug bestieg, um ins ersehnte Reiseland zu fahren, und aus dem man unterwegs alles für den Wanderer Wichtige nachsehen konnte: Unterkunft und Sehenswürdigkeiten, alles schön in Tabellen und Stichworten aufgereiht?

Nein, in diesem Sinne ist das vorliegende Buch kein Führer. Man müßte es am besten in stillen besinnlichen Stunden am Kamin lesen, wenn draußen der Winter alles einspinnt und das Herz sich nach Sonne sehnt. Immer nur einen Abschnitt — durch Tage und Wochen. So würde man mit diesem Führer durch die Wunder des Südens ziehen, das Land voller Licht und Glanz, durch sonnengetränkte Landschaften und alte, uralte Städte, deren Türme, Paläste und Bürgerhäuser, Rathäuser, Kirchen und Museen, Heiligtümer und Klöster randvoll sind von Geschichte und Geschichten, bösen und guten, und erfüllt von seltsamer alter und neuer Schönheit, die trunken macht wie der Wein, den die Weinberge dieser Gegend schenken. Und in verwitterten Ruinen hörte man es rauschen und raunen, und die Steine wären rot und golden, grau und grün übersponnen, von Blut und Sonne, Staub und Schlingpflanzen. Und leuchtende Heilige gingen über volkreiche Märkte, und Priester beteten in stillen Gotteshäusern.

Das will besagen, das Buch ist voller Wissen und Poesie und voller Liebe zu Italiens Volk und Erde. Der Verf. weist auf alles hin und vereinigt Erdkunde, Pflanzenkunde und allgemeine Geschichte mit genauer Kenntnis der lokalen Kultur- und Kunstgeschichte und sagt das alles in einer zwanglos spielenden Sprache. Und wenn man den Führer zu Ende gelesen hat, der ein Reiseprogramm für viele Jahre bietet, dann müßte man wählen: „Dieses Frühjahr nach Venedig!" oder: „Diesen Sommer oder Herbst in die Toskana oder Umbrien!" und dem entsprechenden Kapitel einen leisen Strich mit dem Bleistift beifügen — das müßte man für den Tag, wo man aufbricht zum Erlebnis.

Also ein neuartiger und einzigartiger Führer für solche, die besinnlich reisen wollen. Gewiß findet man in ihm auch einiges, was stört. Er hüpft oft gar zu leicht über die Dinge hin, und manches Fragwürdige der italienischen Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart wird nur obenhin oder gar nicht berührt. Und die Sprache geht bisweilen über das Poetische hinaus, wird in den Ausdrücken gesucht und gekünstelt und im Satzbau lässig. Aber einige dieser Mängel darf man nicht zu streng beurteilen; denn es handelt sich ja um kein Werk der Wissenschaft und der Kulturkritik, sondern um eine höhere Form der Werbung und um erste Führung oder Einführung, die den Leser veranlassen sollte, von sich aus mit der Zeit tiefer zu gehen.

G. F. Klenk SJ

Schroers, Rolf: Herbst in Apulien. (120 Seiten) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. DM 9,80.

Apulien mit seiner Geschichte, als Verbindung zwischen Griechenland und Rom, der Herrschaftsbereich der Normannen und Staufer, die rhetorische Kunst des Barocks, das Schroers nicht schätzt, die Armut der Gegenwart, alles das sieht der Reisende, entzückt an sonnigen Tagen, erschauernd bei Regen und Wind. Zuweilen ist die Angabe der einzelnen architektonischen Schönheiten der Kirchen und Kastelle zu reich, so daß der Leser innehalten und sich in seiner Phantasie alles wiedererwecken muß. Daß der Dichter in Vergangenheit und Gegenwart auch das Ewigmenschliche, das Arbeit, Mühe, Not und dennoch Leben besagt, sieht und gestaltet, erhebt das Buch über den bloßen Reisebericht. H Becher SJ

Wright, Richard: Heidnisches Spanien. (333 Seiten) Hamburg 1958, Claassen. DM 19,20.

Wir kennen Hunderte von Büchern, in denen der Mensch geschildert wird, ohne daß auch nur ein Wort von Gott oder dem Jenseits fiele. Darum brauchen wir uns auch nicht zu wundern, wenn das Auge eines Beschreibers des Diesseits Farbbrillen und Raster hat, so daß sein Auge nur einen Ausschnitt der Dinge sieht. Dieses Buch ist ein Beweis dafür. Wright sieht die Landschaft, besucht die Orte, an denen die „schlechten Frauen" verkehren, die Stierkämpfe, die Protestanten, die Intellektuellen usw. und findet — das heidnische Spanien. Einiges ist Übertreibung, anderes Reflexion und Phantasie. Das Buch wird vielen eine Sensation sein, manche in ihrer vorgefaßten Meinung oder in ihren oberflächlichen Touristeneindrücken bestärken; für den Kenner, der natürlich auch von den Mißständen und Schwierigkeiten weiß, ist es wertlos. Er wird höchstens bedauern, daß Wright Spaniens Ruf schadet; doch wird das nicht so erheblich sein. Das stilistische Können des Verfassers ist ohne Einschränkung anzuerkennen. Allerdings tun sich die Negativen hier leichter. Schließlich enthüllt das Buch mehr seinen Schreiber als seinen Gegenstand. H. Becher SJ

Leifer, Walter: Asien, Erdteil der Entscheidung. (223 S.) Würzburg 1957, Marienburg-Verlag. Ln. DM 14,80.

Asien ist fast in seiner Gesamtheit in Bewegung geraten und bei der großen Zahl

seiner Einwohner wird es für die ganze Menschheit entscheidend sein, welchen Weg es einschlägt. L. geht die einzelnen Länder durch, erzählt kurz deren neueste Geschichte und bespricht die Probleme, die eine Lösung fordern, und die Gefahren, die drohen. Die Mißgriffe der europäischen Mächte werden nicht verschwiegen. Aber L. verfällt keinem Radikalismus. I. Bleibe

Schubert, Kurt, Vogel, Rolf: Israel, Staat der Hoffnung. (90 S., zahlreiche Tafeln) Stuttgart 1957, Schwabenverlag. Ln. DM 29,—.

Ein Bildband über die Leistungen des jungen Staates Israel auf allen Gebieten, Landwirtschaft, Industrie, Verkehr, Alltag und zur Verteidigung des Landes. Die Einleitung bringt die Geschichte des Zionismus, dessen Ziel ein eigenes Land für die Juden war, bis es im ersten Weltkrieg zur Errichtung des britischen Mandates Palästina kam, woraus dann der jetzige Staat Israel entstand. Auch die außen- und innenpolitischen Schwierigkeiten werden besprochen, vor allem die Spannung zwischen der religiösen Auffassung Israels als des von Gott erwählten Volkes, wodurch allein Israel zu einem Volk geworden ist, und der modernen säkularisierten Auffassung des Staates. So ist alles noch unsicher und im Werden: Israel ist ein Staat der Hoffnung.

I. Bleibe

Larsen, Henry, Pellaton, May: Einbäume unter Lianen. Auf Forschungsreise im Urwald von Französisch-Guayana. (224 Seiten) Zürich-Stuttgart 1958, Rascher. Ln. DM 19,20.

Abenteuerliche Fahrten brachten die Verf. zu den Neger- und Indianerstämmen der französischen Kolonie Guayana. Die einzigen Verkehrswege in diesem fast noch ganz mit Urwald bedeckten Land bilden die Flüsse mit ihren gefährlichen Stromschnellen, die die Eingeborenen auf ihren Einbäumen befahren. Die Bevölkerung besteht aus den Nachkommen ehemaliger Negersklaven, die in den Urwald entflohen und sich dort zu neuen Stämmen unter Häuptlingen zusammenschlossen und die manche Gebräuche und Anschauungen ihrer afrikanischen Heimat bewahrt haben. Dazu kommen Indianerstämme als die ursprüngliche Bevölkerung; sie sind aber zum Aussterben verurteilt. Es gelang den Forschern, mit den beiden Bevölkerungsteilen vertraut zu werden und von ihren Sitten und Gebräuchen sowie von ihren Überlieferungen wertvolle Kenntnisse zu erwerben. Aber auch für die Tierwelt hatten sie Interesse, für Schlangen, Vögel, Ameisenbären und Ameisenfresser, Faultiere und Gürteltiere. Die Erlebnisse sind spannend erzählt und durch zahlreiche, zum Teil farbige Tafeln, veranschaulicht. I. Bleibe

Erzählungen

Bowen, Elisabeth: Eine Welt der Liebe. Roman. (270 S.) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. DM 12,80.

In Irland, der Heimat von James Joyce, ist auch diese Dichterin geboren, die im Gegensatz zu ihrem Landsmann ganz Romantikerin ist. Eine Gruppe von Menschen, die sich um den Gutshof Montefort und den verstorbenen Besitzer zusammenschließen, sind miteinander in Liebe verbunden. Auch wenn sie sich feindselig oder kühl gegenüberstehen, im Grund sind sie durch Liebe auf Gedeih und Verderb zusammengeschmiedet. Und nicht nur diese Menschen, auch ihre Nachbarn und selbst die Natur ist in diesen Kreis verwoben. Die Liebe tilgt nicht ihre Egoismen, die Leidenschaften, die Schwächen und Hilflosigkeiten, ja nicht einmal ihre Bosheit, aber verleiht allen einzelnen Personen doch eine positive Grundstruktur, ist ihre Grundform. Indes erscheinen alle Personen und alle Geschehnisse wie im Nebel und unter Schleiern. Für die Dichterin ist die allgemeine Stimmung, die Atmosphäre, in der auch die toten Dinge lebendig werden und mitspielen, die Hauptsache. Darin haben der heiße mörderische Sommer, der vertrocknende Fluß, die zerfallenden Gebäude, die mit Moder gefüllten Speicher ebenso ihre Stelle wie die mitspielenden Personen. Je nach dem haben sie alle etwas Schattenhaftes, selbst Gespenstiges an sich, erscheinen dann aber auch wie Lichtgebilde, ohne scharfe Umrisse und eindeutige Gestalt. Es liegt wie ein Schicksal auf diesem Ausschnitt der Welt; es bringt Leid, Enttäuschung, wird sogar zu Haß und treibt an, Böses zu tun; aber im Grund weckt es doch das Leben, da es Liebe ist. Inmitten einer Literatur, die nur enthüllt, in der es nur kontaktlose Individuen gibt, erscheint das Buch von Bowen wie eine neue Anschauung, in der es wieder Beziehungen gibt und eine wesentliche Gemeinschaft. Doch ist nicht zu übersehen, daß der extreme Realismus hier von einem ebenso dem Extremen zustrebenden Symbolismus abgelöst wird, den mehr der Wunsch und das Gefühl erschaffen als starke dichterische Kraft. So erklärt sich wohl das Verschwimmende dieser erdichteten Welt. H. Becher SJ

Böll, Heinrich: Doktor Murkes gesammeltes Schweigen und andere Satiren. (159 S.) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. DM 5,80.

Wie auf Gummirädern läuft die Sprache, in der Hohlheiten und Holzwege unserer technisierten Kulturwelt angeprangert werden: der Rundfunkbetrieb, das Festtagsgetue des Bürgers, die Betriebsamkeit, die falsche Romantik der Vereine ehemaliger Kriegskameraden, der Papierkrieg des Ge-

schäftslebens. Die gesteigerte Ernsthaftigkeit, in der alles erzählt wird, und das Groteske, das der Namensgebung der Personen und ihres Gehabens, verstärken den Eindruck. Bölls Satiren treffen ins Schwarze. Sie sind aber auch eine Mahnung, uns von vielen Äußerlichkeiten zu befreien, die das Innere des Menschen ersticken.

H. Becher SJ

Roelants, Maurice: Alles kommt zurecht. Roman. (220 Seiten) Bonn 1957, Buchgemeinde. Ln. DM 9,80.

Auch dieses Buch (vgl. diese Zschr. 161 [1957] 158) zeigt den — gewählten — Schleierstil des Verfassers. So sieht man die Personen und ihre Schicksale wie im Nebel. Das macht sich besonders bemerkbar, da die Erlebnisse unabhängig von zweien geschrieben werden, von einem Kunsthändler und seinem Freund. Jener hat Beziehungen zu einem spekulierenden Kapitalisten aufgenommen, aus dessen Hand er sich nur unter großen Verlusten retten kann. Da seine Frau ihr Verhalten zu ihm geändert hat, schreibt er dies seinem geschäftlichen Unglück oder dem Freund zu, der seine Frau schon vor der Ehe gekannt hat und mit ihr vertraut geblieben ist. In seinen Erinnerungen erzählt dieser nun, daß die Frau, von innerer Unruhe gepackt, sich dem Spekulanten hingeben wollte, im letzten Augenblick sich aber wehrte und ihn verwundete. Der Freund veranlaßt den Finanzmann dazu auszuwandern. Dies und das Bekenntnis ihres Tuns bringt die Frau wieder zur Besinnung, so daß wieder alles zurecht kommt. Daß durch Unordnung Ordnung geschaffen werde, ist eine falsche Sündenmystik und gibt auch ästhetisch gesehen nur eine Scheinlösung.

H. Becher SJ

Doderer, Heimito von: Ein Mord, den jeder begeht. Roman. (371 S.) München 1958, Biederstein Verlag. DM 7,80.

Die Geschichte eines Knaben aus vermögendem Haus, eines Einzelkindes, wird hier von den ersten Jahren mit ihren Kinderspielen und Abenteuern an erzählt. Er kommt voran, wird Textilkaufmann und heiratet eine reiche Erbin. Ein kriminalistischer Fall, der Mord an seiner Schwägerin, den er zu klären versucht und klärt, führt ihn zur Erkenntnis, daß er nie sein eigenes Leben gelebt hat, sondern im Bürgerlichen sein Ich ermordete. Das ist der Mord, den jeder begeht. Ohne jede Bindung aber an das Absolute, ist dieses Ich völlig einsam und lebt ohne jeden Sinn. Der Verfasser aber hält diese letzte Selbsterkenntnis für das Erreichen des höchsten Menschenzieles und läßt seinen Helden durch einen Unglücksfall umkommen. Der Christ wird sagen: eine entgöttlichte Welt ist auch eine entmenschte Welt. Die wuchernde Sprache — an Raabe erinnernd, aber weit unter seinem Rang — drückt weithin das, was Doderer sagen will, nur ungenau und halb aus. Die Wirklichkeit erscheint im Dämmerlicht. Es fehlt an Zucht und Ausgewogenheit.

H. Becher SJ

Edwards, E. J.: Der dunkle Feind. (241 Seiten) Frankfurt 1958, J. Knecht. Ln. DM 11,80.

Es ist ein reizvoller Romanvorwurf, das Leben eines katholischen Krankenhauses zu erzählen mit den Beziehungen der Ärzte zu einander, zu den Kranken, den Schwestern, dem Geistlichen und mit den Gewissenskonflikten, die da entstehen können. Im vorliegenden Buch steht ein Arzt in der Mitte, dessen kranke Frau ein Kind erwartet, was die Mutter will, der Vater nicht, um ihr Leben zu retten. Die Mutter stirbt, das Kind lebt. Aus dem Krankheitsbesieger wird ein Diener der Menschen. Der verworrene Aufbau jedoch und die verworrene Erzählweise, das Allzugegensätzliche, die Neigung zur Schwarz-weiß-Zeichnung, die blasse Herkömmlichkeit der Nebenpersonen u. a. lassen das Ganze doch als einen etwas unzulänglichen Versuch erscheinen.

H. Becher SJ

Daisne, Johan: Lago Maggiore. Roman eines Mannes — Roman einer Frau. (347 Seiten) Bonn 1957, Bonner Buchgemeinde.

Am See treffen sich ein Mann und eine Frau, die einmal befreundet waren, und erzählen sich während einer Rundfahrt ihre Lebensschicksale. Beide sind sehr empfindsame und labile Personen, die durch ihre Erlebnisse hart an den Rand der Lebensuntüchtigkeit geführt wurden. Die Aussprache befreit sie. Als das Boot kentert und der Mann die Frau und sich mit knapper Not rettet, scheint dieses Erlebnis den Sieg über alle Schwäche und seelische Gefahr zu bedeuten. Nach der Psychoanalyse ist also alles in Ordnung. Der nachdenkende Leser aber fragt, ob der gewonnene Zustand der Befriedung und neuen Lebensmutes von Dauer sei. Die Entwicklung und die Lebenserfahrungen beider sind sehr wahrheitsgetreu und vornehm dargestellt (die Rolle des Körperlichen in einer zerfallenen Ehe ist richtig, aber trotz aller Zurückhaltung vielleicht zu ausgiebig beschrieben). Das Buch kann eine heilende Kraft ausstrahlen.

H. Becher SJ

Becker, Rolf: Michael Frost. Erzählung. (126 Seiten) Frankfurt 1958, Suhrkamp. DM 7,50.

Michaels Mutter starb früh. Der Vater hatte sie verlassen, nachdem seine Frau sich geweigert hatte, das werdende Leben zu vernichten. Michael erfährt davon durch einen Brief, den sein Onkel ihm in die Hand spielte. Der elternlose Junge kommt in den letzten Monaten des Krieges noch zum Mili-

tär, wird in einem Waisenhaus aufgenommen, lebt durch Schwarzhandel, erringt dann als Fotograf einer Illustrierten eine einträgliche Stellung und wird nach New York geschickt. Kurz vorher kam sein Vater zurück, großspurig, in der Tat gescheitert. Die Erzählung beginnt und schließt mit dem Abflug nach Amerika. Die Lebensgeschichte wird in nicht immer zeitlich geordneten, aber kunstvoll geschlossenen Erinnerungsabläufen geboten. Die ganz kurzen Sätze oder Satzstücke wirken ungemein unmittelbar: die Einsamkeit, die Not, der Haß und doch auch die Liebe zu dem unwürdigen Erzeuger, der doch der Vater ist. Eine psychologische Leistung! Die ganze Nüchternheit der jungen Generation, aber auch ihre Sehnsucht nach Halt, Ordnung, Liebe werden Gestalt. Auch ein durchaus sauberes Buch. H. Becher SJ

Zuchardt, Karl: Wie lange noch, Bonaparte? Roman einer Verschwörung. (690 Seiten) Memmingen 1958, M. Dietrich. Ln. DM 16,80.

Im Oktober 1812 versuchte der republikanisch gesinnte General Claude Fr. de Malet einen Staatsstreich, bei dem er durch die Nachricht, Napoleon sei in Rußland gefallen, einen Teil der Pariser Nationalgarde für sich gewann, dann aber überwältigt und erschossen wurde. Diese Episode verarbeitet Zuchardt mit kriminalistischen, theatralischen und sentimentalen Mitteln zu einem Roman, in dem neben dem Helden das so gute Pariser Volk, die törichten Royalisten, sowie Talleyrand und Fouché die Hauptrollen spielen. Das erzählerische Talent des Verfassers ist gering. Er überträgt viele Erfahrungen aus der jüngsten deutschen Vergangenheit auf die Vorgänge und Stimmungen unter der kaiserlichen Diktatur Napoleons. H. Becher SJ

Stephan, Klaus: So wahr mir Gott helfe. Roman. (454 S.) München 1958, Desch. Ln. DM 16,80.

Es ist die Geschichte eines Hitlerjungen, Luftwaffenhelfers, Arbeitsmanns und Seekadetten, der dem Nationalsozialismus völlig verfallen ist, alle Versuche der Eltern und Lehrer, ihn auf das Verbrecherische aufmerksam zu machen, ablehnt und den Gedanken, sie anzuzeigen, nur mit Mühe abwehrt, und der beim Zusammenbruch sich völlig dem Nihilismus überantwortet. Er klagt dann die alte Generation an, nichts „getan" zu haben. Auch das ist im Grund der alte Geist, der die brutale Gewalt als einziges Mittel betrachtet, das, was er als böse ansieht, auszurotten. Natürlich zuckt ein solcher Mensch nur die Achsel, wenn der Name Gottes fällt. Der Verfasser berichtet wirklichkeitsgetreu, wie man zugeben wird. Dabei verbleibt es. Eine Wertordnung wird nicht sichtbar. Das Buch reiht sich vielen ähnlichen an, denen man die Kunst der Spannung und Anschaulichkeit nicht absprechen kann, deren Nihilismus aber keinen Ansatzpunkt zur Überwindung und Heilung bietet. H. Becher SJ

Petto, Alfred: Die Mädchen auf der Piazza. Roman. (312 S.) Saarbrücken 1958, Minerva. DM 10,80.

Ein verheirateter Verwaltungssoldat tritt in Italien, um der öden und wüsten Umgebung zu entgehen in Verbindung mit einer jungen Italienerin, mit der ihn der Beruf täglich zusammenbringt, und es kommt durch beiderseitige Schuld zu einer unrechten Liebe. Er bekennt seiner Frau seine Schuld und löst sich. In den ersten Jahren nach dem Krieg hört er, daß die Italiener vielerorts Frauen, die Beziehungen zu Deutschen hatten, mißhandelten. Er fühlt, daß er verantwortlich sei und fährt nach Italien. Clelia hat zwar auch gelitten, ist aber durch eine unglückliche Heirat dem Schlimmsten entgangen. Diesmal nähert sie sich, und die beiden werden wieder schwach. Kurze Zeit nach der Trennung sterben beide.

Im Roman wird trotz allem Mitgefühl die Ordnung nicht einen Augenblick verundeutlicht. Wir erfahren aber die tragischen Verknüpfungen der Umstände, die allgemeine und die persönliche Schuld. Der Roman ist architektonisch ausgezeichnet aufgebaut, zuweilen mit Mitteln, die scheinbar der Filmwelt entstammen, aber sich schon in den Romanen Goethes finden. Der Tod der beiden Schuldigen ist durchaus glaubhaft begründet. Ludwig ist tief im Glauben gegründet, weiß um sein Unrecht und büßt. Clelia ist dem Glauben entfremdet (wie weiß Petto es zu erklären!), aber auch ihr Sterben ist nicht ohne die Barmherzigkeit und Gnade Gottes, wie Dichter und Leser überzeugt sind. Ein realistisches und geistiges Kriegsbuch. H. Becher SJ

Wagner de Reyna, Alberto: Die drei Marien. Ein Mysterienspiel. (118 S.) München 1957, Kösel. DM 5,50.

Glaube, Hoffnung und Liebe, die drei Marien, werden von der Macht, die selbst die Wahrheit vergewaltigen kann, und dem Genuß verstoßen, aber vom Herrn aller Dinge, der im Kampf zwar erlag, aber wiederauferstand, in ihren Stand eingesetzt. Symbolstücke sind nicht so einfach. Es ist die Frage, ob etwas Gehirneinfall bleibt oder Anschauung wird. Der Verfasser ist jedenfalls kein Calderon. In Unkenntnis des Urtextes kann man auch nicht beurteilen, ob die ursprüngliche Prosa deutlicher und sicherer war als die Sprache der vierfüßigen Trochäen. Sie weist offenbar viele Flickwörter auf und ist nicht immer glücklich; dennoch werden das eigentliche, so zeitgemäße Anliegen des Dichters und seine Lösung deutlich. H. Becher SJ

Lob des Gesprächs

FRANZ HILLIG SJ

Ohne Zweifel ist es leichter, das Schweigen zu loben. Wer heute über das Schweigen und die Stille schreibt, kann sicher sein, Leser zu finden. Es darf auch Versenkung, Meditation, östliche Weisheit und strenges Mönchtum sein bis hin zu den Kartäusern und Trappisten. Das alles trinkt der gehetzte, lärmwunde Zeitgenosse um so begieriger in sich hinein, als es für ihn unerreichbare Inseln der Seligen sind. Aber man darf sich keiner Täuschung hingeben: so schlimm die Inflation des Wortes, wie sie etwa in Presse und Rundfunk zum Ausdruck kommt, auch sein mag: der völlige Verzicht auf das Wort, der Rückzug in die Einsamkeit wäre nicht die Heilung, es wäre nur die umgekehrte Erkrankung. Und wahrscheinlich hielte es keiner unserer Manager in einem solchen Kloster länger als ein paar Tage aus. Die Kartäusermönche zum Beispiel haben die Erfahrung gemacht, daß in ihrer totalen Abgeschiedenheit jede bisher verdeckte nervöse Anfälligkeit zum Ausbruch kommt.

Tatsächlich leiden mitten im lärmenden Redeschwall der Lautsprecher mehr Menschen, als wir glauben, an schlimmer Vereinsamung[1]. Es ist schwer, so etwas genau zu messen; aber mir scheint, als ob einem heute häufiger als früher auf der Straße Menschen begegnen, die still vor sich hinreden. Selbstgespräche, weil kein Partner da ist? Oder man schreibt sich, was einen bedrückt, von der Seele; wie die dreizehnjährige Anne Frank: „Ich kann mit keinem meiner vielen Bekannten etwas anderes als Unsinn machen und nur über alltägliche Dinge sprechen. Es ist mir unmöglich, mich auszusprechen ... Darum das Tagebuch."[2]

Je mehr die Maschine, die Vermassung, die Organisation das Persönliche verdrängen, um so seltener werden die Menschen, an die man sich wenden kann. Es gibt Stunden, in denen uns das grausam bewußt wird: Wir wollten die Gelegenheit einer Reise ausnutzen und einen alten Bekannten besuchen. Aber er war verreist, verzogen oder tot. Enttäuscht machten wir uns durch

[1] *Johannes B. Lotz SJ*, Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters. (168 S.) 3. erweiterte Aufl. Frankfurt/M. 1957. Ein sehr lesenswertes Buch, auf das wir längst aufmerksam machen wollten. Es gibt eine ausgezeichnete Analyse der Vereinsamung des heutigen Menschen und weist den Weg in die heilbringende Einsamkeit. Ein ganzes Kapitel ist dem Gespräch gewidmet.

[2] Das Tagebuch der Anne Frank. Heidelberg 1950, Lambert Schneider, 4.

den flutenden Menschenstrom auf den Heimweg ... Da haben wir es in aller Schärfe: die Vereinsamung mitten in der Massengesellschaft und zugleich das Wissen, was ein lebendiger Mensch, was ein Gespräch bedeuten könnte. Das Gespräch ist heute nicht weniger, es ist mehr wert als früher.

Die Kehrseite des Schweigens

Die Stille bleibt ein hohes Gut. Nicht nur der Zen-Buddhismus sieht im Schweigen die höchste Weisheit: „Aus dem Nicht-Tun des Schweigens fließt, wie der Erleuchtete weiß, die reine Tätigkeit."[3] Die Bibel bringt an mehr als einer Stelle Weisheit und Schweigen in enge Verbindung (z. B. Sirach 20, 7). Thomas von Kempen lobt die stille Klosterzelle, weil die Seele „im Schweigen und in der Ruhe" Fortschritte macht[4]. Dieses Bekenntnis zum Schweigen ist im Lauf der Jahrhunderte bis zu Max Picard und Thomas Merton nur noch inbrünstiger geworden[5]. Aber gerade etwa Picard hat nicht von ungefähr seinem Buch über „Die Welt des Schweigens" ein anderes folgen lassen: „Der Mensch und das Wort"[6]. Reden und Schweigen gehören zusammen, eines kann ohne das andere nicht gesund bleiben.

Auch das Schweigen selbst ist wieder eine vieldeutige Welt. Es gibt sehr verschiedene Arten, nicht zu reden, und danach verdient das Schweigen eine sehr unterschiedliche Bewertung. Es gibt das gute Schweigen. Wenn einer geduldig zuhört zum Beispiel (die Engländer danken eigens dafür; „thanks for listening" sagen sie). Oder einer deckt „den Mantel der Liebe" über eine peinliche Geschichte, das heißt, er redet nicht weiter davon. Es gibt ein seliges, beglücktes Schweigen, man kann schweigend am Leid eines Mitmenschen teilnehmen. Es gibt wohl überhaupt keinen stärkeren Ausdruck für ein tiefes Einverständnis als das gemeinsame Schweigen. Doch dieses gütige, geduldige, taktvolle Schweigen ist nur die eine, die Lichtseite. Das Schweigen hat auch eine Kehrseite.

Auf diese Kehrseite des Schweigens kommt der heilige Gregor in seiner „Hirtenregel" zu sprechen. (Die „Hirtenregel", Regulae pastoralis liber, um 590 entstanden, war im Mittelalter eine Art Handbuch des Weltklerus[7]. Josef Pieper nennt sie einen „unausschöpflichen Schatz der Lebensweisheit".)[8] Darin behandelt der große abendländische Mönch lange vor P. Lippert eine ganze Reihe von „zweierlei Menschen": Arme und Reiche, Frohe und Traurige, Geduldige und Ungeduldige ... und eben auch die Menschengruppe, auf die es uns hier ankommt und die bei ihm „taciturni et verbosi" heißen:

---

[3] *H. Dumoulin*, ZEN. Geschichte und Gestalt. (332 S.) Bern 1959 Francke (Sammlung Dalp Band 87) S. 51 und an vielen andern Stellen.

[4] Nachfolge Christi I. Buch, Kap. 20.

[5] *Max Picard*, Die Welt des Schweigens. 2. Aufl. Stuttgart 1950, Eugen Rentsch. *Thomas Merton*, Verheißungen der Stille. 4. Aufl. Luzern 1957, Räber. Vom Sinn der Kontemplation. Zürich, im Verlag der Arche.

[6] *Max Picard*, Der Mensch und das Wort. Stuttgart 1955, Eugen Rentsch.

[7] *Sancti Gregorii Magni*, Regulae pastoralis liber. Migne PL 77, 71ff.

[8] *Josef Pieper*, Zucht und Maß. Leipzig 1940, Hegner, 77.

Schweigsame und Schwätzer. Wenn man weiterliest, ist man überrascht. Denn die Stillen kommen keineswegs, wie man erwarten möchte, besser weg; eher ist es umgekehrt. Ihnen wird mit feiner Psychologie eine ganze Reihe von Fehlern angekreidet: Zugegeben, daß sie keine giftigen Reden führen; aber sie führen diese Reden als schlimme Selbstgespräche, die um so maßloser ausfallen, als jede äußere Kontrolle fehlt. Dabei wähnen sich die Wortkargen in pharisäischer Selbstgerechtigkeit für besser als die Leute, die ihren Mund nicht halten können.

Eine weitere schlimme Folge: sie fressen ihren ganzen Groll in sich hinein. Wenn sie sich aussprechen könnten, fänden sie Erleichterung. Der Heilige vergleicht ihren Zustand mit einer eiternden Geschwulst, die unerträgliche Schmerzen verursacht, bis sie aufgeschnitten wird. Er sieht hier aber auch ein soziales Moment: Die Wortkargen, die es nicht über sich bringen, etwas zu sagen, verweigern ihren Mitmenschen den Dienst brüderlicher Hilfe. Gregor setzt realistisch voraus, daß manches an dem „andern" uns auf die Nerven geht. Wäre es nicht besser, ich sagte ihm, was er falsch macht? Es brächte doppelten Gewinn: ich wäre meinen Ärger los, und er könnte versuchen, es besser zu machen.

Das Schweigen kann kalt, abweisend, verbittert, ja haßerfüllt sein. Es kann freilich auch die Folge einer unüberwindlichen Anlage sein oder auf krankhafte Depressionen zurückgehen (auch hier macht uns die Kenntnis der modernen Psychologie vorsichtig und bewahrt uns vor lieblosen Deutungen). Mit Ausnahme des wortlosen Einvernehmens, von dem eben die Rede war, besitzt das Schweigen wesensmäßig eine Eigenschaft, wodurch es geradezu grausam wird — bei Gregor steht sie nicht —, das ist seine Vieldeutigkeit. Was hat er nur? Warum schreibt er nicht, redet er nicht? Mag er meinethalben schimpfen oder toben; das wäre halb so schlimm. Dann wüßte man, woran man ist; man könnte das Mißverständnis aufklären. Hat er uns vergessen? Ist er krank? Ist ihm etwas zugestoßen? So zergrübelt sich der Mensch, der im Nebel des Schweigens herumtappt. Es ist grausam, einen Mitmenschen dieser Ungewißheit zu überantworten. Die Meldung „vermißt" war oft schlimmer als „gefallen".

Nein, die Bitte des Psalmisten: „Setze Wächter vor meinen Mund, o Herr; vor das Tor meiner Lippen setz eine Wache!" (Ps 140, 3), die der Priester spricht, so oft er im feierlichen Amt mit dem Rauchfaß den Altar umschreitet, meint kein Vermauern des Tores, sondern nur eine Kontrolle für sein Öffnen und Schließen (auch dieser Hinweis steht in der „Hirtenregel"). Der Mund ist ein Tor, das zum Öffnen bestimmt ist. Das Wort ist eine Gottesgabe, durch die der Mensch erst Mensch ist. Im Wort wird er frei; im Wort findet er zum Bruder, trägt er die gesamte stumme Kreatur zu ihrem Schöpfer: „Selig das Volk, das Dir zu jubeln weiß!" (Ps 88, 16).

Wohl in jedem meldet sich einmal der Entschluß: „ich sage nichts mehr". Wenn man wieder einmal mißverstanden, wenn Anvertrautes weitererzählt wurde, wenn man uns nicht angehört oder nicht ernst genommen hat, ist das

verständlich. Aber es ist eine Versuchung. Wir können den Mitmenschen nicht entbehren, wir brauchen das Gespräch.

Bekenntnis zum Austausch

Worin liegt die Hauptleistung von Sigmund Freud? Auf diese Frage hat G. Bally geantwortet: „Sie liegt darin, daß er die Bedeutung des Gesprächs für die Erhellung und Heilung menschlicher Leiden wieder entdeckte."[9] Tatsächlich ist Freud ja durch die „talking cure" von Breuer angeregt worden. Das sind Zusammenhänge, die nachdenklich machen können, und der Umstand, daß sie sich so selbstverständlich anhören, braucht nicht gegen sie zu sprechen. Letzte Erkenntnisse sind einfach. Der Mensch braucht, um gesund zu bleiben, den lebendigen Austausch. Er findet nur im Überschreiten seiner engen Welt zu seinem eigenen Selbst. Besonders ein Gespräch „hoher Intensität" läßt zwei Menschen aus ihrer gewohnten Welt heraustreten, führt zu einem „Ineinander-Hineinblicken und Zueinander-Hinübergehen", wie es J. B. Lotz lebenswahr und eindrucksvoll schildert:

„Im Gespräch spüre ich, wie sich die Erstarrung oder Verkrampfung meines durchschnittlichen Alltagsdaseins löst, wie meine besten Kräfte in Fluß kommen und mein verschüttetes Inneres zu strömen beginnt. Die Kruste zerbricht und der Panzer wird gesprengt, die mich von meiner Tiefe absperren, so daß dort die Wasser wieder zu sprudeln und emporzusteigen beginnen. Zu meiner Überraschung entdecke ich eine innere Bewegtheit, einen Reichtum von Gedanken und Erfahrungen in mir, von dem ich keine Ahnung hatte. Über alles beglückend ist es für mich, daraus zu schöpfen und dem andern mitzuteilen. So vermag ich auf einmal tiefe Dinge zu sagen und erfüllte Worte zu formen, über die ich mich selbst wundern muß. Ich trage die bezwingende Gewißheit in mir, daß ich jetzt erst zu mir selbst gekommen und bei mir eingekehrt bin oder mein eigentliches und eigenstes Selbst erreicht und begriffen habe. Das Gefühl überfällt mich, jetzt erst zu leben, indem mir aufgeht, welche Fülle eigentlich das Leben umschließt und welch abgeblaßter Schatten davon nur meinen Alltag ausmacht."[10]

Es gibt eine innere „Verflüssigung", eine Alarmbereitschaft und Beschwingtheit unseres inneren Menschen, die wir uns nicht allein geben können; dazu braucht es den Partner. Was Pascal vom öffentlichen Reden sagt, hat allgemeine Geltung: „Es gibt Menschen, die verstehen gut zu reden, aber nicht gut zu schreiben. Der Grund ist: der Raum, die Versammlung regen sie an und holen aus ihrem Geist mehr heraus, als sie ohne diese Anregung in ihm fänden."[11]

Bei manchen ist das „Dialogische", das Bedürfnis nach Austausch, besonders stark ausgeprägt. Sie kommen überhaupt erst im Gespräch zur Klarheit.

---

[9] *Gustav Bally*, Sigmund Freud, Entdecker des heilenden Gesprächs. Neue Zürcher Zeitung, 5. Mai 1956, Nr. 123.

[10] *J. B. Lotz* a. a. O. 96.

[11] Pensées n. 47.

Aber uns allen geht es ähnlich. Wir brauchen einen, der uns anhört. In den Monologen, in die wir uns verspinnen, in den geschlossenen Räumen der Phantasie verlieren wir leicht die Maßstäbe. Schon wenn wir die Türklinke des Arztes oder des Seelenarztes ergreifen, beginnt sich (wie man scherzhaft, aber tiefsinnig gesagt hat) manches aufzuhellen. Es ist der erste Schritt aus uns heraus! Wenn wir dann erzählen, was los ist, entfaltet sich für uns selbst, was in uns eingewickelt lag. Zugleich erfahren wir die Wirkung einer Kontrolle. P. Lippert, der so viel aufgesucht wurde, hat gewußt, daß es schon eine Hilfe war, wenn die Menschen sich bei ihm aussprechen konnten. Er hat freimütig gestanden, daß auch er oft nicht raten und helfen konnte. Dennoch hatte sich am Ende solcher Sprechstunde vieles „von allein" geklärt. Mein Partner muß auch gar nicht über ein besonders reiches Wissen verfügen. Er ist mir einfach dadurch überlegen, daß für ihn neu ist, was ich vielleicht seit langem mit mir herumtrage, und er „von außen" an meine Fragestellung herankommt. Er sieht alles von einem andern Standort, eben dem seinen, während ich notwendig an den meinen gebunden bin. Damit ist keineswegs gesagt, daß ich mich seiner Sicht anschließen muß. Vielleicht muß ich ihm widersprechen. Aber auch solches Widersprechen kann weiterführen: „On s'affirme en s'opposant — im Widerspruch arbeiten wir unsere eigene Linie heraus", sagen die Franzosen.

Aber das Wunder des Gesprächs ist noch vielfältiger. Denn auch beim andern und bei den Zuhörern geschieht eine ähnliche Verwandlung: Gespräch geschieht in wirklicher Partnerschaft. Aus Reden und Hören, aus Rede und Gegenrede gestaltet sich ein Gemeinsames, das beiden gehört und keiner ohne den andern zustande gebracht hätte. In besonderer Weise gilt dies von dem Gespräch, das in weitem Abstand über allen andern Formen des Austauschs steht, dem Zwiegespräch. Unerschöpflich wie das Leben selbst sind all die Zwiegespräche, die wir führen: der heranwachsende Sohn, der seinen Vater ins Geheimnis zieht, wie er sich seine Zukunft denkt; die Liebenden, die Hand in Hand den Parkweg entlanggehen; Geschwister, Freunde, Kollegen, Reisegefährten und Leidensgenossen in der Krankenstube, die Besprechung mit dem Arzt und die Aussprache mit dem Priester. Das eigentliche Gespräch ist nur unter vier Augen möglich. Es kann eine Auseinandersetzung sein, die vieles aufklärt; es kann aber auch die endgültige Besiegelung einer Entfremdung sein. Gnadenvoll kann der Austausch sein, wenn die Seelen zusammenstimmen und das Wort sich mühelos einstellt, weil alles in einem großen Vertrauen geborgen ist: „Je mehr uns geschenkt wird, unsere innerste Lebendigkeit zu entbinden, desto offener werden wir füreinander, desto leichter finden wir den Weg zueinander, desto inniger gehen wir zueinander hinüber, desto mächtiger wächst unser Austausch in eine persönliche Begegnung hinein. Unsere Geister treffen sich im Verstehen, unsere Herzen verbinden sich im Lieben."[12] Von da geht es in das wortlose Einverständnis hinüber.

[12] *J. B. Lotz* a.a.O. 99.

Das Leben und die Dichtung wissen von solchen begnadeten Begegnungen; aber auch in der heiligen Geschichte begegnen uns derartige Gnadenstunden: Nikodemus bei Jesus, Maria von Magdala und der Erstandene, die Emmausjünger im Gespräch mit dem geheimnisvollen Fremden, Philippus auf dem Reisewagen des Kämmerers[13]. „Brannte nicht unser Herz, als er mit uns redete?“[14] so steht über all diesen heiligen Gesprächen, die sich in der Geschichte seiner Kirche fortsetzen bis heute. Conversatio spiritualis haben die Alten dazu gesagt: Gespräch im Heiligen Geist. Zwischen Schüler und Meister wurde es gehalten; aber auch einfach zwischen Brüdern im Licht des einen Glaubens. Auch heute noch gibt es solche Gespräche; nur sind wir alle vielleicht allzu schüchtern darin. „Du, Bruder, solltest darum Sorge tragen, einen Menschen zu finden, der den Geist Christi in sich hat.“[15] Wir wollen gewiß niemandem mit unsern heiligsten Überzeugungen lästig fallen; aber manch einer wartet auf eine derartige Ermunterung. Menschen fern der Kirche suchen oft förmlich das Zusammensein mit einem gläubigen Christen. Wie schade, wenn der die Gelegenheit nicht wahrnimmt; wenn vielleicht sogar der Priester nicht die Einfalt und den Mut aufbringt, von dem zu sprechen, was doch sein eigentlichstes Anliegen sein muß.

Aber der Stammtisch und die Tafelrunde!

Kein Christenmensch, und wäre er Mönch oder Bischof, wird etwas gegen „geistliche Gespräche“ haben (es sei denn hinter dem frommen Namen versteckte sich ein Unfug). Aber wie steht es denn mit so manchen andern Formen des Beisammenseins, mit dem Gespräch, an dem sich oft ein Dutzend Menschen und mehr beteiligen, das von Lärm und lautem Lachen widerhallt, wobei man mutmaßen darf, daß die Fröhlichkeit auf Kosten der lieben Mitmenschen geht, wenn nicht Schlimmeres dahintersteckt? Wenn die Verwandtschaft zahlreich zusammenkommt, wenn Hochzeit gefeiert wird, wenn sich ein Freundeskreis trifft, sagen wir kurz: der Stammtisch und die Tafelrunde. Auch das ist schließlich „Gespräch“. Es ist die Form, wie es sich für Unzählige täglich im Kasino oder in der Wirtsstube abspielt. Stadt und Land und der Unterschied des gesellschaftlichen Niveaus machen dabei vielleicht nicht einmal so viel aus. Sollte man nicht wenigstens, soweit möglich, vor solchem lauten und lärmenden Zusammensein in die heilige Stille flüchten? Die Antwort lautet: ja und nein! Ja, wenn es sich um eine Gesellschaft handelt, an der für anständige Menschen kein Platz ist: „Wie vertragen sich Christus und Belial?“ (2 Kor 6, 15); nein, wenn es ein Kreis gutgelaunter, im übrigen aber guter und vernünftiger Menschen ist. Das Zusammensein in froher Runde stellt ganz allgemein die Frage nach dem Recht auf Entspannung. Selbst für die Ordensfamilien wünscht die Kirche täglich eine solche gemeinsame Erholung, und ihre Absicht ist nicht, daß dabei profunde Ge-

[13] Jo 3, 1—21; 20, 11—18. Lk 24, 13—35. Apg 8, 26—40. [14] Lk 24, 32.
[15] *Kyrill Turonkij* zit. bei *Walter Nigg*, Des Pilgers Wiederkehr. Stuttgart, Artemis, 152.

spräche geführt würden. Es geht in der klösterlichen „Rekreation" tatsächlich oft sehr fröhlich zu, und der heilige Franz von Sales zerstreut die Bedenken, die ängstlichen Klosterfrauen kommen könnten: „Es gibt Worte, die zu jeder andern Zeit gegen die Schicklichkeit verstießen, nur nicht zur Zeit der Erholung. In der Erholung ist es nur recht und billig, dem Geist eine kleine Entspannung zu gönnen. Es wäre umgekehrt geradezu eine Verfehlung gegen die Schicklichkeit, wollte man in der Erholung immer nur von ernsten und hohen Dingen reden oder die andern dazu zwingen."[16] Und er erinnert an Prediger 3, 4: „Das Lachen hat seine Zeit".

Es ist nicht zu leugnen, daß das frohe Zusammensein im größeren Kreis seine eigene Problematik besitzt, die manchmal fast die der Massenpsychologie streift. Auf der andern Seite ist es ähnlich wie bei kinderreichen Familien: das turbulente Zusammensein, in dem man sich seiner Haut wehren muß, ist ein hochrangiges Erziehungsmittel. Man kann als Mitglied der Tafelrunde eine Menge Tugenden üben, wenn wir es einmal so anspruchsvoll nennen wollen. Diesen Tugenden entsprechen allerdings ebensoviel Fehler, die es zu vermeiden gilt.

Schon daß wir uns kameradschaftlich anschließen, ist zu loben und sicher besser als ein pharisäisches Beiseitestehen. Sodann haben wir das Thema anzunehmen, dessen die Runde sich bemächtigt hat. Das kann Selbstlosigkeit erfordern; denn möglicherweise liegt es uns gar nicht. Das Thema ist der Ball, der nun hin- und herfliegt. Gilbert Cesbron hat geistsprühende Konversation dem Tennis-Spiel verglichen: „man muß auf den Ball schauen, nicht auf den Schläger."[17] Gewandtheit ist Anlage; dennoch kann das Nicht-Mitkommen im Gespräch auch daran liegen, daß einer immer auf den „Schläger" starrt, das heißt: von seinen Gedanken nicht loskommt, in sich versponnen bleibt.

Einer aus der Runde erzählt (daß wir es nicht sind, wollen wir übersehen). Man muß ihm lassen, daß er erzählen kann. Dennoch ist er zum vollen Gelingen auf uns, die Hörer, angewiesen. Er will auf unsern Gesichtern die Wirkung seiner Worte ablesen, er wartet förmlich auf einen Zwischenruf. Wer hat den Mut, ihn zu tun und das Risiko einer Abfuhr auf sich zu nehmen? Tugenden des Gesprächs! Doch nun wird *uns* der Ball zugespielt; wir dürfen reden. Jetzt wollen wir nur hoffen, daß hinter diesem „wir" kein Systematiker steckt, keiner, der nun zu dozieren anfängt! Die Systematiker und Dozenten sind meist männlichen Geschlechts. Ihre Stärke ist die Konsequenz; während man gesagt hat: „konsequente Unterhaltung — Frauen lernen das nie"[18]; für die Unterhaltung ist das gar kein Fehler; denn „Konversation besteht darin, daß man nicht beim Thema bleibt".[19]

---

[16] *Saint François de Sales,* Les vrays Entretiens spirituels. Oeuvres, Tome VI. Annecy 1895, 141.

[17] *Gilbert Cesbron,* Ce siècle appelle au secours. Paris 1958, Laffont, 96.

[18] Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Juli 1957, Nr. 165.

[19] *Prof. Bonn* zit. bei *Ludwig Reiners,* Die Kunst der Rede und des Gesprächs. München 1955, Lenen (Dalp-Taschenbücher Band 319) 138.

Der lehrhafte „Vortrag" macht die frohe Runde zum Hörsaal. Er ist das Ende jeder Unterhaltung. Das beschwingte Geplauder wird immer den Charakter der Improvisation an sich tragen. Es muß sich für viele und für vieles offenhalten. Das ist gerade das Schöne an ihm, und vollendete Kunst wäre es, elastisch in diesem offenen Spiel mitzuspielen, dem leisesten Wink gehorsam. Dem verglichen, hat es der Musiker im Ensemble leicht: ihm ist sein Part von der Partitur vorgeschrieben. Für das Gespräch gibt es das nicht. Da ist alles in der Schwebe und alles möglich. Ein paar Frohe und Beschwingte können die ganze Runde mitreißen, ein Egoist, ein Monologist oder Menschenverächter kann mit einem Schlag das Ganze zerstören. So spielerisch sich das anhört, es stehen ernstere Dinge dahinter, vor allem die Gabe der Sympathie, das Geltenlassen des Bruders, das Sich-Mitfreuen, so hohe Dinge wie Kindlichkeit und Güte. Mitspielen, aber nicht nur äußerlich, sondern gutwillig und ehrlich, ohne Stolz, ohne Empfindlichkeit, ohne Rechthaberei.

Ja, das Recht und die Wahrheit! Fast scheint es, als müßte man an unserer Tafelrunde selbst diese hohen Güter preisgeben. Doch das ist ein Mißverständnis. Man verlangt von uns nur, wir sollten nicht glauben, die Wahrheit gepachtet zu haben. Wir sollen das Gespräch nicht zum Machtkampf mißbrauchen. Wir sollen uns nicht auf jeden, der etwas behauptet hat, stürzen, als wäre er ein Feind, sondern Ehrfurcht und Geduld haben und den andern gelten lassen.

Es gibt Tischgenossen (und Diskussionssprecher), denen noch nie der Gedanke gekommen zu sein scheint, man könnte dem Vorredner einfach beipflichten oder etwas erzählen, was das Gesagte ergänzt. „Wahr" und „falsch" ist oft gar nicht am Platz. Es gibt verschiedene Aspekte der einen Sache. So kann der Lehrer, der Arzt, der Kaufmann sagen, wie er die Dinge sieht; es wird jedesmal ein Beitrag sein, der das Bild vervollständigt. Daß jeder siegen will, ist menschlich. Aber der Sieg gefährdet den Charakter und macht böses Blut. Es wird berichtet, daß Ignatius den P. Olave aus einer Disputation zurückzog, weil er sich als überlegen gezeigt hatte (quippe illi splendor non placuit, quo obscurarentur alii: ihm gefiel der Glanz nicht, durch den andere in den Schatten gestellt würden)[20]. Hier gibt es lohnende Aufgaben für die Bescheidenheit.

Der heilige Franz von Sales hat den Frohsinn und die Entspannung verteidigt. Ob er damit dem ausschließlichen und blöden „Blechschlagen" das Wort reden wollte, ist eine andere Frage. Es gibt an den verschiedenen Tafelrunden Menschen, die haben die Gabe, Fröhlichkeit mit Geist und Niveau zu verbinden; es gibt andere, die mit ihrem unentwegten und „ewigen" Ulk allen auf die Nerven gehen. Es gibt begnadete Gesellschafter, die nie ein Wort über die Lippen brächten, das einen andern verletzen könnte; und es gibt die Bitteren und Scharfen, die stets eine Flasche Salzsäure bei sich haben,

[20] Acta Sanctorum 34, 548 (vgl. Bartoli III, 48).

die Geistreichen auf Kosten der Güte. Ist es nicht wahr: man kann im gemütlichen Kreis unserer Familien- und Stammtische viel Gutes tun und manches Üble unterlassen? Es ließe sich unschwer ein ganzes Buch schreiben über die Tugenden des Gesprächs.

Der Posten vor dem Tor

Immerhin, wenn es so um das Gespräch bestellt ist, versteht man, daß mancher sich nicht leichten Herzens zur Tafelrunde begibt. Er sieht all die Teufelchen des leeren Geschwätzes und der lieblosen Nachrede um den Tisch tanzen. Wäre es nicht doch besser, man hielte sich möglichst fern oder man hielte wenigstens dabei den Mund? Doch das wäre Kleinmut und Feigheit und triebe uns nach Gregor nur den schlimmeren Fehlern des Vereinsamten und Verbitterten in die Arme. Besser, wir gehen hin und sehen im Gespräch eine christliche Aufgabe.

Das Flehen des 140. Psalms freilich könnten wir uns (auch außerhalb des Hochamts) zu eigen machen: „Setze Wächter vor meinen Mund, o Herr, vor das Tor meiner Lippen setz eine Wache!" Nicht das Tor zumauern; aber ein Posten gehört dahin! Eine Selbsterziehung und Selbstzucht des Redens; eine Kontrolle. Vielen von uns sitzt die Zunge zu locker. Wir machen uns viel zu wenig Gedanken über die Rolle, die wir in unsern Gesprächen spielen, und über die Aufgaben, die es uns stellt. Heißt es nicht in der Bibel, wir müßten einmal Rechenschaft geben über jedes unnütze Wort? (Mt 12, 36).

Wenn man bedenkt, was da alles (ohne Paß und Ausweis) durch die Pforte unseres Mundes hinausgeht! Und wer ruft ein Wort zurück? Jetzt läuft diese halbe Wahrheit oder ganze Bosheit durch die Welt. Was für große Verheerungen richtet dieses kleine Ding, die Zunge nicht an! Man lese es im 3. Kapitel bei Jakobus nach. Vielleicht ist es ganz gut, wenn wir selbst gelegentlich das Opfer giftiger Zungen werden. Dann spürt man, wie das tut. „Wie ihr wollt, daß euch die andern tun, so tut auch ihr ihnen!" (Lk 6, 31).

Es gibt ein Fasten der Zunge. Jetzt in der Fastenzeit legt es uns die Kirche nahe. An jedem Morgen, ehe wir in den Dienst und zu den Menschen gehen, wo wieder so allerlei geredet wird, betet sie im Hymnus der Matutin: utamur ergo parcius verbis, cibis et potibus: Noch vor der Enthaltung von Speise und Trank ist ihr ein Anliegen, daß wir in diesen Wochen neuer christlicher Besinnung unser Reden unter Kontrolle bringen[21]. Nicht nur wegen der Versündigung gegen die Bruderliebe; auch um unserer eigenen Tiefe und Sammlung willen. Bei seiner Abrechnung mit den Schwätzern (die hier ganz unter den Tisch gefallen ist) weist Gregor auf Sprüche 25, 28 hin: „Wie eine durchbrochene Stadt ohne Ringmauern, so ist ein Mann, der seinen Geist beim Reden nicht zu mäßigen vermag." Es spricht viel Lebenserfahrung aus dem

[21] Übrigens erteilt uns die Kirche auch außerhalb der Fastenzeit allmorgendlich im Hymnus der Matutin eine ähnliche Mahnung: linguam refrenans temperet: Gott möge unserer Zunge einen Zaum anlegen.

Wort bei Jakobus: „Wer sich im Wort nicht verfehlt, ist ein vollkommener Mann." Das aber wird nur dem gelingen, dessen Reden aus dem Schweigen kommt, und der sich immer wieder in die bergende Stille zurückzuziehen weiß.

Goethes Altersreligiosität

HUBERT BECHER SJ

Wie die Dichtung der letzten Jahrzehnte, insbesondere der Roman und das Drama, sich gern den religiösen Stoffen zuwendet, so wird auch in der literaturwissenschaftlichen Forschung, neben formalen Erörterungen und den überlieferten Fragen, in den gehaltlichen Betrachtungen das Religiöse ins Auge gefaßt, wird Gegenstand vertieften Nachdenkens und eingehenderer Darstellung. Das gilt insbesondere auch für das Weltbild Goethes. Zugleich ist eine Verschiebung des Schwerpunktes der Aufmerksamkeit insofern zu verzeichnen, als zumal die Alterswerke untersucht werden. Der westöstliche Divan, der zweite Teil des Faust, Wilhelm Meisters Wanderjahre ziehen an und treten an die Stelle des jungen oder des klassischen Dichters, der sich früher der Zuneigung erfreute. Ja, das gesamte Werk wird auf das Spätwerk hin gesehen, sei es, daß man versucht, Entwicklungslinien zu ziehen, sei es daß man eine Stetigkeit der Anschauungen feststellt. Was in der Jugend verborgen war oder nur in Keimen sichtbar wurde, wird vom alten Goethe klarer ausgesprochen. Im Licht der letzten Erkenntnisse werden seine frühen Ahnungen aufgedeckt. Die große Hamburger Ausgabe, die Erich Trunz mit einer Reihe anderer Gelehrter schuf, ist dafür der umfassendste Beweis. Die Auswahl erfolgte ganz unter dieser Rücksicht, und die eingehenden Kommentare bestätigen sie. Zugleich gewähren die Literaturangaben, ausführlich und mit viel Einsicht zusammengestellt, einen Einblick in das allgemeine Bemühen, das ganze Weltbild des vielseitigen Dichters zu erhellen[1].

Gott und die Religion haben Goethe zeitlebens sehr beschäftigt, und, obwohl man den Eindruck gewinnt, daß er mit zunehmendem Alter noch ausführlicher und nachdrücklicher auf die religiösen Fragen einging, als wenn

[1] Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (Band 10 und 14 sind noch nicht erschienen) Hamburg, Christian Wegener. Die im Folgenden angeführten Verweise werden (Band und Seite) nach dieser Ausgabe gegeben. Die in ihr nicht enthaltenen Stellen sind der großen Weimarer Ausgabe (WA, Abteilung, Band, Seite) entnommen. Vgl. auch *Hans Joachim Schrimpf*, Das Weltbild des späten Goethe, Stuttgart 1956 und *Paul Stöcklein*, Wege zum späten Goethe, Hamburg 1949.

ihn eine gewisse Unruhe nicht losgelassen hätte, liegen in der Entwicklung keine Brüche vor. Man kann im ganzen nur von einer größeren Abgeklärtheit und, wenn man will, einer größeren Innigkeit sprechen. Trotzdem strömen bei ihm so viele Einflüsse von außen, so viele innere Gedanken zusammen, daß es schwer ist, seine Anschauungen genau zu erkennen. Er unterliegt vielfachen Stimmungen, die ihn bald ergriffen, bald ablehnend zeigen. Die Forschung hat auch sehr viele Aussagen bekannt gemacht, an deren Veröffentlichung Goethe selbst wohl nie gedacht hat. Er hat manche Gespräche geführt, die nur auf den Augenblick beschränkt waren, die aber durch die Aufzeichnung seiner Gesprächspartner nun einen dauernden Wert zu beanspruchen scheinen. Man würde Goethe wohl unrecht tun, wenn man alle diese Äußerungen genau so schätzte wie das, was er selbst seiner Mitwelt mitteilte. Nur dann, wenn man feststellt, daß eine durchgehende Einstellung vorliegt, darf man diese Nachlaßworte in ihrem vollen Gewicht, wenn auch unter Berücksichtigung der augenblicklichen Erregung und Einseitigkeit, würdigen.

Insbesondere ist die Stellung Goethes zum Christentum und zu den christlichen Konfessionen umstritten. Peter Wust nannte ihn eine anima naturaliter catholica. Oft hat sich Goethe über theologische Einrichtungen, den Gottesdienst, die heiligen Sakramente sehr anerkennend und mit tiefem Verständnis geäußert (z. B. Dichtung und Wahrheit II 7; 9, 289ff.). Aber im ganzen überwiegt die Ablehnung der katholischen Kirche. Auch wenn er seinem Schwager Schlosser vor dessen Konversion bekannte, es ziehe ihn besonders zu entschiedenen Katholiken, die in Glaube und Hoffnung sicher seien, mit sich und ihrer Umgebung in Frieden lebten und das Gute täten, weil es natürlich und der Wille Gottes sei; das habe er zuerst bei der Fürstin Gallitzin und ihren Freunden erlebt[2], darf man dies nicht zu ernst nehmen. Kanzler von Müller berichtet unter dem 30. 6. 1824 z. B., daß ihm ein Weimarer Gesetz zur Stellung der katholischen Kirche Anlaß zu grellen Ausfällen über die Mysterien der christlichen Religion, vorzüglich über die immaculata Conceptio S. Mariae gewesen sei. Die große Schlußszene des Faust verführte dazu, Faust eine im Grund katholische Dichtung zu nennen, obwohl man in den Eckermannschen Gesprächen (6. 6. 1831) lesen konnte: „Übrigens werden Sie mir zugeben, daß der Schluß, wo es mit der geretteten Seele nach oben geht, sehr schwer zu machen war, und daß ich bei so übersinnlichen, kaum zu ahnenden Dingen mich sehr leicht im Vagen hätte verlieren können, wenn ich nicht meinen poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohltätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte."

Daß Goethe aus der protestantischen Lebens- und Gedankenwelt kam und daß er in seinen Leipziger Jahren unter dem Einfluß seines protestantischen Freundes Langer und dann in Frankfurt im Kreis der pietistischen Susanne

[2] Vgl. auch *Fl. v. Biedermann*, Goethes Gespräche, 4. 173f.

von Klettenberg stand, ist bekannt. Er hat auch Luther als ein Genie sehr bedeutender Art gefeiert und ihm noch für lange Zeit einen produktiven Einfluß zugeschrieben (zu Eckermann 11. 3. 1828). Aber er konnte nicht an die totale Verderbtheit der Natur glauben und nicht alles von der Gnade erwarten. Er gab zwar die erblichen Mängel der Menschen sehr gern zu, wollte aber der Natur inwendig noch einen gewissen Keim zugestehen, der, durch göttliche Gnade belebt, zu einem frohen Baum geistiger Glückseligkeit emporwachsen könne. Das nannte man Pelagianismus und stieß ihn aus. „So bildete ich mir ein Christentum zu meinem Privatgebrauch und suchte dieses durch fleißiges Studium der Geschichte und durch genaue Bemerkung derjenigen, die sich zu meinem Sinne hingeneigt hatten, zu begründen und aufzubauen."[3] So hielt er es bis zu seinem Tod und dichtete:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen;
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen,
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen.[4]

Wenn er dann freilich zu Eckermann sagte (11. 3. 1832): „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu verdanken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und nur in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen", dann war das ein geschichtlicher Irrtum, der Luthers Lehre verfälschte[5]. So kann auch die protestantische Kirche Goethe nicht zu den Ihrigen zählen. Er hielt die Kirche für den Durchschnittsmenschen nötig und nützlich, für einen Auserwählten aber komme sie nicht in Frage (zu Eckermann 11. 3. 1832). Darum kam er nicht zur Taufe Schillers, weil ihn die Zeremonien gar zu sehr verstimmten[6]. Bei Gelegenheit des Reformationsfestes schrieb er am 22. 8. 1817 (WA IV 28, 227) an Knebel: „Pfaffen und Schulleute quälen unendlich, die Reformation soll durch hunderterlei Schriften verherrlicht werden ... Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das Einzige, was der Menge eigentlich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt." Zu Zelter meinte er bei derselben Gelegenheit, das Fest sei so zu begehen, daß jeder wohldenkende Katholik mitfeierte (14. 11. 1816. WA IV 27, 237). Allerdings

[3] Dichtung und Wahrheit III 15, WA 28, 303ff.
[4] Faust II 5; 3, 11 927—33; s. Gespräche mit Eckermann 6. 6. 1831; über das Bild des sinkenden Petrus s. auch 12. 2. 1831.
[5] Vgl. auch den Brief an Zelter vom 14. 11. 1816, der Luthertum und die reine Vernunft einen will WA IV 27, 232—237.
[6] Vgl. auch *P. Meinhold*, Goethe zur Geschichte des Christentums S. 130f. 244.

betonte er 1830, als er wegen seines Alters nicht an der Jahrhundertfeier der Augsburger Konfession teilnehmen konnte: „Wie hätte es mir nicht wünschenswert erscheinen müssen, in so später Zeit mich öffentlich als einen treuen und anhänglichen Gewidmeten der protestantischen Kirche zu beweisen und darzustellen."[7] Doch darf man bei dieser alleinstehenden Äußerung fragen, ob ihn dazu nicht amtliche Rücksichten bestimmten.

Am erschütterndsten wohl ist der letzte Briefwechsel mit Auguste von Stolberg, die ihn in herzzerreißender Beschwörung aufforderte, zu Christentum und Kirche zurückzukehren. Mit gemessener Freundlichkeit antwortete der Dichter: „Redlich habe ich es mein Leben lang mit mir und andern gemeint und bei allem irdischen Treiben aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch getan ... Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert. In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen, und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiß auch für beide gesorgt sein ... Möge sich in den Armen des alliebenden Vaters alles wieder zusammenfinden."[8]

Goethe lehnt also das kirchliche und dogmatische Christentum für sich ab. „Wenn nur die ganze Lehre von Christo nicht so ein Scheinding wäre, daß mich als Mensch, als eingeschränktes, bedürftiges Ding, rasend macht", schreibt er an Herder (Mai 1775 WA IV 2, 262). In dieser Haltung nennt er sich zwar keinen Widerchristen, keinen Unchristen, aber doch einen dezidierten Nichtchristen[9], spricht von „unserem entschiedenen Heidentum"[10] und freut sich, je länger er lebt, seiner lichten Ketzerei[11]. Lavater, Jacobi und Claudius, die sich zum Christentum bekennen, müssen nach ihm alles, was die Tiefen der Natur näher aufschließt, verabscheuen und hüten sich sorgfältig, den Boden der Natur zu betreten (zweiter römischer Aufenthalt 11, 416f.). Goethe schätzt das Christentum: „Wer hat denn der christlichen Religion den Sieg über alle andern verschafft, wodurch ist sie die Herrin der Welt geworden und verdient es zu sein, als weil sie die Wahrheiten der natürlichen Religion in sich aufgenommen? Wo ist denn da der Gegensatz? Die Grenzen fließen ja ineinander."[12] „Du hältst", schreibt er an Lavater, „das Evangelium, für göttliche Wahrheit ... du findest nichts schöner als das Evangelium. Ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen ebenso schön und der Menschheit nützlich und unent-

---

[7] *Paul Althaus*, Goethe und das Evangelium, München 1951, S. 11.

[8] 17. 4. 1823 WA IV 37, 19f. — an Zelter 15. 1. 1826 „In unseres Vaters Hause ist Wohngelaß für manche Familie" WA IV 40, 249. — *Peter Meinhold*, Goethe zur Geschichte des Christentums (282 S.) Freiburg 1958, Karl Alber, geht besonders Goethes geschichtlichen Wertungen des Christentums nach. Die persönlichen Anschauungen des Dichters sind in ihnen mehr indirekt erhalten. Es zeigt sich, daß Goethes Wissen um die Tatsachen oft nur zufällig und recht dürftig ist. Geprägt ist seine Stellung durch die bis ins späte Alter nachwirkende Lektüre der Kirchen- und Ketzergeschichte Gottfried Arnolds. Unsere nachfolgenden Ausführungen sind von Meinhold unabhängig.

[9] An Lavater 29. 7. 1782 WA IV 6, 20, 53, 9.

[10] An Jacobi 7. 7. 1793 WA IV 10, 90.

[11] An Zelter 1. 2. 1831 WA IV 48, 105.

[12] Zu Kanzler von Müller 8. 6. 1821.

behrlich "[13] In diesem Sinn kann er sich dann, in ganz verwandeltem Sinn, einen Christen, „ja vielleicht den einzigen Christen heutzutage nennen, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet".[14] Christ ist ihm hier nicht der an Christus Glaubende, sondern der, der alles auf Gott Bezügliche achtet und verehrt. Am deutlichsten hat er diese Überzeugung in einem Brief an Sulpiz Boisserée vom 23. 3. 1831 ausgesprochen: „Der religiösen Gefühle wird sich kein Mensch erwehren, dabei aber ist es ihm unmöglich, solches in sich allein zu verarbeiten, deswegen sucht er oder macht sich Proselyten. Das letztere ist meine Art nicht, das erstere aber habe ich treulich durchgeführt und von Erschaffung der Welt an keine Konfession gefunden, zu der ich mich völlig hätte bekennen mögen. Nun erfahr ich aber in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarier, welche, zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es also mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da wird mir auf einmal aus einem dunklen Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet hatte, mich zum Hypsistarier zu qualifizieren; das ist aber keine kleine Bemühung: denn wie kommt man in der Beschränkung seiner Individualität wohl dahin, das Vortrefflichste gewahr zu werden."[15]

Indem Goethe das Christentum in eine Reihe mit allen anderen religiösen Bildungen und Formen stellt, indem er der Person Christi eine so göttliche Art zuschreibt, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist, aber zugleich in einem Atemzug die Sonne als die mächtigste Offenbarung des Höchsten, die uns Erdenkindern wahrzunehmen vergönnt ist, bezeichnet,[16] nimmt er Christus seinen einzigartigen Charakter. Er bleibt ihm immer ein höchst bedeutsames, aber problematisches Wesen[17]. So dichtet er denn auch

„Jesus fühlte rein und dachte
nur den einen Gott im stillen;
wer ihn selbst zum Gotte machte
kränkte seinen heil'gen Willen."[18]

Daran ändert nichts die Tatsache, daß er während seiner Krankheit mit wahrhafter Begeisterung in die beweglichsten, herzergreifenden Reden an den Erlöser ausbrach und so ohne Heuchelei und Rückhalt bei solcher Gelegenheit seine christlich religiösen Gesinnungen äußerte[19], oder daß er nach dem Zeugnis seiner Tochter einmal auf die Herrlichkeit Christi zu reden gekommen sei und sie immer ernster, immer feuriger, mit immer wachsender Rührung gepriesen habe, bis er in einen Tränenstrom ausbrechend hinausgegangen sei[20].

---

[13] 9. 8. 1782 WA IV 6, 36. [14] An Kanzler von Müller 7. 4. 1830.
[15] WA IV 48, 156; vgl. *Meinhold* a. a. O. 278ff. [16] An Eckermann 11. 3. 1832.
[17] An Kanzler von Müller 8. 6. 1830.
[18] Westöstlicher Divan. Aus dem Nachlaß 2, 123; vgl. auch 2, 102. 207; 9, 511.
[19] *Fr. W. Riemer*, Mitteilungen über Goethe, Leipzig 1921, S. 78.
[20] *Biedermann*, Goethes Gespräche[2] IV 461 n. 3081 aus den Jahren 1817—1832; ebd. I 367 n. 774 ein Bericht von H. Voß über Goethes Ergriffenheit in einem religiösen Gespräch.

Es gilt nun, diese religiöse Haltung Goethes, die durch eine Reihe von Zeugnissen mehr äußerlich bezeichnet wurde, näher zu bestimmen und ihre inneren Wesenszüge darzustellen. Indem wir davon absehen, ihr allmähliches Werden zu verfolgen, suchen wir sie dort zu erkennen, wo Goethe sich am bewußtesten der objektiven Welt gegenüberstellt und sich in die objektive Ordnung einfügt. Während er in seinen Mannesjahren mehr einen Ausgleich zwischen dem subjektiven Streben, der Entfaltung der Anlagen und dem gegebenen Kosmos der Dinge suchte, in der Ausbildung einer persönlichen Harmonie, wird ihm im Alter das Objektive wichtiger. Das bezeugt die Lyrik, der Westöstliche Divan vor allem, aber auch die anderen Gedichte, die erst durch die Hamburger Ausgabe mit ihrem Kommentar in ihrer vollen Schönheit erkennbar werden. Auch der zweite Teil des Faust beweist es, wenn auch die Selbstvollendung des eigenen Daseins das eigentliche Ziel bleibt[21]. Aber je mehr der Dichter in den Erschütterungen der französischen Revolution und der ihr folgenden Ereignisse die Unsicherheit und den Zerfall der modernen Gesellschaft vor Augen sieht und noch größere Umwälzungen „des veloziferischen Jahrhunderts“[22], des Maschinenzeitalters vorausahnt, desto weniger genügen ihm die früheren Stoffe. In Wilhelm Meisters Wanderjahren stellt er sich die Aufgabe, ein Bild der neuen Gesellschaft zu entwerfen, die Stellung des einzelnen in ihr festzulegen und ihn in der Welt zu gründen. Es ist klar, daß hier die Frage nach dem Absoluten und Ewigen in neuer Dringlichkeit aufgeworfen werden muß. So werden die Wanderjahre das objektivste und zugleich das religiöseste Buch des Dichters (vgl. auch WA 47, 19ff.).

Schon in den Lehrjahren (VII, 8; 7, 491f.) entschloß sich Wilhelm, nicht nur aus reinem Inneren zu leben, nicht nur auf „innere Bildung“ bedacht zu sein, wobei das Äußere ganz und gar vernachlässigt wurde. Er schien nunmehr zum erstenmal zu merken, daß er äußerer Hilfsmittel bedurfte, um nachhaltig zu wirken. Dies vollzieht sich in den Wanderjahren, in denen Wilhelm die verschiedensten Gemeinschaften durchwandert, um aus ihrer Vielfalt die ideale zu suchen. Familie, Großfamilie, Arbeits- und Berufsgemeinschaft, Landschaft, Wahlgemeinschaft werden uns im Lauf des Romans vorgeführt, in einer Übersetzung des Nebeneinander in ein zeitliches Nacheinander. Nur der wird die Dichtung dabei ganz würdigen, der die Worte Goethes an Schiller vom 9. 7. 1796 bedenkt: „So werde ich immer inkognito reisen, das geringere Kleid vor dem besseren wählen, und in der Unterredung mit Freunden oder Halbbekannten den unbedeutenderen Gegenstand oder doch den weniger bedeutenden Ausdruck vorziehen ... und mich so — ich möchte sagen: — zwischen mich und meine eigene Erscheinung stellen“ (8, 543). Wir müssen in den leisesten Andeutungen ganz ernste Überzeugungen und in den schlichtesten Begegnungen, Ereignissen und Gegenständen eine tiefe Symbolik sehen. Nicht umsonst steht im Roman der

[21] Vgl. *Schrimpf* a.a.O. 90.
[22] An Meyer 30. 9. 1827 WA IV 43, 93.

Aphorismus: „Der Dichter ist angewiesen auf Darstellung... Auf ihrem höchsten Gipfel scheint die Poesie ganz äußerlich; je mehr sie sich ins Innere zurückzieht, ist sie auf dem Wege zu sinken. — Diejenige, die nur das Innere darstellt, ohne es durch ein Äußeres zu verkörpern, oder ohne das Äußere durch das Innere durchfühlen zu lassen, sind beides die letzten Stufen, von welchen aus sie ins gemeine Leben hineintritt" (8, 294). Goethe führt in seinen späten Jahren einen äußerst heftigen Kampf gegen die „neue Poesie", die er in Form und Stoff für unzulänglich hält. Er unterscheidet die in Auflösung begriffenen, subjektiven Epochen von den strebenden und vorschreitenden, die alle objektiver Natur waren[23]. So haben wir zu erwarten, daß er selbst darauf bedacht ist, objektiv bis zum Äußersten zu sein. Es geht ihm hier nicht mehr um „Charakteristisches" oder Individuelles, sondern um Gültiges und Verbindliches. „Am Sein erhalte dich beglückt!" (Vermächtnis; 1, 369). Dies äußert sich schon darin, daß es ihm auf das Tun ankommt, dem das Denken entsprechen muß[24]. Noch mehr aber wird es dadurch sichtbar, daß er die Allseitigkeit eines faustischen Strebens aufgibt und fragt: „Wer ist denn so begabt, daß er vielseitig genießen könnte?" (I 7; 8, 85). Der Mensch ist in einen zeitlichen Zusammenhang gestellt: „Ist man treu, das Gegenwärtige festzuhalten, so wird man erst Freude an der Überlieferung haben, indem wir den besten Gedanken schon ausgesprochen, das liebenswürdigste Gefühl schon ausgedrückt finden. Hierdurch kommen wir zum Anschauen jener Übereinstimmung, wozu der Mensch berufen ist, wozu er sich oft wider seinen Willen finden muß, da er sich gar zu gern einbildet, die Welt fange mit ihm von vorn an" (I 10; 8, 123).

„Das Wahre war schon längst gefunden,
hat edle Geisterschaft verbunden,
das Alte Wahre, faß es an."[25]

„Jeder Mensch findet sich von den frühesten Momenten des Lebens an, erst unbewußt, dann halb, endlich ganz bewußt, immerfort bedingt, begrenzt in seiner Stellung; weil aber niemand Zweck und Ziel seines Daseins kennt, vielmehr das Geheimnis desselben von höchster Hand verborgen wird, so tastet er nur, greift zu, läßt fahren, steht stille, bewegt sich, zaudert und übereilt sich, und auf wie mancherlei Weise dann alle Irrtümer entstehen, die uns verwirren" (III 13; 8, 426). Es genügt, um seinem Leben gerecht zu werden, um einen Gegenstand ganz zu besitzen, nicht, ihn um seiner selbst willen zu studieren (I 4; 8, 37 vgl. 12, 23); der Mensch bedarf der Gemeinschaft. Als Wilhelm fragend Montan die Meinung vorlegt, man habe doch eine vielseitige Bildung für vorteilhaft und notwendig gehalten, erwidert dieser: „Sie kann es auch sein zu ihrer Zeit. Vielseitigkeit bereitet eigentlich nur das Element vor, worin der Einseitige wirken kann... Ja, es ist jetzt die Zeit der Einseitigkeiten; wohl dem, der es begreift, für sich und andere in

[23] An Riemer 1. 10. 1810; WA IV 29, 218—221; 37, 190; an Eckermann 29. 1. 1826 usw.
[24] Wilhelm Meisters Wanderjahre II 9; in der Hamburger Ausgabe Band 8, 263.
[25] Vermächtnis; 1, 369; *P. Stöcklein* a.a.O. 157—165.

diesem Sinne wirkt... Mache ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen Leben wohlmeinend zugestehen werde... Der beste, wenn er *eins* tut, tut er alles, oder, um weniger paradox zu sein, in dem *einen*, was er recht tut, sieht er das Gleichnis von allem, was recht getan wird" (I 4; 8, 37). Kraft dieser Überzeugung wird Wilhelm Wundarzt, nicht, um wie Faust als Herr mit freiem Volk auf freiem Grund zu stehen (Faust 3, 11580), sondern im Dienst unter seinen Mitmenschen. „Was der Mensch auch ergreife und handhabe, der einzelne ist sich nicht hinreichend, Gesellschaft bleibt eines wackeren Mannes höchstes Bedürfnis" (III 9; 8, 391). Wenn der Mensch dies eingesehen hat und sich demzufolge mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist er der Vollkommenheit am nächsten (Maximen; 12, 530). Es ist selbstverständlich, daß deswegen nicht die dem einzelnen gegebenen Anlagen verachtet werden (I 6 II 1; 8, 68. 154); sie bedürfen der Förderung, entwickeln sich aber besser von selbst. Dagegen erfolgt die Eingliederung, die bewußte Anerkennung der Beschränkung nur durch die eigene Entscheidung. Entsagender wird man nur durch sich selbst. Hier liegt der Angelpunkt der Goetheschen Lebenslehre. Der Begriff Entsagung, der schon früher auftaucht[26], steht im Gegensatz zu dem des Entbehrens (Faust 3, 1549). Er wird in den „Wanderjahren" zum Schlüsselbegriff, wie es der Untertitel „die Entsagenden" beweist. Nicht nur die Hauptpersonen sind oder werden Entsagende, auch die Novellengestalten fließen, wenn sie Entsagende werden, in die Rahmengeschichte ein (8, 670). Die durch die Entsagung der einzelnen gesicherte Gemeinschaft vollendet sich in ihrem Ganzen und in allen ihren Gliedern.

Entsagung ist im letzten Grund ein religiöser Begriff, insofern er die Antwort des Menschen auf die objektive Gesamtordnung der Welt ist, die er anerkennt, der er sich beugt, die er durch sein Denken und Tun mitverwirklicht. So führt uns die Entsagung zur religiösen Anschauung Goethes, wie er sie in den Wanderjahren gestaltet[27].

Das Religiöse tritt in den Wanderjahren in mannigfachen Formen auf. In der Idylle St. Joseph der Zweite (I 2; 8, 13—28) erscheint es als die tragende Grundkraft einer geborgenen Familiengemeinschaft, sozusagen in der Form des katholischen Mittelalters[28]. Hier sind Arbeit und Gebet eine Einheit geworden, in der ganz übernommenen christlichen und kirchlichen Überlieferung. Eine andere Form zeigt die Welt des Oheims (I 7; 8, 79—85), auf dessen Gütern die aufgeklärte Frömmigkeit herrscht, die das Mittel ist, das Ganze und den einzelnen im Frieden zu erhalten. „Religionsfreiheit ist daher in diesem Bezirk natürlich, der öffentliche Kultus wird als ein freies Bekenntnis angesehen, daß man in Leben und Tod zusammengehöre... Wenn aber dies alles aufs Öffentliche und gemeinsam Sittliche berechnet ist, so

[26] Z. B. in einem Brief an Plassner vom 26. 7. 1782 WA IV 6, 14.
[27] Vgl. *Arthur Henkel*, Entsagung, Tübingen 1954.
[28] *Schrimpf* a.a.O. 148.

bleibt (in der Oheimswelt) die eigentliche Religion ein Inneres, ja Individuelles, denn sie hat ganz allein mit dem Gewissen zu tun, dieses soll erregt, soll beschwichtigt werden. Erregt, wenn es stumpf, untätig, unwirksam dahinbrütet, beschwichtigt, wenn es durch reuige Unruhe das Leben zu verbittern droht" (8, 83). Durch Gott wird somit auch das Leben in dem aufgeklärten Kreis des Oheims, der jedes Bild, was auf Religion, Überlieferung, Mythologie, Legende oder Fabel hindeutete, aus seinem Schloß entfernte, weil er will, daß die Einbildungskraft nur gefördert werde, um sich das Wahre zu vergegenwärtigen (8, 65), letztlich geordnet. „Was gar nicht aufzulösen ist, überlassen wir zuletzt Gott als dem allbedingenden und allbefreienden Wesen" (8, 84).

Goethe unterscheidet die Hausfrömmigkeit, d. h. die des kleinen Familienkreises, von der Weltfrömmigkeit. Sie betrachtet nicht, wie viele, selbst Spranger, sie mißdeuteten oder wie später z. B. Rilke den Begriff faßt, das Innerweltliche, sondern dehnt das religiöse Denken und Empfinden auf das Ganze der Menschheit aus und kennt nicht die Grenze der Gruppe (II 7; 8, 243. 671). Weltfrömmigkeit kann nicht ohne Toleranz sein, indem alle verschiedenen religiösen Meinungen, Gesinnungen, Formen und Gebräuche, kurz alles Individuelle geduldet und mit einem alles umschließenden Gefühl anerkannt wird.

Das ist aber alles nicht die Religiosität, wie sie Goethe als Ideal vorschwebt und wie er sie in der pädagogischen Provinz, in der Turmgesellschaft, in den Entsagenden vorträgt. Das ist seine Altersreligiösität. Indem er sie entfaltet, betont er besonders, daß sie nicht Sache der alltäglichen Unterhaltung sei. Man muß ihr durch Verhüllen und Schweigen Achtung erweisen (II 1; 8, 151). So mahnte ja auch Hölderlin: Vom Höchsten will ich schweigen (Stuttg. Ausg. II 1, 220 v. 5). Beim Betreten der pädagogischen Provinz wird Wilhelm Meister über die drei Ehrfurchten belehrt, in die die Knaben und Jünglinge durch äußere Zeichen eingeführt werden: Die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, die „auf alle Fälle zuerst" (II 1; 8, 150) den Menschen erfüllen muß, zweitens die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, und drittens die Ehrfurcht vor dem Gleichgestellten, dem Mitmenschen. Eine vierte Ehrfurcht entsteht in Verbindung der drei, die zugleich eine Überhöhung besagt, die Ehrfurcht vor sich selbst. Goethe hat diese vier Ehrfurchten wohl nicht, wie man annahm, Augustinus entnommen[29], sondern Cicero und den Goldenen Versen des Pythagoras, die er am 8. 9. 1780 an Frau von Stein sandte[30]. Den drei Ehrfurchten entsprechen die drei echten Religionen, nach den Objekten, gegen welche sie ihre Andacht wenden (8, 156). Die erste, die ethnische, beruht auf der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist; die zweite, die philosophische, gründet sich auf dem, was uns gleich ist; die dritte auf dem, was unter uns ist. „Wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine

[29] De doctrina christiana I Migne PL 34, 27 n. 22.

[30] Anth. lyr. ed. Diehl 1923 I 186ff.; *Harold Jantz*, Die Ehrfurchten in Goethes „Wilhelm Meister", Ursprung und Bedeutung. Euphorion 48 (1954) 1—18.

solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte." Sie lehrt auch, Leiden, Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leid und Tod als göttlich anzuerkennen. Ja, auch Sünde und Verbrechen werden in sie hineingenommen, nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse der Heiligen. „Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten, aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag."[31] In der Verbindung der drei Religionen, indem die Wahrheitselemente der ethnischen, philosophischen und christlichen Religion zusammengefaßt werden, wird eigentlich die wahre Religion hervorgebracht, wie die oberste Ehrfurcht aus ihren drei Bestandteilen entspringt, und da gelangt der Mensch zum Höchsten, dessen er fähig ist (8, 157). Im Credo, dem ersten, ethnischen, Artikel, dem zweiten für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten, und dem dritten, der Gemeinschaft der Heiligen, der im höchsten Grad Guten und Weisen, wird diese Religion ausgesprochen (8, 157f.). Diese Religionen werden den Schülern der pädagogischen Provinz in Bildern vorgeführt. Es fehlt dabei das Bild Christi. Dies darzustellen, „wäre ein Fehler gewesen. Das Leben dieses göttlichen Mannes ... steht mit der Weltgeschichte seiner Zeit in keiner Verbindung. Es war ein Privatleben, seine Lehre eine Lehre für den Einzelnen. Was Völkermassen und ihren Gliedern öffentlich begegnet, gehört der Weltgeschichte, der Weltreligion, welche wir für die erste halten. Was dem Einzelnen innerlich begegnet, gehört zur zweiten Religion, zur Religion der Weisen: eine solche war die, welche Christus übte und lehrte, solange er auf der Erde umherging" (8, 161). Zwar wird in einer zweiten Galerie auch das Leben Christi, der es wagte, sich Gott gleichzustellen, ja sich für Gott zu erklären (8, 163) abgebildet, aber „jene letzte Religion, die aus der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, entspringt, jene Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Fliehenswerten, wird den Schülern bei ihrer Entlassung nur mündlich mitgeteilt, damit sie wissen, wo dergleichen zu finden ist, wenn ein solches Bedürfnis sich in ihnen regen sollte" (8, 164).

Der Umstand, daß Goethe das Christentum einmal der dritten Ehrfurcht, dem gegenüber, was mit seinen Leiden unter uns ist, zuordnet, dann wieder Christus unter die Philosophen und Weisen zählt, die in der Menschengemeinschaft leben, muß dem Leser ein Mißbehagen bereiten. Es wird auch nicht dadurch behoben, daß die Erklärer sich bemühen, es zu rechtfertigen und als von Goethe gewollt darzustellen[32]. Zu wenig wird auch beachtet, daß die Leiden in ihrem vorzüglicheren Teil in dem Zusammenleben der Menschen entstehen, also der zweiten Ehrfurcht zuzuordnen wären.

[31] 8, 156f., vgl. auch zu Eckermann 11. 3. 1832.

[32] Vgl. *E. Trunz* 8, 594—596. 650—663; *Robert Hering*, Wilhelm Meister und Faust und ihre Gestaltung im Zeichen der Gottesidee, Frankfurt 1952, 262—308.

Doch tritt dies an Bedeutung weit zurück hinter der Tatsache, daß Goethe in seinem dem Objektiven verpflichteten Buch hier dem Subjektiven verfallen bleibt. Von der pietistischen Welt der schönen Seele, deren Bekenntnisse er den Lehrjahren einfügte (VI; 7, 358—420) hatte er am 18. 3. 1795 an Schiller geschrieben, das Ganze beruhe auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechslung des Subjektiven und Objektiven (WA IV 10, 244). Um so mehr muß es auffallen und fast bestürzen, daß Goethe auch in den Wanderjahren nicht über die religiöse Erfahrung, die Bewegungen und das Streben der Seele hinauskommt (8, 653. 660). Man kann auch in den Wanderjahren nicht von einer objektiven Religion im Sinn eines Glaubensgehaltes sprechen. Goethe überschreitet nicht die Stufe der Religiosität. Der Mensch wird auf diesem Gebiet nicht durch die Anerkennung und Einführung in einen Gegenstand um seiner selbst willen gebildet, sondern unmittelbar durch seine Empfindungen und die sie erleichternden und herbeiführenden symbolischen Zeichen. Die Geschichte der Religionen erscheint wie ein Naturprozeß, an dessen Ende die Erscheinung Christi steht, über den hinaus es freilich keinen wesentlichen Fortschritt gibt[33].

Goethe ist sich dessen bewußt und erklärt es in seinen Gesprächen mit Eckermann: „Nun kann wohl einer in menschlichen Dingen ein großer Kenner werden, indem es denkbar ist, daß er sich die Kunst und das Wissen eines Meisters vollkommen aneigne, allein in göttlichen Dingen könnte es nur ein Wesen, das dem Höchsten selber gleich wäre. Ja und wenn dieses uns solche Geheimnisse überliefern und offenbaren wollte, so würden wir sie nicht zu fassen und nichts damit anzufangen wissen, und wir würden wiederum jenem Unkundigen vor dem Gemälde gleichen, dem der Kenner seine Prämissen, nach denen er urteilt, durch alles Einreden nicht mitzuteilen imstande wäre. In dieser Hinsicht ist es denn schon ganz recht, daß alle Religionen nicht unmittelbar von Gott selber gegeben worden, sondern daß sie, als das Werk vorzüglicher Menschen, für das Bedürfnis und die Faßlichkeit einer großen Masse ihresgleichen berechnet sind. Wären sie ein Werk Gottes, so würde sie niemand begreifen; da sie aber ein Werk der Menschen sind, so sprechen sie das Unerforschliche nicht aus“ (28. 2. 1831). Davon macht auch Christus keine Ausnahme. So kommt Goethe nicht zur Religion im objektiven Sinn, sondern bleibt in der subjektiven Religiosität.

Diese Auffassung gründet sich auch noch auf eine andere Überzeugung Goethes: auf die einzige ihm mögliche Weise, Gott zu erkennen. Es kann kein Zweifel sein, daß er einen geheimnisvollen Urgrund aller Dinge annimmt, vor dem wir uns anbetend niederwerfen müssen (WA II 6, 278 u. a.). Er spricht zwar auch vom Göttlichen, von der Gottheit (zu Eckermann 19. 2. 1829 u. a.), aber meistens sagt er doch „Gott“, sagt „der Schöpfer“. Er lehnt Hegel ab, der die christliche Religion in die Philosophie hineinzieht[34]. Aber er wehrt sich dagegen, Gott seiner geheimnisvollen Unzugänglichkeit zu ent-

[33] Vgl. auch Dichtung und Wahrheit II 8; 9, 351—353.
[34] Zu Eckermann 4. 2. und 1. 9. 1829.

reißen[35]. Faust findet bei den Müttern das Ungeheure als den letzten Grund der Welt (3, 6274). Auch die Kunst vermag nicht zu Gott zu gelangen. „Die Kunst beruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst; deswegen sie sich auch so gern mit der Religion vereinigt. Die Religion bedarf keines Kunstsinnes, sie ruht auf ihrem eigenen Ernst; sie verleiht aber auch keinen, so wenig sie Geschmack gibt[36].

Dennoch haben die Erklärer Goethes recht, wenn sie bei ihm lieber von dem Göttlichen sprechen[37]. Es ist nicht völlig klar auszumachen, ob Goethe zeitweise sich zum Pantheismus bekannt habe. Sein ganymedisches Weltgefühl legt es mitunter nahe. Aber Goethe spottete darüber, wenn man ihn unter die Pantheisten zählen wollte[38]. Nach der christlichen Philosophie, der Magd der Theologie, sind Gott und Welt in ihrem Sein analog. Der Begriff der Analogie ist Goethe nicht fremd. „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche. In beiden Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet" (II; 8, 300; 12, 368). Damit hat Goethe den Kern des Analogiebegriffes getroffen, ihn auch klar in die Mitte zwischen die Identität und das ganz Andere gesetzt und die Folgen der Abweichungen treffend bezeichnet. Er hat diesen Begriff wohl am Endlich-Existierenden und Unmittelbar-Erscheinenden gebildet. Doch findet er auch seine Anwendung auf Gott. Hier hinderte der Rationalismus des 18. Jahrhunderts eine unbefangene Erkenntnis, insofern er alles in gleicher Form dem menschlichen Verstand dienstbar machte. Das Erwachen eines neuen Geistes, der den Menschen nicht mehr als alleinige Vernunft, die Welt nicht als alleinigen Gegenstand des Zergliederns und Ordnens ansehen konnte, vielmehr mit der Totalität des Menschen auch die Totalität der Welt erlebte, erfüllte Goethe mit einem solchen Jubel, daß ihm die große Einheit des Ganzen das Wichtigste war. Die Kenntnis Spinozas unterstützte ihn dabei[39]. Dem Dichter, dem so sinnenbegabten Dichter, lag überdies alles an der Anschauung. Der reine Begriff lag ihm ferner. Überdies war er auch als Naturwissenschaftler dem unmittelbar Gegebenen verhaftet. Alles dies trug dazu bei, daß Goethe das Jenseitige,

---

[35] Zu Eckermann 31. 12. 1823.

[36] Maximen; 12, 468; vgl. auch WA 36, 266 f., ferner „Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind; dann werden sie bloß nachahmend und wiederholend, wie wir vis-à-vis des Altertums, dessen inventa alles Glaubenssachen waren, von uns aber nur, aus und um Phantasterei, phantastisch nachgeahmt werden." Siehe Biedermann II, 223 n. 1544.

[37] Verräterisch scheint uns auch zu sein, daß Goethe öfters „dämonisch" im Sinn von „göttlich" braucht. Vgl. *W. Muschg*, Goethes Glaube an das Dämonische, Dt. Vjs. f. Lit. wiss. u. Geistesgeschichte 32 (1958) 321—343.

[38] Vgl. *Ludwig Hänsel*, Goethe, Chaos und Kosmos, Wien 1949, Herder, S. 44—66. Umfassende Kenntnis der Goetheliteratur und der katholischen Theologie führen hier zu einer tieferen Würdigung des Dichters, sowohl im anerkennenden wie im eingrenzenden Sinn, als man sie anderswo findet.

[39] Zu Eckermann 28. 2. 1831.

Gott, als im eigentlichen Sinn unerkennbar betrachtete[40], die Vorstellungen der Menschen von Gott, wie sie im Lauf der Geschichte auftraten, als unzureichend und, wo sie mit absoluter Gültigkeit vorgetragen wurden, als irreführend zurückwies und, ohne es eigentlich ganz zu wollen, dem physikalischen Bild zu verfallen schien, das die Abbildlichkeit der Geschöpfe immer schwächer werden ließ, je mehr sie von der Urquelle entfernt waren. Im Menschen freilich ist diese Ebenbildlichkeit besonders groß, wie das in den Wanderjahren an bedeutender Stelle der sozusagen als Abschluß der ganzen Dichtung stehende Ausruf „herrlich Ebenbild Gottes" beweist (III 18; 8, 460).

Besonders muß noch hervorgehoben werden, daß Goethe im mittleren Raum des Menschlichen, dem Sinnengebundenen, eigentlich beheimatet war. Seiner Naturnähe, auch der Sicht des Naturwissenschaftlers, war das naturhafte Wirken besonders geläufig. Wenn er von Gott-Natur (1, 367) sprach, so kann diese die von Gott geschaffene und von Gott durchwirkte Natur, kann sie aber auch Gott, der wie eine Natur wirkt, bedeuten. Wie Goethe sich gern und leicht mit der ihn umgebenden Natur eins fühlte, so ist auch sein Verhältnis zu den Menschen in erster Linie naturhaft. Die Liebe etwa zur Frau ist bei ihm doch hauptsächlich im Sinnlichen, Leidenschaftlichen, Rauschhaften verwurzelt. Es wäre an der Zeit, die falschen Idealisierungen endlich aufzugeben und, ohne daß man in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfiele, die Dinge zu sehen, wie sie waren, und sie so zu nennen. Dagegen war die Erkenntnis der Personhaftigkeit der Menschen und die Begegnung von Personen in der Gemeinschaft als ein Neues, die triebhafte Natur wesentlich Übersteigendes, Goethe weniger geläufig. Gewiß war er ein Mensch wie alle und handelte wie alle. Aber ist eine eigentliche Freundschaft unter gleichen bei ihm irgendwo vollends ausgebildet, im Leben oder in seiner Dichtung? Jedenfalls empfand er selbst seinen Bund mit Schiller doch immer auch etwas wie drückend. Der Alte von Weimar, der Olympier, konnte unendlich liebenswürdig zart, freundschaftlich sein, das beweisen die Gespräche und Briefe. Aber wieviel war davon — gern geschenkte — Herablassung? Die wirkliche Begegnung der Geister, die Kraft der Entscheidungen tritt bei ihm stark zurück. So liegt ihm auch der Gedanke des persönlichen Gottes, der mit der Menschenperson Zwiesprache pflegt, der sich im strengen Sinn offenbarend mitteilt, fern. Goethe kann „ihn", aber nicht „ihm" glauben (Faust 3, 3434). Er kennt nur die naturhafte Offenbarung (Versuch einer Witterungslehre 13, 305), nicht die des Wortes. Erst recht ist ihm der Gedanke des Gottmenschen unvollziehbar. Das Übergewicht des Natur-Idealischen hat den Sinn für das Persönliche und für die Einheit in der Begegnung der Personen aufgezehrt. So gelang es Goethe nur, das halbe Wahre anzufassen. Aus einer Schwächung des Blicks für den Unterschied der geistigen Person und des Naturdinges wurde eine Blindheit für das Wesentliche des Christentums. Alle seine Begriffe, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, müssen

[40] Vgl. Faust 3, 11442—12450.

infolgedessen eine Veränderung erfahren, diesseits der Beziehungen zwischen den Personen, dem persönlichen Gott und dem als Person geschaffenen Menschen (vgl. WA 28, 269f.). Die Bibel wird ebenso subjektiv verstanden, nach jeweils individuellem Bezug (III 8, 469). Letztlich erklärt sich auch hier die Unmöglichkeit, die Goethe empfindet, eine objektive Religion anzuerkennen und zu beschreiben. Mag er die menschlichen Empfindungen noch so echt und meisterhaft zur Darstellung bringen können, so sehr, daß auch der gläubigste Christ sich von ihm angesprochen fühlt und er sich kaum denken kann, daß er treffender formulieren könne, in Wirklichkeit bleibt diese Religiosität im Halbdunkel des Gefühls.

Aus der Auffassung Goethes ergeben sich eine Reihe von Folgerungen, die wir auch in den Wanderjahren verwirklicht sehen. Zunächst wird die Gestalt der Makarie verständlich. In ihr wird sozusagen die Möglichkeit, die ein Mensch hat, Träger und Vermittler göttlicher Eigenschaften zu sein, voll erschöpft. Körperlich krank[41] wirkt sie auf ihre Umgebung klärend, ratend, beistehend, zieht sie empor und hilft dem Menschen über sich hinaus. Daß sie nach ihrem Tod in einen Stern verwandelt werden wird, ist natürlich symbolisch aufzufassen[42]. Der Gedanke einer Seelenwanderung, für die man oft auch ein Wort Goethes beim Begräbnis Wielands anführt[43], ist dem Dichter doch wohl nie im Ernst gekommen, wenn er auch wegen seiner Ausgerichtetheit auf Gegenstände, nicht auf Begegnungen einmal äußert: „Ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte. Aber dafür ist wohl gesorgt, wir dürfen nur die Planeten und Sonnen anblicken, da wird es auch Nüsse genug zu knacken geben."[44] Makariens Herz und Geist sind ganz von überirdischen Gesichten erfüllt; im Handeln ist sie immerfort von edelster Sittlichkeit. Wie sie heranwuchs, überall hilfreich, unaufhaltsam in großen und kleinen Diensten, wandelte sie wie ein Engel Gottes auf Erden, indem ihr geistiges Ganze sich zwar um die Weltsonne, aber nach dem Überweltlichen in stetig zunehmenden Kreisen bewegte (III 15; 8, 450). Dennoch vollendet sie sich im Tun des Alltags und lehrt, sich dort zu bewähren (III 14; 8, 447f.). Makarie steht nicht gegen das Christentum, aber ihre Kraft, ihr Gotteszeugnis, hat sie ebenso ursprünglich aus der letzten Quelle empfangen wie der Stifter des Christentums.

Letztlich ist jeder Mensch berufen, bis zu einem gewissen Grad ein Vermittler göttlichen Wohltuns zu sein. Als Wilhelm auf der Sternwarte die Wunder des nächtlichen Sternhimmels vor sich sieht, erkennt er: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tief-

[41] I 6; 8. 65, welch außerordentlich treffende Beobachtung, die durch die Erfahrung immer bestätigt wird!
[42] I 10; 8, 122; zu Kanzler von Müller 8. 6. 1821.
[43] Zu Kanzler von Müller 24. 1. 1819; 18. 7. 1818.
[44] Zu Kanzler von Müller 26. 1. 1825; vgl. auch 19. 10. 1823.

sten versammelt, wenn er sich fragt: ‚Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein beharrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt'" (I 10; 8, 119). Jeder Mensch ist demnach gerufen, von Gott Zeugnis abzulegen, und wenn er in der Selbstprüfung sich nicht dazu geeignet fände, wird er an seiner Umgebung erkennen, daß er selbst doch das Licht Gottes weiterstrahlt (vgl. auch II; 8, 302).

Wie Natur im Vielgebilde
Einen Gott nur offenbart,
so im weiten Kunstgefilde
webt *ein* Sinn der ew'gen Art.
Dieses ist der Sinn der Wahrheit,
der sich nur mit Schönem schmückt
und getrost der höchsten Klarheit
hellsten Augs entgegen blickt.
Tausendfach und schön entfließe
Form aus Formen deiner Hand
und im Menschenbild genieße,
daß ein Gott sich hergewandt.
Welch ein Werkzeug ihr gebrauchet,
stellet euch als Brüder dar;
und gesangweis' flammt und rauchet
Opfersäule vom Altar (II 8; 8, 255/7).

In der Tat ist das Menschenbild der Wanderjahre durchaus vom Religiösen getragen, in dem dargelegten, durch die Natur, nach Weise der Natur gewirkten Sinn. Daraus ergeben sich noch andere Folgerungen. Wenn wir an den Traum über das Ende Makariens, die Verwandlung in einen Stern, erinnern (I 10; 8, 122), so ist es so, daß Goethe eher an eine Entrückung denkt. Daß sie künftig im Sternensymbol weiterlebt, ist dem christlichen Denken nicht unbedingt fremd. Daß die Seele nach dem Tod nicht akosmisch, sondern allkosmisch weiterbesteht, läßt sich mit guten Gründen sagen[45]. Aber etwas anderes ist es mit dem Tod selbst, dem Übergang vom irdischen zum anderen Leben. Es ist allgemein bekannt, wie Goethe dem Tod aus dem Weg ging, sich mit ihm als einem Naturereignis abfand, ihn als Metarmorphose auffaßte[46], aber nicht in ihm eine eigentliche Entscheidung sah oder sehen konnte. Auch dies hängt mit der mehr impersonalen, gegenständlichen An-

[45] *Karl Rahner*, Zur Theologie des Todes, Zschr. für kath. Theologie, Innsbruck 79 (1957) 9.
[46] *W. Rehm*, Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Halle 1928, S. 329—348.

schauung des Dichters zusammen. Daß er dadurch den Menschen erniedrigte, ihm, wenn auch vielleicht nicht letzte Verantwortung, so doch seine höchste Würde und seine eigentliche Kraft nahm, kann hier nicht ausgeführt werden[47].

Am folgenschwersten ist aber diese Auffassung für die Haltung Goethes gegenüber Christus und dem Christentum. Da Jesus nur ein, vielleicht der vollkommenste Bote Gottes war — im Roman ist es Makarie, kann und soll es jeder sein — ist ihm seine einzigartige Stellung und wird dadurch auch dem Christentum der Absolutheitscharakter genommen. Immerhin bleibt er dadurch ausgezeichnet, daß er den Sinn des Leides (nach schwachen früheren Einsichten) als erster enthüllte.

Dagegen ist es für Goethe unerträglich, Christi Tod in seiner Bedeutung zu würdigen. Diese Abwehr durchzieht sein ganzes Leben. Sie beginnt mit der Bemerkung in dem Brief vom 17. 1. 1769 an E. Th. Langer, wo von dem neuen Jerusalem die Rede ist, wenn die Kreuzkirche zur Geistkirche geworden ist[48], geht über die Venezianischen Epigramme, wo Tabakrauch, Wanzen, Knoblauch und das Kreuz die vier widerwärtigsten Dinge genannt werden, und wird auch in den Wanderjahren deutlich ausgesprochen: „Wir halten es für eine verdammungswürdige Frechheit, jenes Martergerüst und den daran leidenden Heiligen dem Anblick der Sonne auszusetzen, die ihr Antlitz verbarg, als eine ruchlose Welt ihr dieses Schauspiel aufdrang, mit diesen tiefen Geheimnissen, in welchen die göttliche Tiefe des Leidens[49] verborgen liegt, zu spielen, zu tändeln, zu verzieren und nicht eher zu ruhen, bis das Würdigste gemein und abgeschmackt erscheint“ (II 2; 8, 164). Ähnliches steht im Divan: „Mir willst du zum Gotte machen solch ein Jammerbild aus Holze“ (2, 123; vgl. auch 2, 122). An Zelter schrieb er noch schärfer am 9. 6. 1831: „Das leidige Marterholz, das Widerwärtigste unter der Sonne, sollte kein vernünftiger Mensch auszugraben und aufzupflanzen bemüht sein. Das war ein Geschenk für eine bigotte Kaiserin-Mutter, wir sollten uns schämen, ihre Schleppe zu tragen. Verzeih! Aber wenn du gegenwärtig wärest, müßtest Du noch mehr erdulden. Mit 82 Jahren nimmt man es wirklich ernster in sich und für sich selbst, indem man die liebe, leidige Welt in ihrem vieltausendjährigen Narrenleben in Gottesnamen fortwandeln sieht. Es ist schrecklich, wie sich das ein- über das andere Mal wieder in seinen Irrtümern brüstet“ (WA IV 48, 223). Anderseits gab Goethe in den „Geheimnissen“ (1784) dem Kreuz, indem er es mit Rosen umwand, eine freundlichere Deutung, die er 30 Jahre später selbst als Trost der durch den Ostertag besiegelten ewigen Dauer erhöhter menschlicher Zustände erklärte (2, 271ff.; 284). An diese Dichtung erinnerte er im letzten Jahr seines Lebens zum Beweis, „daß ich das Kreuz als Mensch und als Dichter zu ehren und zu schmücken verstand“[50]. Schließlich läßt er in den Wanderjahren den Sammler, den rei-

[47] Einen Begriff davon vermittelt der eben angeführte Aufsatz von K. Rahner.
[48] *P. Zimmermann*, Goethes Briefe an E. Th. Langen, Wolfenbüttel 1922, S. 16.
[49] Vgl. auch zu Riemer 26. 6. 1810. [50] An Zelter 27. 1. 1832 WA IV 49, 221.

nen Vertreter der Überlieferung von einem Kruzifixus erzählen, den er verstümmelt erhalten und mit aller nur möglichen Kunst ergänzt habe. Später habe er dann auch die verlorenen Teile erworben, die eine wesentlich höhere Vollkommenheit gehabt hätten. Dies war ihm ein Zeichen: „und ich bin entzückt über ein so glückliches Zusammentreffen, enthalte mich nicht, die Schicksale der christlichen Religion daran zu erkennen, die, oft genug zergliedert und zerstreut, sich doch endlich immer wieder am Kreuze zusammenfinden muß" (I 12; 8, 147). In dieser letzten Stelle drückt Goethe wohl auch seine eigene Meinung aus, die dem Christentum in seiner religiösen Welt einen ehrenvollen Platz sichert und daß man auch die konfessionellen Gegensätze überwinden müsse. Damit ist aber noch nicht dem Kreuz die Bedeutung zugewiesen, die es als Symbol für den Opfertod des Gottmenschen hat. Goethe ist und bleibt verschlossen, was K. Rahner sagt: „Wenn wir die Wirklichkeit der Welt nicht identifizieren mit den paar primitiven und oberflächlichen Daten, die uns unsere sinnliche Alltagserfahrung von dieser Welt meldet, wenn wir besser realisieren würden, wie tief, geheimnisvoll und von geistiger Wirklichkeit erfüllt die Welt ist, wie jeder immer aus dem Ganzen dieser so ins Ungemessene sich vertiefenden Welt lebt, dann würde uns wohl der Gedanke weniger befremden, daß zur innersten Wirklichkeit der Welt das gehört, was wir Christus in seinem Leben und Tod nennen, was ausgegossen wurde über die ganze Welt in dem Augenblick, da das Gefäß seines Leibes im Tode brach und Christus real zu dem wurde, auch in seiner Menschheit, was Er seiner Würde nach immer schon war, das Herz der Welt, die innerste Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit".[51] Die Bedeutung des Todes Christi am Kreuz kann nur der erfassen, der das anschaulich-dingliche Denken von dem reinen geistigen Personbegriff unterscheidet und diesen als Überhöhung und Maßstab gelten läßt[52].

Aus dem gleichen Grund konnte Goethe nicht zu einer objektiven Religion kommen, sondern mußte sich immer als einen Teil der Sachwelt sehen, die mit dem wohl in seiner Unergründlichkeit erfaßten, aber nicht als Person gedachten und sich nicht im strengen Sinn durch das Wort der Menschenperson offenbarenden Gott in Verbindung steht. Dieser Mangel erscheint als tragisches Schicksal des zur Objektivität strebenden Dichters in dem Augenblick und an der Stelle, wo der Naturidealismus in seiner Zeit tatsächlich überwunden wurde. Dies geschah durch den als Denker Goethe weit überragenden Friedrich Schlegel, vor dem das Begreifen des Dichters völlig versagt. Indem der Dichter das Schlegelsche Buch über die Sprache und Weisheit der Indier anzeigt, schreibt er: „Man kann dieses Büchlein also auch für eine Deklaration seines Übertrittes zur alleinseligmachenden Kirche ansehen. Alles dieses hocus-pocus, es mag nun wirken wie es will, wird ihm aber doch im Ganzen nicht helfen."[53] Am gleichen Tag schreibt er ausführlicher dem

[51] A.a.O. 30—36, Zitat 36.

[52] S. auch *Helmut Läublin*, Hölderlin und das Christentum. Symposion, Jahrbuch der Philosophie IV, Freiburg 1955, S. 259.

[53] An Zelter 22. 6. 1808 WA IV 20, 86.

Grafen Reinhard: „So ist meine Zufriedenheit einigermaßen gemindert worden, weil doch aus allem (dem Schlegelschen Buch) gar zu deutlich hervorgeht, daß die sämtlichen Gegenstände, die es behandelt, eigentlich nur als Vehikel gebraucht wurden, um gewisse Gesinnungen ins Publikum zu bringen und sich mit einem gewissen Schein als Apostel einer veralteten Lehre darzustellen ... Durchaus ist aber diese Schlegelsche Konversion sehr der Mühe wert, daß man ihr Schritt vor Schritt folge, sowohl weil sie ein Zeichen der Zeit ist, als auch weil vielleicht in keiner Zeit ein so merkwürdiger Fall eintrat, daß im höchsten Lichte der Vernunft, des Verstandes, der Weltübersicht ein vorzügliches und wohlausgebildetes Talent verleitet wird, sich zu verhüllen, den Popanz zu spielen, oder wenn Sie ein anderes Gleichnis wollen, so viel wie möglich aus dem Gemeindehause auszuschließen, einen recht dunklen Raum hervorzubringen, um nachher durch das foramen minimum (dem kleinsten Spalt wie bei der laterna magica) so viel Licht, als zum hocus pocus nötig ist, hereinzulassen" (WA IV 20, 92—94). Noch am 20. 10. 1831 kommt er in einem Brief an Zelter auf dieses Ereignis zurück: „So erstickte doch Friedrich Schlegel am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten, die er auf seinem unbehaglichen Lebensgange gern mitgeteilt und ausgebreitet hätte; deshalb er sich in den Katholizismus flüchtete und bei seinem Untergang ein recht hübsches, aber falsch gesteigertes Talent, Adam Müller nach sich zog" (WA IV 49, 118).

Gewiß machten die Vertreter der neuen Poesie mit ihrem Übermaß von Sehnsucht und ihrer Schwärmerei es dem nach dem Objektiven strebenden Goethe nicht leicht, sie anzuerkennen. Aber, befangen in seiner eigenen Subjektivität, verkannte er, was sich in Friedrich Schlegel vollzogen hatte[54]. Der im Brief an Zelter genannte Adam Müller konnte darum mit Recht schreiben: „Die Allgegenwart des Christentums in der Geschichte und in allen Formen der Poesie und Philosophie ist selbst Goethe verborgen geblieben. An dieser Stelle ist er nicht frei von dem Anfluge der Zeit und den Einflüssen der Aufklärung. In der Gegenwart des Göttlichsten allein kann man sich ihm, dem in allen übrigen Fällen man sich ergebungsvoll unterordnen würde, bescheiden gegenüberstellen und in seine eigenen bedeutungsreichen Werke den heiligen Sinn hineinlegen, den er selbst unverkennbar verläugnet".[55]

In der Gegenwart, in der auch die literarische Wissenschaft sich wieder den religiösen Erscheinungen öffnet und die Verwurzelung des Lebens in Gott anerkennt, ist es notwendig, diese Begrenzung Goethes in die ganymedische Welt und das Verharren im Subjektiven zu sehen und die Jugend sehen zu lehren.

---

[54] Vgl. auch *K. Aug. Horst*, Ich und Gnade, Freiburg 1951, S. 117ff., der aber in Unkenntnis der Schlegelschen Tagebücher den Anschauungen Schlegels nicht ganz gerecht wird.

[55] Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, Dresden 1807, S. 74f.

Alt-Hellas und Europa heute

G. FRIEDRICH KLENK SJ

Die Geschichte wiederholt sich nicht. Das ist eine der Einsichten, welche die christliche Antike von der heidnisch-hellenistischen trennte[1]. Das große Jahrhundert historischen Denkens, das 19., hat sie sowohl in seinen bedeutenderen philosophischen Systemen als auch in seinen geschichtswissenschaftlichen Grundsätzen weiter ausgebaut. Es hat indessen nie an Widerspruch gefehlt, besonders seitdem das biologische Denken in die Geschichtswissenschaft und die Geschichtsphilosophie eingebrochen ist, also vor allem seit Nietzsche. Und Oswald Spengler hat seiner neuen Theorie des Kreislaufs der Kulturen zahllose Anhänger gewonnen.

Wenn man den biologischen wie jeden andern Kultur- und Geschichtsdeterminismus ablehnen muß, so ist damit noch keineswegs entschieden, ob nicht gewisse Ähnlichkeiten geschichtlicher Situationen in den verschiedenen Zeitaltern vorkommen und ob nicht aus dem, wie gewisse Gefahren und Bedrohungen in einer früheren ähnlichen Lage gemeistert oder nicht gemeistert worden sind, für die Gegenwart etwas zu lernen wäre. Denn im Menschen kreuzen sich die Einmaligkeit seiner Persönlichkeit mit dem Wesensgesetz der Art, das Unwiederholbare des Augenblicks und seiner Forderung und Herausforderung an mich und meine Antwort und Entscheidung mit dem aus dem ewigen Menschenbild entspringenden Gesetz dessen, was wir tun können und was wir tun sollen. Unser Tun und Wirken, unser Fürsichsein und Mit-andern-sein unterliegt bei allem Wandel und Wechsel der Verhältnisse bestimmten allgemeingültigen unveränderlichen psychologischen und moralischen Gesetzen.

So mag z. B. unsere heutige Welt von der des antiken Griechenlands noch so verschieden sein — beide sind Welten des Menschen und tragen nicht nur die Züge seiner Zeitlichkeit, sondern auch seines zeitübersteigenden Wesens. Unser Dasein vollzieht sich stets in der Spannung zwischen Freiheit und Gesetz, nicht nur im ethischen, sondern auch im metaphysisch-anthropologischen Sinn.

Daß es so etwas wie eine Analogie der geschichtlichen Ereignisse gibt, verrät bisweilen die ungewöhnlich spontane, sozusagen existentielle Hinwendung einer Generation auf eine längst entschwundene Epoche. Diese tritt sozusagen auf einmal aus den Kühlschränken rein theoretischer Fachwissenschaft heraus und bekommt Hunderte von Jahren nach ihrem Dasein eine neue lebendige Gegenwart: die Gegenwart der Schicksalsanalogie.

Vielleicht erleben wir gerade heute ein Beispiel dafür. Es ist eigenartig

[1] „Die verständliche Grenze des griechischen Denkens, das Welt und Seele verewigt, brachte es um die echte Geschichtlichkeit und damit um den Personbegriff." So *Al. Dempf* in „Kritik der historischen Vernunft", München 1957, 294.

und vielleicht doch gar nicht eigenartig, wie nachdrücklich sich die westliche, vorab die europäische Bildungswelt nicht nur um die Erforschung der griechischen Spätzeit kümmert, sondern auch um die Auswertung der Forschungsergebnisse. Man darf wohl die geschichtliche Spannweite des griechischen Geistes in drei Hauptabschnitte einteilen: den klassischen (zu dem als Vorraum die hellenische Frühgeschichte gehört), den hellenistischen, in dem die griechische Kultur Weltkultur wird, und den byzantinischen. Die Liebe und Begeisterung unserer Vorfahren galt vor allem der klassischen Zeit. Was darauf folgte, war für sie eine Epoche, von der man zwar anerkennen mußte, daß sie die Denkkunst und Lebensformen Hellas nicht nur in den Küstengegenden des Mittelmeeres, sondern bis tief nach Asien hinein verbreitete —, auf der es aber doch wie ein Schatten lag. Man dachte dabei nicht nur an Verflachung, sondern sehr viel auch an das, was man den Vorgang der Orientalisierung nannte. Und gar Byzanz . . .!

Diese Schatten über dem Zeitalter des Hellenismus trugen wohl mit Schuld daran, daß mancher Gebildete sozusagen unvorbereitet auf die schrecklichen Katastrophen stieß, in denen die griechische Welt endgültig die farbige Mannigfaltigkeit ihrer Kleinstaaterei und ihre Freiheit verlor. An Rom. Der Gang der Dinge, der in dieses Elend mündete, war in seinem Bewußtsein nicht lebendig gegenwärtig. Wie konnte das Unheil gekommen sein? Vielfach, auch in Geschichtswerken angesehener Autoren, wurde das Trauerspiel so dargestellt, daß einerseits die innere Uneinigkeit der Griechen, anderseits das Weltmachtstreben Roms dafür verantwortlich gemacht wurden. Das sah dann so aus: Rom hatte die Schwäche der Griechen geschickt benutzt, um sich überall einzumischen, bis die Dinge zum vernichtenden Schlag reif waren. Das war rohe Machtpolitik.

Indes hat schon Theodor Mommsen gegen diese Ansicht geschrieben[2]. „Nur die stumpfe Unbilligkeit kann es verkennen, daß Rom in dieser Zeit noch keineswegs nach der Herrschaft über die Mittelmeerstaaten griff, sondern nichts weiter begehrte, als in Afrika und in Griechenland ungefährliche Nachbarn zu haben . . .“[3]. Überhaupt erscheint ihm die römische Geschichte „keineswegs als ein von unersättlicher Ländergier entworfener und durchgeführter Riesenplan, sondern als ein Ergebnis, das der römischen Regierung sich ohne, ja wider Willen aufgedrungen hat“[4]. Aber seine Meinung wurde nicht allgemein anerkannt, scheint indessen heute unter den Historikern wieder sehr an Boden gewonnen zu haben.

In einem bedeutsamen Werk pflügt Hans Erich Stier[5] den ganzen Umkreis dieser Frage gründlich um und legt sehr bemerkenswerte Ergebnisse vor. In den Grundlinien pflichtet er Mommsen bei und beruft sich dabei vor

---

[2] Römische Geschichte, 8. Aufl. Berlin 1888.
[3] *Mommsen* a.a.O., 1. Bd., 699.
[4] A.a.O. 781.
[5] Roms Aufstieg zur Weltmacht und die griechische Welt, in der Sammlung: Arbeitsgem. für Forschung des Landes Nordrhein-Westf. Geisteswissenschaften Heft 11, Köln und Opladen 1957, Westdeutsch. Verlag, 209 S., geh. DM 10,20.

allem auf den griechischen Geschichtsschreiber Polybios. Ihm sei gegenüber den gefärbten Darstellungen der romfeindlichen Propagandisten des Altertums das Wort zu erteilen; denn er erfüllte die erste Voraussetzung für die Vertrauenswürdigkeit eines Historikers, nämlich sine ira et studio zu forschen und zu schreiben.

Man muß, so urteilt Stier, die politische und soziale Situation der Griechen und ihr Verhalten gegenüber den Forderungen der Stunde gründlich erwägen, um das Vordringen Roms im Osten gerecht zu beurteilen. Nicht durch die Römer, sondern durch die Makedonen hat die Kleinwelt der hellenischen Staaten, die politische Lebensform des Nebeneinanders vieler, oft stark stammesmäßig bedingter Gemeinwesen die ersten schicksalsschweren Schläge erhalten. Daß diese Schläge bereits von den Zeiten Philipps ab durch ein Versagen der politischen Vernunft Griechenlands herausgefordert worden waren — das zeigt auch Alois Dempf im Zusammenhang seiner „Kritik der historischen Vernunft“[6]. Er weist auf die Möglichkeiten hin, die den Griechen offen gestanden hätten. Erstmalig im griechischen Genius war das Licht der reinen theoretischen und praktischen Vernunft voll aufgeleuchtet. Nicht nur eine allgemeine Seinslehre, nicht nur eine metaphysische Anthropologie und auf beiden aufgebaut eine Ethik waren erarbeitet — auch Entwürfe der Staatsphilosophie lagen vor und bildeten zum Teil die Grundlage der Polis. Im Vorstoß zu einer alle völkischen und staatlichen Schranken sprengenden natürlichen Religion und Ethik, samt einer entsprechenden Naturrechtsordnung — waren die Voraussetzungen gegeben, eine überstaatliche und übernationale Rechtsordnung und Organisation zu stiften. Das Recht als Bindemittel der Staaten hätte die den hellenischen Freiheitstraditionen entsprechende Antwort auf die Zeitnot geben können. Diese Antwort hätte konkret geheißen: bündischer Zusammenschluß der griechischen Stadt- und Kleinstaaten. Aber die von der theoretischen Vernunft ontologisch begründete und von der (reinen) praktischen Vernunft entworfene Wertethik war in der Volksversammlung ohnmächtig, weil ihr der Mittler fehlte: ein autoritativer Juristenstand. Erst diese Ohnmacht des griechischen Geistes machte den Weg frei für den Einbruch einer Macht von außen. Unter Philipp von Makedonien begann es, und sein Sohn Alexander führte das Werk fort. „So hat die aufsteigende Staatsmacht Makedoniens die Zeitnot durch die Monarchie gelöst.“[7]

Diese Lösung hielt jedoch nicht lange vor. Nach Alexanders des Großen Tod spaltete sich das Weltreich wieder auf „nach den Nationen der alten Kulturvölker“ und im griechischen Mutterland im Lauf der Zeit in die herkömmlichen Stadt- und Kleinstaaten. Noch einmal bot sich der griechischen Polis die Gelegenheit, den politischen Umbau im Geist eigener Überlieferung zu entwerfen und zu schaffen. Sie wurde nicht genutzt. Der östliche Mittelmeerraum rief jedoch nach einer neuen Ordnung. Rom nahm den Ruf auf

[6] *Al. Dempf*, a.a.O. 91.
[7] Ebd.

und gelangte so zur Weltherrschaft. Es vollzog damit die bereits an Alexander gestellte Aufgabe der Zeitsituation. An Stelle der freien Rechtsbindung in einer Föderation trat jedoch die Einheit durch den Zwang der Macht, an Stelle der natürlichen Ethik und Religion römisches Recht und römische Staatstheologie. Auch in ihnen kam das Naturrecht schließlich zu einem gewissen Einfluß, aber sozusagen auf Umwegen und indirekt.

Arnold J. Toynbee urteilt ganz ähnlich: „Der hellenische Gesellschaftskörper, der seine Gelegenheit zu freier Föderation verpaßt hatte, fand sich jetzt in den Grenzen eines Universalstaates zusammengeklammert."[8]

Was das Endergebnis angeht, deckt sich Stiers These ungefähr mit derjenigen Dempfs und Toynbees, in den Einzelheiten beurteilt er die Römer, wie uns scheint, aber noch weit positiver, vor allem deswegen, weil er Hellas von Osten und Norden aufs äußerste bedroht sieht. Die Diadochenreiche sind ihm nur verhinderte Universalstaaten. Sie gehen mit allen Mitteln auf die Weltmonarchie aus, und ihr Einheitsideal ist die Einheit der Despotie. In den Ptolemäern, den Seleukiden und den Herren Makedoniens lebte Alexanders Weltmachtplan weiter, und immer wenn ein besonders fähiger und energischer Fürst den Thron bestiegen hatte, ging er darauf aus, den kühnen Traum des einen geeinten Erdkreises unter *einem* Großkönig zu verwirklichen. Das führte nicht nur zum Kampf gegen die auswärtigen Barbaren, sondern auch zu dem Kampf gegeneinander und gegen die Polis. Die Kerngebiete der Polisidee, das eigentliche Griechenland, sowie die Inseln und Jonien standen somit fast ständig unter dem Druck der drei großen Nachfolgestaaten. Das Schlimme dabei war, daß zwar Alexanders Machtstreben, aber nicht seine Ritterlichkeit und Großmut unvermindert weiter vererbt wurden. Die Moral sowohl der Staatsführung als auch der Kriegsführung sanken nach dem großen König und nach der ersten Diadochengeneration immer tiefer.

All diese Dinge zusammen genommen machten der Hellenen Not aus. Der einzelne Stadt-, bzw. Kleinstaat war der Bedrängnis nicht mehr gewachsen, ebensowenig konnten die lockeren Verteidigungsbündnisse alten Stils die Freiheit sichern. Nur ein *Bundesstaat* hätte helfen können, nur eine bereits im Frieden gut organisierte und gerüstete Föderation hätte schützen können. Und hier offenbart sich das ganze Elend: die alten hochberühmten Stadtstaaten kamen nicht von ihrer Vergangenheit los. Sie waren unfähig, den Anruf der Situation auch nur zu begreifen, geschweige denn, ihm die rechte Antwort zu geben. Nur in Ätolien und Achaia, also in Landschaften, die bisher nicht führend gewesen waren, verstand man den Glockenschlag der Weltzeit. Aber der ätolische und der achäische Bund waren zu klein, um auf die Dauer den Stößen von Norden und Osten widerstehen zu können. So hatten die Könige immer wieder leichtes Spiel, zumal die Polis auch diplomatisch versagte und überdies die sittliche und soziale Verderbnis in den

[8] *A. J. Toynbee*, Der Gang der Weltgeschichte, 2. Aufl. Stuttgart. Kohlhammer, 316.

eigenen Mauern nährte. Bei den übrigen griechischen Freistaaten stand es kaum besser, und in der Gewalttätigkeit gaben die Ätoler den Makedonen Philipps V. nicht viel nach. Das menschlich anständigste Gebilde stellte noch der achäische Bund dar, und der war zu schwach.

Philipp V. von Makedonien und der Seleukide Antiochos III., der auch den Beinamen „der Große" trägt, waren in den Jahren um 200 v. Chr. dabei, die hellenistische Welt in zwei Machtsphären unter sich aufzuteilen. Das hätte nicht nur das Ende des Ptolemäerreiches, sondern auch jenes der Freiheit Alt-Griechenlands bedeutet. Es gab nur *eine* Macht, die man, bei der eigenen Zerrissenheit zu Hilfe rufen konnte: Rom. Man flehte seinen Schutz an; es kam und besiegte zunächst den gefährlichsten Gegner, Philipp V., später auch Antiochos.

Stier weist nachdrücklich darauf hin, daß damals der römische Sieger tatsächlich nicht für Mehrung seiner Größe und Macht, sondern für die Freiheit der Hellenen gestritten habe. Er stellt altrömische Rechtlichkeit, die damals noch Volk und Senat am Tiber beherrscht habe, der hellenistischen Verderbtheit gegenüber. Es war im Jahr 197 v. Chr., daß die Römer und ihre griechischen Verbündeten bei Kynoskephalä über den Makedonen siegten. Aber anstatt nun die makedonische Vorherrschaft durch eine römische abzulösen (wie die These mancher Historiker lautet), verkündete der römische Konsul, später Prokonsul T. Quinctius Flamininus die Freiheit aller Griechen und den Abzug der römischen Truppen[9]. Das heißt, für das damalige Rom waren Freiheit und Unabhängigkeit keine bloßen Schlagwörter und Werbeparolen wie für die Diadochen; es war ihm wirklich ernst damit. Das verteidigt Hans E. Stier gegen H. Bengtson.

Sehr bemerkenswert ist, wie der Verf. erklärt, auf welche Weise es später dann doch dazu kam, daß die römischen Kohorten die griechische Freiheit mit dem Schwert niederschlugen. Die Hauptschuld liegt bei den Griechen selbst, die von ihrer Freiheit keinen weisen Gebrauch machten und sich in einer Politik der Illusionen, der inneren Zwietracht und Eifersüchteleien verzehrten. Beim inneren Streit blieb es nicht; sie intrigierten auch nach außen — gegen Rom — und liebäugelten mit der seleukidischen Weltmacht in Asien oder mit den alten makedonischen Unterdrückern. Am vernünftigsten unter den hellenischen Stadt- und Kleinstaaten verhielten sich noch die Achäer, Rhodos und das Königreich Pergamon drüben in Kleinasien.

Die verhängnisvollste Rolle spielten die Ätoler. Blind gegenüber der Gefahr, die sie heraufbeschworen, hetzten sie gegen die Römer und brachten es fertig, der östlichen Macht des Antiochos die Eingangspforte von Hellas zu

---

[9] Wir sind geneigt, die These von der Rechtlichkeit des alten republikanischen Roms um jene Zeit weitgehend anzunehmen. Es handelt sich hier um historische Einzeltatsachen. Anders verhält es sich mit Stiers allgemeinen Sätzen wie dem, daß in der Weltgeschichte „nur diejenigen sich auf die Dauer durchgesetzt haben, die es letzten Endes auch verdienten" (11). U. E. läßt sich das aus der Geschichte keineswegs beweisen. Es handelt sich um geschichtsphilosophische Axiome. Wir lehnen sie ab. Die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht.

öffnen. Nunmehr war das römische Reich unmittelbar bedroht. In Rom kam der Umschlag: die Politik der Griechenfreunde war gescheitert und Flaminin verlor an Einfluß. Der „homo novus", Cato, ein Griechenhasser, und die Scipionen traten in den Vordergrund, d. h. die Männer der harten Hand. Indes hätte Griechenland wohl auch nach dem Feldzug gegen die Ätoler und Antiochos (191—189 v. Chr.) noch eine Gnadenfrist gehabt. Es nützte sie schlecht, und nun nahm das Unheil seinen Lauf. Das Jahr 146 v. Chr. sah nicht nur den Untergang Karthagos, sondern auch die Zerstörung Korinths. Der letzte Rest griechischer Freiheit war vertan. Man unterschied jetzt im römischen Herrenvolk zwischen den heutigen kleinen Graeculi und ihren Ahnen, die eine große Geisteswelt geschaffen hatten.

Was Stiers Interpretation jener Wende im Schicksal der Griechen so zeitnahe macht, sind die ständigen Vergleiche mit der Gegenwart. Waren damals Rom und die Diadochenreiche, zuletzt nur noch Rom und das Seleukidenreich die Mächte, die am Horizont der griechischen Kleinwelt riesenhaft und schicksalsschwer heraufstiegen — so sind es für uns heute Amerika und der bolschewistische Ostblock, die, von weltpolitischen Randmächten zu Weltherrschern aufgestiegen, die zusammengedrängte, kleingewordene europäische Mitte überschatten. Wie ehedem Senat und Volk der römischen Republik die freiheitlichen Institutionen des Westens schützten, so heute Regierung und Volk der USA. Wie damals Hellas in seinem politischen und gesellschaftlichen Eigenbestand nur durch einen neuen schöpferischen Entwurf griechischer Gemeinschaft und griechischer Gesamtpolitik hätte gerettet werden können — so heute Europa. Alt-Griechenland hätte zunächst bescheiden und nüchtern einsehen und sich eingestehen müssen, daß es politisch und wirtschaftlich nicht mehr Mittelpunkt der zivilisierten Welt war. Es hätte sich einerseits gegen die Gefahr vom Norden und vor allem vom Osten an Roms Stärke und Macht anlehnen, anderseits aber darauf bedacht sein müssen, auch dem mächtigen Verbündeten gegenüber die eigene Würde und Selbständigkeit zu wahren, indem es in sich einig und geschlossen war und durch eine feste und zielbewußte Wehrpolitik einen wesentlichen Teil zur eigenen Verteidigung beitrug; eine Forderung, die unmittelbar auch für unsere europäischen Verhältnisse von heute gilt.

Die griechischen Kleinstaaten sind dem Anruf der geschichtlichen Notwendigkeiten nicht oder doch nur sehr schlecht gefolgt. Das Ende kennen wir.

Wie steht es mit dem Abendland? Stier ist keineswegs der erste, der unsere heutige politische, kulturelle und sittlich-religiöse Lage mit derjenigen der griechischen Verfallszeit im späten Hellenismus vergleicht. Dagegen sind es nur wenige, die so wie er die Ähnlichkeiten bis in viele Einzelheiten hinein zu sehen glauben: Auch bei uns will die Idee der Einheit nicht recht Wurzel schlagen und Wirklichkeit werden. Auch bei uns sind geschickte Agenten des Ostens und skrupellose, verstimmte, nach Macht lüsterne Par-

tei- und sonstige Politiker, sozial Unzufriedene und wirtschaftliche Abenteurernaturen dabei, gegen den Garanten unserer Freiheit, die Vereinigten Staaten, zu hetzen und den Feinden der Freiheit Türen oder doch — einstweilen — Hintertüren zu öffnen. Andere wieder wollen es sich über die Maßen bequem machen und die gesamte politische und militärische Verantwortung für unsere europäische Existenz den Amerikanern überlassen. Beide Gegensätze sind derart, daß sie einander in die Hände arbeiten. Wie das törichte und unsinnige Verhalten der Griechen in Rom zu einem Umschlag der Gesinnung führte — so besteht Gefahr, daß die Torheit und der kindische Unverstand mancher Europäer zu einem Wandel der amerikanischen Weltsicht und Weltpolitik führt. M. Porcius Cato war in Alt-Rom das „geistige Haupt eines selbstzufriedenen Isolationismus" (163). „Isolationismus ist bekanntlich in keiner Weise identisch mit Nichtintervention; im Gegenteil, er ist besonders einmischungsfreudig, nur mit dem Unterschied, daß die Intervention jetzt nicht vornehmlich im Interesse der Außenwelt erfolgt, sondern allein im Interesse der Sicherheit des Intervenierenden und seines militärischen und kommerziellen Vorteils. Die Zerstörung Karthagos und Korinths ist der schaurige Endpunkt dieser Entwicklung geworden" (ebd.). Auch in Nordamerika gibt es katonische Machtpolitiker, die eines Tages die Vorhand bekommen könnten.

So ähnlich nun die heutige Lage des Abendlandes mit jener von Hellas um 200—146 v. Chr. auch sein mag — es bestehen sicher wesentliche Unterschiede. Denn, wie der Autor selbst sagt, die Geschichte wiederholt sich nicht einfach. Es gibt keinen Kreislauf der Epochen und Kulturen, wohl aber gibt es gewisse ethische und politische Grundgesetze des gesellschaftlichen Lebens, sittliche Gebote und Regeln der Staatsklugheit, die nicht ohne böse Folgen mißachtet werden können. Insofern kann die Geschichte doch Lehrmeisterin für Gegenwart und Zukunft sein.

Nun gibt es allerdings Leute, die von vornherein leugnen, daß Europas Freiheit und seine Kulturwerte bei den Amerikanern in guter Hut seien. Im umhegten Raum der Pax americana schleudern sie kühn den Bannstrahl gegen den american Way of Life und finden ihn vom behaglichen Nest ihrer bürgerlichen Daseinsweise aus fast ebenso schlimm oder noch schlimmer als den roten Terror, der Millionen gequälter Menschen zur Verzweiflung treibt.

Keine Frage, daß nicht nur der östliche Materialismus, sondern auch der weithin im Westen und besonders in den USA herrschende Pragmatismus verkürzte Weltbilder darstellen. Aber jener tritt als lückenlose, despotische Organisation auf, die der Kirche und jedem übersinnlichen Glauben das ihm zustehende Lebensrecht in der Öffentlichkeit abspricht und die Verkündigung des göttlichen Auftrages unterbindet. Dieser dagegen hat das bisher nicht getan. Jener leugnet das Recht auf persönliche Lebensgestaltung und Gewissensentscheidung — dieser anerkennt beide noch, wenn er sie auch durch die Suggestion eines oberflächlichen Nützlichkeitsdenkens er-

schwert. Unter dieser Einschränkung und mit diesem Vorbehalt scheint uns der Ehrentitel eines Vorkämpfers der Freiheit, den Stier den Amerikanern zuerkennt, rechtens zu sein. Allerdings müssen wir noch auf einige wesentliche Unterschiede zwischen unserer heutigen Situation und derjenigen Alt-Griechenlands hinweisen.

Wir sind erstens viel radikaler bedroht als Hellas damals. Was dieses zu befürchten hatte, war vor allem eine politische Entmündigung, aber selbst, ja gerade den Diadochen wäre es niemals eingefallen, das kulturelle Erbe der Griechen zu vernichten oder den Glauben an die alten Götter zu bedrohen, freilich mit der Einschränkung, daß einige der hellenistischen Herrscher versuchten, auch sich selbst göttliche Ehren erweisen zu lassen. In der späten Römerzeit ist es ja bekanntlich ebenfalls zu diesem Kult gekommen.

Zweitens darf man wohl die Behauptung wagen, daß die Römer bereits zu jener Zeit über eine längere und deswegen größere weltpolitische Erfahrung verfügten, als sie die verhältnismäßig noch junge nordamerikanische Macht heute besitzt. So waren sie z. B. keineswegs von dem Irrtum angekränkelt, daß ein Bundesgenosse nur dann vollwertig sei, wenn er der gleichen Staats- und Regierungsform huldige, die man selbst hat. Anderseits steckte die Neigung, die Knoten der Geschichte mit dem Schwert zu durchhauen in den alten Römern wohl tiefer als in den modernen Amerikanern.

In einem Punkt scheinen die Republikaner des antiken Roms mit den heutigen Amerikanern und manchen ihrer westlichen Verbündeten leider sehr weit übereinzustimmen: in der geringen Fähigkeit, für ihre Sache zu werben, und in der Neigung, die Dinge einstweilen treiben zu lassen.

Die Römer haben der Wühlarbeit demagogischer Hetzer und feindlicher Agenten in Griechenland ziemlich untätig zugesehen — und waren ihrerseits leicht geneigt, tückischen und skrupellosen Postenjägern aus den griechischen Staaten, die unter Preisgabe ihrer nationalen Belange dem römischen Senat nach dem Mund redeten und ihre Mitbürger anschwärzten, Glauben zu schenken.

Da gab es im Achäischen Bund den Kreis ehrenwerter und anständiger Politiker um Philopömen und Lykortas. Sie taten, was jeder gute Grieche, nachdem die Freiheit seines Vaterlandes nur durch Roms Eingreifen gerettet worden war, tun mußte, sie pflegten einerseits sorgfältig das Bündnis mit dem großen Beschützer am Tiber und mühten sich anderseits, eine gut vaterländische Politik zu treiben und dem eigenen Recht und den eigenen Gesetzen und Gewohnheiten treu zu bleiben. Ihre Gegenspieler waren machtlüsterne Demagogen wie Kallikrates. Dieser verleumdete die echten Patrioten beim römischen Senat als Römerfeinde und bot seine guten Dienste an: widerspruchslos alle Wünsche Roms durchzuführen. Es ist fast unglaublich, daß diese erlauchte Versammlung von Staatsmännern auf das Geschwätz des Griechen ohne weiteres hereinfiel und ihm ohne nähere Untersuchung der Anklagen willfahrte. Der Grundsatz der Nichteinmischung in die innere Politik der Hellenenstaaten wurde aufgegeben. Das war ums Jahr 178 v. Chr.

Mit dieser Unterstützung des politischen Gelichters wurden die griechischen Dinge auch im Bereich des achäischen Bundes weiter auf die schiefe Ebene gedrängt. Denn diese Abenteurergruppe, nicht die alten ehrenwerten Patrioten, entfesselten später jene Umtriebe, die mit dem Untergang Korinths endeten. Zu spät erkannten die Römer, mit wem sie es zu tun hatten (Stier 182).

Und heute? Wie steht es mit der politischen und sozialen Moral der Europäer und mit der diplomatischen und politischen Geschicklichkeit im Umkreis des modernen Kapitols zu Washington? Wenn Europa Erbin der griechischen Kultur genannt werden kann, so hat es sicher auch viele der Schwächen und Fehler aufzuweisen, die Hellas zugrunde gerichtet haben, vor allem den Parteienzwist und die kleinstaatliche Engherzigkeit. Trotz der hohen intellektuellen Bildung gelingt es nicht, das Handeln vom Blick aufs Ganze bestimmen zu lassen.

In den noch übriggebliebenen Freiheitsräumen der Welt, vor allem in ihren Randgebieten wie Westdeutschland, dem nahen Osten, Indien, Indonesien und Japan wühlen die Agenten der totalitären Reiche und finden ihre Helfer und Helfershelfer bei den Unzufriedenen der freien Welt. Was geschieht dagegen? Vor einiger Zeit berichtete die Frankfurter Allgemeine Zeitung (15. Okt. 1958, Nr. 239, S. 2) über die Lichtspieltheater in Bagdad: Die Wochenschau setzt sich vorwiegend aus dem zusammen, was aus Kairo und dem roten Osten geliefert wird. Nasser, der alle Filmsterne in den Schatten stellt, Chruschtschow und Mao-Tse-Tung herrschen vor. Adenauer hätte wahrscheinlich keine Aussicht, einen Beifall wie Chruschtschow zu ernten; denn ihm wird angehängt, er sei mit Zionisten verschwägert und liefere Unterseeboote nach Israel.

Ähnlich steht es in Indien. Es hat in diesem Wunderland seit Jahrtausenden neben märchenhaften Reichtümern in der Hand weniger, viel viel Elend gegeben. Aber jetzt erwachen die Massen, das Elend wird bewußt, gleichzeitig wachsen diese Massen sprunghaft, da die neuzeitliche Heilkunde die Epidemien und die Kindersterblichkeit bekämpft. So schleppt sich der junge indische Riesenstaat dahin, zum Bersten voll von sozialen und wirtschaftlichen Nöten und Schwierigkeiten. Die übrigen Probleme, nämlich die der Kasten, Rassen, Sprachen und religiösen Bekenntnisse dauern dabei unvermindert fort. Wie soll eine nach westlichem Muster aufgebaute Demokratie, die auf Freiheit und den freien privaten Unternehmungsgeist abgestellt ist, dieser Lage Herr werden? Schon in der Natur der Dinge liegt für Indien eine große Versuchung, an Stelle des zwar menschlicheren, aber auch langsameren und mühsameren Weges demokratischer Erziehung, den kürzeren, wenn auch gewalttätigen Weg der kommunistischen Diktatur zu gehen.

Eine angesehene amerikanische Zeitschrift weist auf diese Versuchung hin[10]. Es ist der indische Vizepräsident Dr. Radhakrishnan, der ihr Aus-

[10] *Morris N. Kertzer*, America's Stake in a free India, in der Zschr. „America" Band XCIX No. 24, 13. Sept. 1958, 625ff.

druck gibt. Er findet eine schreckliche Ähnlichkeit zwischen dem Indien von 1947 und dem Rußland von 1917: beide Länder im Elend versunken, ungebildet und noch kein Teil des 20. Jahrhunderts. In der kurzen Zeit von vier Jahrzehnten hat sich das russische Volk von den untersten Sprossen der Zivilisation und Geltung soweit heraufgearbeitet, daß es heute (nach den USA) die Nation Nummer zwei der Welt geworden ist. Wenn das rote System so ein Wunder in Sowjetrußland vollbringen konnte — warum nicht auch in Indien?

Das also ist Indiens große Versuchung. Die Sowjetunion Staat Nummer zwei im Konzert der Völker! Die hier angewandte Bewertungsskala verrät eine erschreckend rohe, rein materialistische, technisch-wirtschaftliche Wertnorm, nach der geurteilt wird. Diese Wertnorm scheint in Asien siegreich vorzudringen. Wie konnte das geschehen? Nach dem gleichen Bericht äußert sich ein Missionar über östliche und westliche Werbearbeit in Indien: die rote Literatur wird in Indien massenhafter, billiger und in packenderer Aufmachung dargeboten als diejenige des Westens. Aber seien wir ehrlich: auch unter den westlichen Völkern gibt es für Asien nur allzuviele Anbeter der bloß materiellen Macht.

Überdies gelang es dem totalitären Osten, die westlichen Völker, vor allem die führende Nation, die Vereinigten Staaten, in Indien verdächtig zu machen. Unter anderm erhebt man gegen sie den Vorwurf des Imperialismus. Nun haben die Amerikaner keine Kolonien und kein fremdes Volk mehr unter ihrer Herrschaft, und man weiß, daß sie auch bei anderen Mächten die herkömmlichen kolonialen Methoden verurteilen. Man mag darauf hinweisen, daß die amerikanische Wirtschaft die Weltmärkte weithin kontrolliere. Indessen, was will das besagen, wenn man es mit dem sowjetischen Imperialismus vergleicht! Von Ostasien bis zur deutschen Sowjetzone zieht sich ein Riesengürtel von Völkern hin, die von der UdSSR politisch und wirtschaftlich unterjocht sind, sei es daß sie unmittelbar der Union einverleibt sind, sei es, daß sie als Satellitenstaaten unter der Knute gehalten und ausgebeutet werden. Wie glücklich würden sich z. B. Litauer und Letten schätzen, wenn sie wenigstens die Rechte genössen, die eine britische Kolonie in Afrika genießt! Und vergessen wir die sowjetbesetzte deutsche Zone nicht! Täglich ergießt sich ein Flüchtlingsstrom von Hunderten und Tausenden gequälter und mißhandelter Menschen aus dem russischen Machtbereich nach Westen. Aber in Indien scheint man davon nichts zu wissen; dort spielt sich die bolschewistische Tyrannei als Hort der Freiheit und als Ankläger der westlichen „Aggressoren" und Ausbeuter auf. Was gegen diese Giftpropaganda geschieht, ist dürftig. Ist hier nicht ein erschreckendes Versagen westlichen Lebenswillens? Eine Gleichgültigkeit gegenüber einer Bedrohung, die uns vernichten kann? Das Kapitol des 20. Jahrhunderts strahlt die Freiheit aus — was nützt das aber, wenn seine Strahlen nicht stark genug sind, die Auffangschirme feindlicher Abwehrmaßnahmen zu durchbrechen! Es scheint selbst den führenden Köpfen der indischen und überhaupt der asiatischen

Politik und Geisteswelt nicht lebendig bewußt zu sein, wie entsetzlich unmenschlich das kommunistische System im allgemeinen und das bolschewistische im besonderen ist, und daß es, wo der rote Moloch einmal siegreich seine Banner aufgepflanzt hat, kein Entrinnen mehr gibt.

Das müßte den bedrohten Völkern eingehämmert werden. Unbeugsam und pausenlos — genau wie es die Werbetruppen der Kommunisten mit dem Gegenteil tun. Es geschieht nicht oder doch zu wenig. Man spricht viel von der Wirtschaftshilfe für unterentwickelte Länder. Sie ist notwendig auch für Indien, und sollte sogar noch verstärkt werden. Aber sie wird gar nichts nützen, wenn die Seele jener Völker dem Glauben an die Freiheit verlorengeht.

Aber was klagen wir über Unterlassungssünden in Asien, wo wir bei uns die gleichen feststellen müssen! Wer regt sich schon noch über den Jammer der Männer, Frauen und Kinder auf, die tagtäglich von Angst und Schrekken gehetzt den eisernen Vorhang durchbrechen, mittellos, bloß und arm, einzig von dem Gedanken besessen, wieder Menschen unter Menschen sein zu dürfen?

Nicht nur, daß viele vom Anblick der Flüchtlinge und Vertriebenen nicht mehr gerührt werden, weil er alltäglich geworden ist! Darüber hinaus sind sie noch geneigt, jeder Versicherung zu glauben, daß die Dinge drüben hinter der Grenze des freien Europas bei weitem nicht so schlimm seien und daß man jedenfalls alles tun müsse, um die Gewaltherrscher bei guter Laune zu halten. Der bayerische Ministerpräsident Dr. Hans Seidel schreibt u. a.: „Wir müssen feststellen, daß auch den durchsichtigsten Propagandamanövern Moskaus immer wieder Erfolge beschieden sind. Gestern war es die Illusion der sogenannten Ko-Existenz, heute ist es die von Moskau geschürte Furcht der westlichen Völker vor einem Atomkrieg, die Verwirrung stiften, die den westlichen Widerstandswillen lähmen und die den Plan Moskaus fördern, die Selbstentwaffnung des Westens herbeizuführen. Während sich die sowjetischen Machthaber weder durch Appelle oder Resolutionen noch durch UNO-Berichte oder sonstige Feststellungen beeindrucken und in ihren Eroberungsplänen stören lassen, während sie nicht das geringste Zugeständnis in irgend einer Frage machen, werden im Westen und auch bei uns fortwährend Vorschläge gemacht und Forderungen gestellt, deren Verwirklichung nichts anderes bedeuten würde als die Kapitulation vor dem Kommunismus."[11]

Wer wollte also leugnen, daß unser Verhalten gegen die Bedrohung der Freiheit ähnlich zwiespältig und gefährlich ist, wie das der Griechen im 2. Jahrhundert v. Chr. und daß die Vormacht der westlichen Welt heute wie damals taktische Fehler begeht?

Noch aber ist es Zeit, den Lauf der Dinge zum Guten zu lenken und durch Klugheit, Einigkeit und maßvolle Stärke Europa das Ende zu ersparen, das unsere geistigen Ahnen in Hellas genommen haben.

---

[11] Rheinischer Merkur, 28. Nov. 1958, Nr. 48, 4.

Glaube und Gemeinschaft

AUGUST BRUNNER SJ

Das Wesen des Glaubens

Auf den ersten Blick scheint zwischen Glaube und Gemeinschaft kein wesentlicher Zusammenhang zu bestehen. Man kann Gemeinschaften vielfältiger Art bilden, die, wie eine Nation, mit Glaube nichts zu tun haben. Und anderseits wird viel geglaubt, was mit keiner Gemeinschaft in Verbindung steht. So sieht es jedenfalls aus, wenn man unter Glauben irgendeine ungewisse Meinung versteht und wenn man jede Vereinigung von Menschen zu irgendeinem Zweck als Gemeinschaft bezeichnet. Aber damit träfe man weder den Glauben noch die Gemeinschaft im eigentlichen Sinn.

Unter Glaube verstehen wir hier vielmehr jene geistige Bewegung, durch die ein Mensch sich in die geistige Mitte eines andern zu versetzen und durch ihn dessen Welt so zu sehen vermag, wie er sie sieht[1]. In diesem Verstehen der Welt des Mitmenschen wird dieser als Subjekt und Person miterfaßt. Je nach der Erkenntnis, die man auf diese Weise von ihm, von seiner Einsichtsfähigkeit und Vertrauenswürdigkeit erhält, übernimmt man seine Welt und sein Urteil über sie oder lehnt ihn ab; man glaubt ihm oder verweigert ihm den Glauben. Glaube in diesem Sinn ist echte Erkenntnis, wie wir im oben erwähnten Werk gezeigt haben, und nicht nur das, sondern der Zeit und dem Rang nach ist er erste Erkenntnis, zu der alle andern Erkenntnisarten, nicht zuletzt die naturwissenschaftliche Erkenntnis, sich als verminderte und eingeschränkte verhalten und in der sie alle gründen. Glaube ist demnach nicht auf das Religiöse und Übernatürliche beschränkt; er gehört zum ganzen Bereich der Beziehungen zwischen Personen.

Glaube als gemeinschaftstiftend

Daraus ergibt sich unmittelbar, daß Glaube gemeinschaftstiftend ist. Im gewährten Glauben wird der Mitmensch als Person, in seiner Selbständigkeit und Freiheit, in seinem Vermögen, die Wahrheit zu wollen, zu finden und mitzuteilen, anerkannt. Diese seine Würde als Mensch läßt sich nur auf diesem Weg erfassen; sie kann nie so festgestellt werden, wie man die physikalischen Eigenschaften eines Dinges feststellt, ohne daß dazu eine besondere Haltung ihm gegenüber erfordert wäre. Zum Glauben gehört immer eine Selbstoffenbarung, damit ein Schenken und Sich-Gewähren auf der einen, ein Annehmen und Anerkennen auf der andern Seite. Echter Glaube ist ein persönliches Miteinander, und zwar hoher und reinster Art. Letzteres will

[1] *A. Brunner,* Glaube und Erkenntnis. München 1952 — vgl. ferner diese Zschr. 163 (1958) 100—115: Glaube und Geschichte.

aber nicht meinen, es handle sich um einen rein geistigen Akt. Ein solcher wäre unmenschlich. Die geistige Einsicht in die einmalige Personhaftigkeit und besondere Geistigkeit bleibt an den Mitvollzug des sinnlichen Erkennens, das mit dem geistigen einen Akt ausmacht, gebunden. In den gehörten Worten vernehmen wir den Sinn, im Gesicht erfassen wir Seele und Geist. Weil nicht rein geistig, ist solcher natürlicher Glaube Irrtümern, Verzerrungen ausgesetzt und erschöpft niemals die zu erkennende Wirklichkeit. Aber solches gilt von allen menschlichen Erkenntnisweisen.

In dem Sichtgeben auf die eigene Welt schenkt der Mitteilende in der Offenbarung seiner selbst sich selbst mit. In der glaubenden Annahme dieser Welt nimmt der Glaubende seinerseits den Menschen als Menschen an; das ist aber nicht möglich, ohne daß auch er sich für den Mitmenschen öffnet und sich ihm in seiner Anerkennung wiederschenkt. Es entsteht, soweit der Glaube reicht, eine persönliche Verbindung zwischen beiden, eine Gemeinsamkeit des Sehens und Beurteilens, eine gemeinsame Welt und als deren Gegenpol ein in zweien gemeinsames Subjekt. Dieses persönliche Schenken und Annehmen ist schon beginnende Gemeinschaft. Und weil Glaube am Beginn des menschlichen Erkennens steht, steht der Mensch auch immer schon in Gemeinschaft.

Allerdings ist dabei zu beachten, daß Glaube die verschiedensten Grade der persönlichen Offenbarung und anerkennenden Entgegennahme aufweisen kann. Der Einsatz der eigenen Freiheit, der Aufschwung zur Mitte des andern hin umfaßt zwar wesentlich irgendwie den ganzen Menschen. Aber er umfaßt ihn unmittelbar von einer je verschiedenen Schicht in dessen Sein her; die anderen Schichten sind mehr oder weniger mittelbar daran beteiligt. Der geringste Grad und der Anfang menschlichen Verkehrs überhaupt ist das bloße Verstehen der Sprache. Denn darin liegt beschlossen, daß man die Äußerungen des Gegenüber nicht als sinnlose Laute ansieht, die wie beim Tier oder bei einem geistig verwirrten Menschen unter dem unfreien Drängen von bloßen Gefühlen und Stimmungen ausgestoßen werden. Sondern man erfaßt in ihnen einen Sinn, der im Hinblick auf einen Sachverhalt gebildet wurde, mag dieser Sachverhalt nun angemessen aufgenommen oder verfehlt worden sein. Sich auf einen Sachverhalt in seinem Sprechen ausrichten, das vermag nur der, der frei über sich und sein Vermögen verfügt und imstande ist, sich solange bei der Sache zu halten, nicht bis die bloße Neugier oder das leibliche Verlangen gestillt ist, sondern bis er vermeint, die Erkenntnis sei der Sache angemessen. Wer also menschliche Sprache versteht, der erfaßt einschlußweise und ungegenständlich den andern als einen mit Freiheit und Selbstverfügung begabten Menschen, als Person. Ohne ein solches anerkennendes Verständnis müßte man die Rede des andern nicht einmal als Geschwätz ansehen, das immerhin schon am Maßstab der Sachgerechtigkeit gemessen und als ihm nicht genügend erfunden wird, sondern nur als sinnlose Laute, die wie die Schreie der Tiere überhaupt keinen Sachverhalt meinen. Wo man den Äußerungen eines Menschen gegenüber so urteilen

zu müssen meint, da nimmt man gleichzeitig an, daß er seiner im Augenblick nicht mehr mächtig, daß seine Freiheit durch irgendwelche Ursachen überwältigt und gebunden ist.

Verstehen in dem eben beschriebenen Sinn ist also Voraussetzung und Anfang des Glaubens und damit von Gemeinschaft. Wo es keine Möglichkeit gäbe, sich selbst dem andern zu erkennen zu geben, sich zu offenbaren, da gäbe es auch keine Gemeinschaft, sondern höchstens auf gleiche Instinktanlagen und Gefühlsantworten der Wirklichkeit gegenüber gegründete Herden. Im Sprechen- und Verstehenkönnen ist eine mögliche Gemeinschaft aller Menschen untereinander begründet. Über dieser untersten Stufe gibt es zahlreiche Grade der Hingabe und der Zusammengehörigkeit, bis zur reinen selbstlosen Liebe. Immer liegt in solcher Hingabe Glaube als erkennende Anerkennung, immer auch liegt er der Zusammengehörigkeit, der Gemeinschaft zugrunde. Wo er fehlt, da kann es wohl zu zweckbedingten Zusammenschlüssen kommen. In diesen gibt sich der Mensch nicht als Mensch. Sondern bestimmend und messend für die Zusammenarbeit ist der erstrebte Zweck, also eine Leistung. Gemeinschaft hat keinen Zweck, ist aber sinnvoll. Sie geht nicht aus einem Willen hervor, der etwas für sich erstrebt — solches kann innerhalb der vorausgesetzten Gemeinschaft geschehen, wird ihr aber leicht abträglich —, sondern aus einer Gemeinsamkeit geistigen Seins.

Das Wesen der Gemeinschaft

Diese Gemeinsamkeit ist eine gleiche Weltsicht, eine Übereinstimmung in der Bewertung und der Haltung gegenüber den geistigen Wirklichkeiten, von denen der Mensch lebt und die ihn erst zum Menschen im eigentlichen Sinn werden lassen. Diese Sicht auf die Wirklichkeit bleibt als ganze unausgesprochen. Sie bestimmt aber alles, was ausgesprochen wird und werden kann; sie begrenzt den Raum, innerhalb dessen für den Willen und das bewußte Streben die Setzung von Zielen und Zwecken erst möglich wird. Sie leitet die Aufmerksamkeit und wendet sie bestimmten Bereichen und Seiten der Gesamtwirklichkeit zu. Sie besteht nicht in einzelnen, gar geformten Erkenntnissen und Haltungen, sondern sie ist ein geistiges Ganzes, in dem alles zusammenhängt und sich gegenseitig bestimmt, der Blickwinkel sozusagen und die Gesamteinstellung. Aber wenn sie auch nicht als ganze aussagbar ist, so ist sie deswegen nicht leer; allerdings kann dieser Anschein entstehen, was den an sich unsinnigen Materialismus, der ja stumm bleiben müßte, erst möglich macht. Sie ist erfüllteste, geistige Erkenntnis und Haltung.

Weil diese geistige Haltung der Personmitte zunächst liegt, betrifft sie den ganzen Menschen und wirkt somit auch auf Gefühl und Strebung. Ja, sie zeigt sich oft im Gefühl, das schon auf halbem Wege zur Vergegenständlichung liegt, eher an als dem überlegenden Verstand. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß sich Änderungen in der Weltsicht meist zuerst in der Lyrik bemerkbar machen. Aber es wäre falsch, im Gefühl, das zudem oft nur ein

ungenaues Wort für ein geistiges, aber schwaches Vernehmen ist, das Wesentliche oder gar Einzige dieser Geistigkeit zu sehen.

Nur solche Gemeinsamkeit der geistigen Weltsicht, der Erkenntnis der geistigen Wirklichkeiten, nur dieses geistige Ganze der Stellung der Gesamtwirklichkeit gegenüber, aus der die Beurteilung im Einzelfall zwar nicht eindeutig, aber doch so hervorgeht, daß sie bestimmte Grenzen nicht überschreiten kann, bindet Menschen innerlich zusammen. Und zwar erfolgt diese Bindung vor jedem bewußten, zwecksetzenden Willen, um so mehr vor jedem Vertrag, der nur aus der Gemeinsamkeit der geistigen Schau und Haltung seine Macht zu binden und zu verpflichten erhält. Diese Gemeinsamkeit liegt wie die Erkenntnis und die Haltung vor dem zwecksetzenden Willen. Und dadurch ist sie Gemeinschaft.

Daraus ergibt sich, daß die Gemeinschaft immer das ganze Leben umfaßt. Denn ihr Ursprung ist zugleich der Ursprung allen menschlichen Tuns und Denkens. Sie gibt allem eine bestimmte Farbe, einen eigenen Geschmack. Sie läßt gewisse Wertungen und Handlungen als selbstverständlich erscheinen, die außerhalb ihrer sogar sonderbar vorkommen mögen. Innerhalb ihrer ist man irgendwie immer schon miteinander vertraut und verständigt, sogar da noch, wo man wegen einzelner Güter und Meinungen im Streit liegt. Außerhalb dagegen ist die Fremde. Sie bestimmt die Spielregeln des sozialen Verhaltens, von ihr her weiß man, was man tut und was man eben nicht tut, ohne sich zu entehren und des gemeinsamen Umgangs unwürdig und unfähig zu machen. Alle Gesetze können nur für häufiger vorkommende Fälle aus diesem Geist heraus das Gebotene klarmachen, die nötigen Übereinkünfte in äußeren Dingen festlegen. Aber die Kraft, mit der sie den einzelnen erfassen und wodurch dieser sich geneigt fühlt, sich dem Gesetz nicht nur äußerlich zu beugen, sondern innerlich zu unterwerfen, hat ihren Ursprung in der gemeinsamen geistigen Haltung.

Der höchste Grad der Anerkennung ist die selbstlose Liebe. Den Weg in die letzten Tiefen geistiger Wirklichkeit geht darum nur sie, die Erkenntnis und Haltung in einem ist, die vollkommenste Form des Schenkens und Empfangens, in der die Person als solche aus ihrer letzten Tiefe sich einsetzt. Das schauende Erfassen dieser Wirklichkeiten ist demnach schon Gemeinschaft im höchsten Grad und kann sich nur in ihr vollziehen. Glaube und Gemeinschaft bedingen sich gegenseitig. Sie sind verschiedene Seiten der gleichen geistigen Wirklichkeit. Sie wachsen zusammen und gehen zusammen unter. Sie können ohne einander so wenig bestehen wie die eine Seite eines Dinges ohne seine andern. Je inniger und umfassender der Glaube, um so stärker und enger ist die Gemeinschaft. Und je fordernder die Gemeinschaft, um so mehr muß sie sich auf Glaubenseinsichten in die höchsten geistigen Wirklichkeiten stützen.

Wo diese unausgesprochene, aber immer gegenwärtige gemeinsame geistige Weltschau schwindet, da schwächt sich auch die Gemeinschaft ab. Es können sich dann gewisse Momente, die im Ganzen der Haltung bis jetzt

mitschwangen, verselbständigen und an die erste Stelle treten, wie der Herdendrang aus bloßem gemeinsamem Gefühl oder die bloße Gewohnheit, und die Menschen noch irgendwie eine Zeitlang zusammenhalten. Aber auf die Dauer strebt alles auseinander. In kaum einer Frage herrscht mehr eine selbstverständliche Übereinstimmung. Man achtet die Spielregeln nicht, an die man sich bis dahin auch im erbittertsten Kampf noch hielt. Es entsteht der hemmungslose Kampf aller gegen alle. Nur Zwang und Gewalt können noch ein Zusammenleben möglich machen; aber dieses ist nicht mehr menschenwürdig. Es ist kein Zufall, sondern die Wirkung unabdingbarer Wesensgesetze, daß der Materialismus, der die gemeinsame Geistigkeit vorsätzlich zerstört, der als Erkenntnis allein die naturwissenschaftlich-technische Dingerkenntnis gelten lassen will, die Menschen nur durch Zwangsmaßnahmen in seinem „Paradies" halten kann und daß in solchen nationenweiten Zuchthäusern das Leben sinnlos erscheint.

Glaube und Gemeinschaft hingegen sind nicht erzwungen. Aus dem Glauben entspringt freie, aber nicht willkürliche Bindung; denn sie beruht auf der gemeinsamen geistigen Einsicht. Diese bindet, weil sie Anerkennung einschließt. Durch die gemeinsame Bindung an die erfaßten geistigen Wirklichkeiten sind die Menschen auch unter sich verbunden. Die Selbstsucht erregt zwischen den Menschen so viele Gegensätze, so viel Trennendes und Feindliches, daß keine Gemeinschaft ohne die Bindung an höhere Wirklichkeiten sich bilden und dauern kann. Gemeinsame geistige Einsichten hingegen bringen die Menschen ohne Gewalt und ohne Nötigung zueinander. Ist doch das Gemeinsame zugleich ihr Eigenes, mit dem sie sich in den andern wiederfinden. Es ist ihnen leicht, in der geistigen Mitte zusammenzukommen und von da aus sich in annähernd gleicher Weise zur Welt zu verhalten. Dabei bleiben aber die individuellen Unterschiede durchaus gewahrt. Denn eine grundlegende geistige Haltung schließt zwar gewisse Weisen des Verhaltens und Tuns aus, läßt aber für den Einzelfall viele Möglichkeiten. Der Winkel dieser Möglichkeiten ist um so weiter geöffnet, je näher die Haltung ihren Sitz bei der geistigen Mitte des Menschen hat. Gewalt hingegen muß auf äußere Gleichmacherei drängen. Denn diese ist das einzige, was sich erzwingen läßt.

Gemeinschaft und Institution

Allerdings ist weder der menschliche Glaube noch die menschliche Gemeinschaft etwas rein Geistiges. Die Bindung an den Leib und durch ihn an die Welt des Biologischen und Stofflichen wirkt sich auch in ihnen aus. Keine menschliche Gemeinschaft kann gewisser allgemeiner Vorschriften und sichtbaren Institutionen entbehren. Diese besitzen deswegen auch nicht die Beweglichkeit des reinen Geistes. Eine gewisse Beharrung ist zu ihrem Bestand unumgänglich. Wesentlich bleibt aber, daß alle Institutionen, Strukturen und Gesetze dem inneren Geist entsprechen, aus ihm erfließen und zu seiner Verwirklichung in der Welt beitragen, wie auch daß der Gehorsam und die Ein-

ordnung frei aus der Anerkennung der geistigen Wirklichkeiten erfolgen. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß mit der Festlegung in äußeren Formen auch die Gefahr der Erstarrung und des Absinkens in das Naturhafte gegeben ist. Dagegen muß sich der Mensch immer wieder zur Wehr setzen. Daraus entsteht eine Spannung, die den Anschein eines Widerspruchs annehmen kann. Glaube und Gemeinschaft sind einerseits der eigenste Besitz des Menschen; denn sie gehören zu ihm, bilden sein Selbst mit und bleiben ihm nicht fremd wie die äußeren Dinge, deren Sein bei aller Verfügbarkeit zu Gebrauch und Verbrauch ihm nie zu eigen wird noch seine dunkle Fremdheit aufgibt. Anderseits müssen sie immer wieder neu errungen werden. Sie sind eben geistiges Leben; sie sind wie das Selbst, das der Mensch zum Geschenk erhält und das er zugleich erwerben muß. Sie tragen somit die Eigenschaften der Gnade an sich; sie sind, im natürlichen oder übernatürlichen Sinn, Gnade.

Ganz anders ist der Zusammenhalt der Masse. Auch sie beruht nicht auf äußerem Zwang, ist aber auch nicht frei. Ihr Ursprung liegt im Psychischen, in Stimmungen und Gefühlen. Diese werden durch das zufällige Zusammensein und durch psychisch eindrucksvolle Mittel erregt. An die Stelle der Bindung durch die Einsicht in geistige Wirklichkeiten tritt hier die Gefühlsverschmelzung. Auf der Ebene des Gefühls ist der Mensch viel weniger ein einzelner als auf der des Geistigen. Wird dieses ausgeschaltet, so fühlt er sich mit den andern als eine Einheit, aber ohne geistige Einsicht, ohne die dazu gehörige Freiheit und Selbstbestimmung. Diese Einheit hat keine Festigkeit. Sie verschwindet, sobald das Beieinander im engen Raum aufhört. Denn die Gefühle haben aus sich allein keine Dauer. Da das Psychische gegensätzlich strukturiert ist, schlagen sie leicht um. Beständigkeit können nur geistige Einsichten gewährleisten. Daher die bekannte Treulosigkeit und Undankbarkeit der Massen. Sie leben in einer engen, bloß psychischen Gegenwärtigkeit, die sich nur wenig in Vergangenheit und Zukunft erstreckt; die geistige Gegenwärtigkeit hingegen ist breit und von Vergangenheit und Zukunft zugleich mitbestimmt. Ist das Gefühl geschwunden, so versteht der Mensch nicht mehr, wie er sich zu gewissen Taten konnte hinreißen lassen, wie er hohle Behauptungen als unwiderlegbare Wahrheiten hinnehmen konnte. Er war ja in der Masse nicht mehr er selbst, sondern ein Unterpersönliches, das Psychische, verhinderte jede Stellungnahme. Was in der Gemeinschaft ein untergeordnetes Moment war, das dem Geist unterworfen bleiben muß, übernimmt hier die Führung. Wer sich auf die Massen stützt, muß es sich darum angelegen sein lassen, sie immer in Aufregung zu halten und sie möglichst nicht zur Besinnung kommen zu lassen.

Das Werden der Gemeinschaft

Wie entsteht aber eine solche geistige Gemeinsamkeit, die die Quelle und die tragende Kraft aller Gemeinschaft ist? Die geistigen Wirklichkeiten, die in einer solchen geistigen Haltung vernommen — oder übersehen — werden,

kommen uns nur am Menschen zur Kenntnis. Denn der Mensch ist das einzige personhaft-geistige Seiende, das unserer unmittelbaren Erfahrung zugänglich ist. Indem wir die Geistigkeit anderer Menschen erkennen, werden wir auch der Wesenszüge des Geistigen, der das Leben tragenden geistigen Werte und Wirklichkeiten inne. Das beginnt damit, daß das Kind zunächst die Haltung seiner nächsten Umgebung einfach übernimmt. Es wächst sozusagen von selbst in sie hinein. Von hier versteht man, wie verhängnisvoll es sich auf die spätere Entwicklung des Kindes auswirken muß, wenn zwischen dem äußeren Benehmen und Reden und der wirklichen geistigen Einstellung der Erzieher ein Widerspruch klafft. Wächst das Kind heran, so muß es immer mehr diese Haltung an der Wirklichkeit bewähren, sie auch an ihr prüfen. Geht es der Bewährung aus dem Weg, schlägt es den Weg des geringsten Widerstands ein, so wird auf die Dauer auch die geistige Einstellung absinken. Immer aber geschieht diese Auseinandersetzung unter dem Einfluß der menschlichen Umgebung. In ihr erblickt der Mensch die Möglichkeit verschiedener Haltungen, erfährt er aber auch die Übereinstimmung im Grundlegenden, soweit diese lebendig ist. Da aber die Erkenntnis der Mitmenschen Glaube ist im oben dargelegten Sinn der durch Anerkennung bedingten Erkenntnis der einmaligen Geistigkeit des Mitmenschen, so bildet sich die geistige Gemeinsamkeit, aus der die Gemeinschaft lebt, allein durch den Glauben als strenge, aber ungegenständliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und Gutheit des Mitmenschen und die daraus sich ergebende gläubige Übernahme seiner Welt mit ihrer geistigen Überlieferung.

Kein geschichtlicher Mensch hat sich nach dem Gesagten seine geistige Grundlage aus dem Nichts neu gebildet. Jeder lebt aus der Übernahme der Überlieferung und aus der bestätigenden oder ablehnenden Auseinandersetzung mit ihr. Die geistige, aus dem Glauben immer sich erneuernde Überlieferung ist die Grundlage jeder wahren Gemeinschaft. Alle schöpferische Neuheit entspringt ihrem fruchtbaren Boden und gestaltet sie neu, ohne ihre Einheit und Selbigkeit aufzuheben. Denn aus ihr hervorgehend nimmt das Neue sie in sich auf und wird in sie aufgenommen. Im Stofflichen und darum im Technischen hingegen ist eine solche Übernahme nicht möglich. Der Zusammenhang ist hier bloß äußerlich; denn der Stoff ist ungeschichtlich. Darum bedroht ein ungebührliches Überhandnehmen des technischen Denkens, sein Übergreifen auf nichttechnische Gebiete die Gemeinschaft. Die im Anfang der technischen Entwicklung zum Teil enthusiastisch sich äußernde Hoffnung, Technik und Naturwissenschaft würden Menschen und Völker zusammenbringen und alle Kriege unmöglich machen, war eine falsche Hoffnung und mußte enttäuschen, nicht aus irgendeinem Versagen von einzelnen, sondern aus dem Wesen von Mensch und Technik heraus.

Was zu dieser falschen Hoffnung Anlaß geben konnte, war die Tatsache, daß das Sachwissen grundsätzlich, wenn auch nicht tatsächlich, allen Menschen in gleicher Weise zugänglich ist. Denn sein Erwerb setzt nur eine gewisse Begabung des Verstandes voraus, nicht aber die Formung des geistigen

Taktes und den Willen zur Anerkennung. Diese allgemeine Zugänglichkeit zum Sachwissen schien auch eine allgemeine Gemeinschaft unter den Menschen zur Folge haben zu müssen. Aber Sachwissen verbindet nicht, weil es seiner Natur nach nicht unmittelbar und wesentlich die Person des Menschen angeht und auch einem bloßen, unpersönlichen Verstand, sollte ein solcher möglich sein, zugänglich wäre.

Anders ist es mit der Erkenntnis der geistigen Wirklichkeiten. Nicht nur können sie, wie gesagt, nur am Menschen, nur im Mitsein mit ihm, erkannt werden; sie sind ihrer Natur nach nicht allgemein zugänglich. Ihr Vernehmen ist an bestimmte Bedingungen geknüpft, die der Mensch nicht, wie beim Erwerb von Sachwissen, allgemein erfüllt. Je höher eine geistige Wirklichkeit steht, um so geringer ist die Anzahl der Menschen, die von sich aus Zutritt zu ihr haben. Alle andern sind auf den Nachvollzug dieser ersten Erkenntnis verwiesen. Dieser Nachvollzug ist aber nur in der Haltung des Glaubens möglich. Ergriffen von der Gestalt, der solche Einsichten zuteil wurden, deren Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit erkennend und anerkennend, übernehmen andere deren Einsichten und kommen so selbst in Berührung mit der gleichen geistigen Wirklichkeit. Wiederum bedingen sich Glaube und Gemeinschaft gegenseitig, und zwar um so unabdingbarer, je höher an Rang die Wirklichkeiten stehen, um die es geht.

Der Zerfall der Gemeinschaft

Gemeinschaft entsteht nur da, wo sich Menschen als Menschen begegnen, wo sie sich als Personen, als freie und selbständige Seiende anerkennen. Eine solche Begegnung ist in ihrer Fülle nicht häufig. Jedoch wird eine anfängliche Anerkennung überall da vollzogen, wo man mit dem Menschen nicht wie mit einer bloßen Sache umgeht. Im Kreis der Familie ist dies noch allgemein der Fall. Hier wird das Kind wie von selbst in den geistigen Besitz eingeführt und erschließt sich den entsprechenden Haltungen. Darum ist sie der Nährboden für jede menschliche Gemeinschaft. Wo allerdings die Familie auf ihre einfachste Form beschränkt ist, auf Eltern und Kinder, da ist auch der Kreis, wo von Natur die Bedingungen eines menschlichen Verkehrs vorgegeben sind, vermindert. Wenn sich außerhalb dieses Kreises die Menschen immer mehr nur noch in geschäftlichen Beziehungen begegnen, wenn das Wirtschaftliche die andern Beziehungen beherrscht und zurückdrängt, dann tritt das Sachhafte vor das Personhafte und verstellt den Weg zum wahrhaft Geistigen.

In einer solchen Gesellschaft nimmt notwendig die Bereitschaft und die Fähigkeit zu glauben ab. Die hohen Einsichten werden unmöglich. Die Gemeinschaften zerfallen. Eine Zeit, wo das Wirtschaftliche den Primat hat, ist darum der Gefahr des Totalitarismus ausgesetzt, der in einer Gewaltherrschaft über Massen besteht. Zugleich wird der Sinn des Lebens zweifelhaft. Denn einen Sinn kann das Leben nur von geistigen Werten her erhalten.

Wird das Vermögen, diese zu erfassen, wird der Glaube, geschwächt oder gar unmöglich, dann steht der Mensch vor der vollkommenen Sinnlosigkeit. Das Leben hat seine Substanz, sein Mark, verloren. Es wird schal und grau. Die fehlende Tiefe wird man zuerst durch größere Breite auszugleichen suchen. Die Vielheit der Dinge und Erlebnisse soll den eigentlichen sättigenden Gehalt ersetzen. Es kommt zu einer aufgeregten Hast. Der Mensch ruht nicht mehr in der seinem eigentlichen Wesen angemessenen Dauer der geistigen Wirklichkeiten. Er ist ohne Halt und Boden. In einem solchen Zustand überfällt ihn die Angst vor dem Nichts.

Zeiten ohne Glauben sind unschöpferische Zeiten. Das wird nun in seinem wesentlichen Zusammenhang verständlich. Denn glaubenslose Zeiten leben in einem verengten menschlichen Kosmos. Die Welt der geistigen Wirklichkeiten bleibt ihnen weithin verschlossen. Von diesen Wirklichkeiten lebt aber der Mensch in seinem Eigentlichen; von da entspringt vor allem seine schöpferische Kraft. Denn diese ist geistige Freiheit, die nicht blind beherrscht wird von dem Zwang des Bisherigen und der Leichtigkeit des bloß Hergebrachten, sondern sich ausrichtet an den Wirklichkeiten selbst. Wo diese dem geistigen Blick verschwunden sind, da versiegt die Quelle geistiger Kraft, da ist es um das Schöpferische geschehen. Möglichkeit ist eine Kategorie des Geistigen und der geistigen Freiheit. Im Stofflichen finden sich Möglichkeiten nur, insoweit der Mensch sich seiner bemächtigt und es für seine Zwecke formt. Aber diese Möglichkeiten bleiben immer sehr beschränkt. Denn das Stoffliche wesentlich zu verwandeln vermag der Mensch nicht.

Das Versagen zeigt sich am handgreiflichsten an der Kunst. Diese soll das an sich Unsichtbare und Unsagbare sagbar und sichtbar machen, indem sie es an Worten und Bildern durchscheinen läßt, die unmittelbar Sichtbares und Greifbares darstellen, die aber durch die künstlerische Gestaltung gleichsam durchsichtig geworden sind für das die unmittelbare Welt Übersteigende. Wo aber ein gemeinsamer geistiger Besitz fehlt, wo die echte Gemeinschaft zerbrochen oder doch schwach geworden ist, da gibt es kein Gemeinsames mehr, das durch die Werke hindurch allgemein oder einen weiten Kreis unmittelbar anspräche. Höchstens das Fehlen eines solchen Besitzes und der Zerfall der Gemeinschaft finden noch einen gemeinverständlichen Ausdruck.

Die Kulturgemeinschaft

Nationen bestehen nur da, wo bei allen Verschiedenheiten und Gegensätzen im einzelnen eine Gemeinsamkeit der besonderen geistigen Ausrichtung auf jene Wirklichkeiten lebt, die die natürlichen Grundlagen jeder Kultur bilden. Auch hier handelt es sich zunächst um geistige Werte. Aber diese sind in diesem Fall wesentlich an gewisse naturhafte Grundlagen gebunden und setzen bestimmte naturhafte Bedingungen voraus, die aber vom Geistigen überformt werden. Das wird am sichtbarsten in der Wirtschaft. Diese

ist zwar als ein menschliches Geschehen nicht schlechthin naturhaft, sondern zuerst ein geistiges Tun. Aber dieses wird doch um des äußeren Wohlergehens willen unternommen.

Die Zugehörigkeit zu einer Nation oder zu einer Kultur wird darum nicht durch einen freien Entschluß bestimmt. Man wird in sie hineingeboren und übernimmt damit eine geistige Welt, eine eigene Art, die natürlichen menschlichen Werte zu sehen und sich zu ihnen zu verhalten. Durch das Naturhafte sind Völker und Kulturen auch innerlich an Raum und Zeit gebunden. Das Nebeneinander und Nacheinander verschiedener Kulturen entspricht somit ihrem Wesen. Aus dem gleichen Grund sprechen sie das Gefühl stark an, ja, sie sind auch eine eigene Art der Gefühlseinstellung. Zusammen mit der eigenen geistigen Sicht, die sich bereits in der Sprache ausdrückt, erwächst daraus dem Leben und der Kultur eines Volkes jenes Besondere, schwer in Worte zu Fassende und doch nicht zu Verkennende, wodurch es sich von andern Völkern und Kulturen unterscheidet. Es ist deswegen so schwer auszusprechen, weil es nicht um einzelne Dinge geht, sondern um eine eigene, einmalige Art des Auffassens und der Stellungnahme, die alles durchdringt und alles färbt. So bildet sich eine Atmosphäre unmittelbaren Verstehens, eine geistige Heimat, in der alle Glieder des Volkes sich zuhause fühlen, während außerhalb die Fremde ist. Es ergeben sich Weisen des Verhaltens, allgemein anerkannte Spielregeln für das, was man tun darf und was „man nicht tut". Das alles lebt aus einer geistigen Überlieferung, die durch Erziehung und Unterricht weitergegeben wird und bei allen Veränderungen sich doch wesentlich gleich bleibt. Aus diesem natürlichen Glauben wird das Leben eines Volkes gespeist; durch ihn wird das gleiche Bild des natürlich wertvollen Menschen immer wieder zur Einsicht gebracht und anerkannt.

Die religiöse Gemeinschaft

Wichtiger als die kulturellen Interessen ist für den Menschen die Frage des Heils, die religiöse Frage. Betrifft diese doch nicht einen Teilbereich des Menschen, mag dieser auch geistig sein, sondern den Menschen schlechthin, sein Schicksal und den Sinn des Lebens. Die Wirklichkeiten, die sich dem religiösen Blick zeigen, sind die letztlich entscheidenden, die absoluten Wirklichkeiten. Von ihnen wird er im innersten Heiligtum seines Seins betroffen. Es steht zu erwarten, daß gerade diese Wirklichkeiten am meisten auf jene Weise vernommen werden, die für das wahrhaft Geistige bezeichnend ist. Und in der Tat wird dies schon durch den Sprachgebrauch bestätigt: Glaube bedeutet, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzüglich den religiösen Glauben, besonders wenn das Wort ohne nähere Bestimmung gebraucht wird. Schon dies läßt einen engen, ja den engsten Zusammenhang zwischen religiösem Glauben und religiöser Gemeinschaft erwarten.

In den Religionen erscheint das Göttliche immer in Gestalten personhafter Seinsweise. Nur an solche kann man sich mit Verehrung und Bitten wen-

den, nur für solche kann das Verhalten des Menschen von Bedeutung sein; nur solche Seiende vermögen ja zu hören und zu erhören. Auf einen Stein machen die Gesinnungen des Menschen, der sich mit ihm abgibt, keinen Eindruck und bestimmen sein Verhalten ihm gegenüber nicht. Einem rein als unpersönlich verstandenen Göttlichen gegenüber ist Religion im eigentlichen Sinn nicht möglich. Ein so aufgefaßtes Göttliches muß vom religiösen Akt, wenn vielleicht auch nicht ausdrücklich bewußt, verpersönlicht werden, soll der Akt überhaupt möglich sein.

Jedoch hat sich der Mensch diese Gestalten da, wo er zu ihrer Erkenntnis auf seine eigenen Kräfte angewiesen war, immer nach Art von menschlichen Personen vorstellen müssen, das heißt als Personen, deren Personhaftigkeit nicht vollkommen, sondern durch Naturhaftes eingeengt ist. Darum bestand hier die religiöse Erkenntnis nicht in reinem Glauben; denn das Naturhafte kann ohne eine Offenbarung und den ihr entsprechenden Glauben erkannt werden. In der Tat erfährt ja der Mensch die Weltmächte in ihrem notwendigen Wirken unmittelbar. Die religiöse Gemeinschaft, die aus solchem Glauben lebt, ist darum auch noch stark naturhaft bestimmt; die Zugehörigkeit zu ihr entstammt nicht freiem Entschluß, sondern man wird in sie hineingeboren. Volkstum, Kultur, Art der Beschäftigung bestimmen auch die Religion.

Ist aber Gott rein und vollkommen personhaft ohne die geringste Beimischung von Naturhaftem in seinem Wesen, dann wird er nur durch den Glauben zugänglich, der auf seine freie Offenbarung antwortet. Er vermag vom Menschen nur soweit erkannt zu werden, als er sich zu erkennen gibt. Jeder andere Weg setzte voraus, daß Gott doch nicht rein personhaft und darum irgendwie noch dem Zugriff des menschlichen Erkennens auch ohne, ja gegen seinen Willen offensteht. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß es neben einem rein personhaften Gott nur Geschöpfe geben kann, die ihm ihr Sein vollständig verdanken. Ihr Dasein ist deswegen bereits eine erste, eine natürliche Offenbarung Gottes, aus der er erkannt werden kann. Dadurch wird die absolute Herrschaft Gottes darüber, ob er erkannt werden will oder nicht, nicht angetastet; ist die Schöpfungstat Gottes doch vollkommen frei.

Aus dem religiösen Glauben entspringt die grundlegende und entscheidende Weltsicht, die Wertung und Beurteilung der einzelnen Bereiche des Daseins und der Welt im Hinblick auf das Heil. Auch noch den kulturellen Werten wird von hier aus ihr Rang zugewiesen. Wo also Menschen durch den Glauben an eine solche Offenbarung der gleichen absoluten Wirklichkeit des rein personhaften Gottes gegenüberstehen, da sind sie untereinander durch das eigentlichste Selbst umfassend und tief verbunden. Das Naturhafte hat hier keinen bestimmenden Einfluß mehr, so wenig es zu sein aufhört (Gal 3, 28). Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft beruht auf der freien Berufung durch Gott und die freie Antwort des Menschen.

Nach Gottes freiem Willen erfolgte die Offenbarung endgültig durch sei-

nen einzigen Sohn in der Menschwerdung. Von ihm, und ihm allein wird sie der Menschheit geschenkt; denn er allein ruht am Herzen des Vaters; sonst hatte niemand Gott gesehen (Joh 1, 18). Darum ist er letztlich „der getreue Zeuge" (Offb 1, 5) und seine heilige Wahrhaftigkeit ist die einzige Bürgschaft für die Wahrheit seiner Worte (Joh 6, 68 f.). An die Überlieferung seiner Botschaft bleiben alle Menschen verwiesen und stehen dadurch miteinander in der Gemeinschaft des Glaubens. Er ist auch das oberste und entscheidende Leit- und Vorbild des mit Gott verbundenen, des heilen Menschen.

Der Offenbarung des rein personhaften Gottes entspricht ferner der Glaube, der Gottes absolute Herrschaft und die eigene Pflicht zur Unterwerfung ohne Vorbehalt anerkennt. Wo eine solche Haltung lebendig ist, da besitzt der Mensch auch die Kraft, die leichtere Aufgabe zu lösen, den Mitmenschen als Person anzuerkennen und dadurch mit ihm in Gemeinschaft zu treten. Umgekehrt ist es ein Zeichen dafür, daß die Anerkennung Gottes in Wirklichkeit nicht vollzogen wird, wenn sie dem Mitmenschen gegenüber unterbleibt, wenn der Mensch seinen Nächsten nicht liebt (1 Joh 2, 9; 4, 20).

Von beiden Seiten her, von dem Wesen des offenbarenden Gottes wie von der Betroffenheit des glaubenden Menschen drängt hier alles zu der Verbindung der Gläubigen untereinander von ihrem innersten Selbst her, zu der Gemeinschaft, die, wenn auch nicht immer dem Gefühl nach die lebendigste, so doch der Art der Bindung nach die umfassendste und für das Leben bestimmendste ist. Es ist eine Gemeinschaft des Heils schlechthin. Demnach sind hier Glaube und Gemeinschaft am innigsten und wesentlichsten verbunden und ohne einander nicht möglich. Der christliche Glaube ist darum mit Individualismus nicht vereinbar; aber auch nicht mit dem Kollektivismus, weil für ihn die Anerkennung der Würde und Selbständigkeit des Mitmenschen als Person wesentlich ist.

Die Gemeinschaft als Träger und Bewahrer des Glaubensguts

Träger der Offenbarung sind also nicht die einzelnen Christen als solche, sondern die Zeugen, insofern sie miteinander in der religiösen Gemeinschaft stehen. Wer sich von dieser Gemeinschaft trennt, der geht auch der Offenbarung verlustig. Denn er besitzt keine Rechtfertigung für die Wahrheit ihres Inhalts, weder in der Gemeinschaft der Zeugen noch in der eigenen Einsicht, die hier wesensgemäß nicht in Frage kommt.

Innerhalb der Gemeinschaft hingegen lebt der Gläubige aus der umfassenden Sicht auf Gott, sich selbst und die Welt, die der Glaube zur Folge hat. Sie ist eine besondere gemeinsame Weise, der Wirklichkeit gegenüberzutreten, sie zu beurteilen, dem einzelnen seinen Platz und seinen Rang im Ganzen zuzuweisen und sich ihm gegenüber entsprechend zu verhalten. Christliches Leben west und handelt aus solcher Sicht, also aus dem Glauben. Glaube nicht notwendig als jedesmaliges Sich-Bewußtmachen dieser

letzten Antriebe, sondern als innerste und umfassende Einstellung, aus der das ganze Verhalten hervorgeht. Wo eine Tat im Widerspruch zu dieser letzten Haltung steht, da liegt der Christ mit sich selbst im Streit (Röm 14, 23), ist nicht ganz auf christliche Weise er selbst.

Die Fülle der göttlichen Mitteilung muß wohl von jedem Gläubigen in ihrer Gesamtheit als wahr und untrüglich übernommen werden; eine bloß teilweise Übernahme setzte das eigene Urteil und damit sich selbst über Christus. Aber sie vermag nicht in allem für einen jeden von der gleichen Bedeutung zu werden. Für den einzelnen Gläubigen und besonders für verschiedene Zeiten stehen je andere Glaubenswahrheiten im Vordergrund und gestalten vorwiegend das Leben. Ohne die Gemeinschaft bestände jedoch auf die Dauer die Gefahr, daß die für eine Zeit etwas zurücktretenden Wahrheiten in Vergessenheit gerieten und so die Fülle der Offenbarung immer mehr verlorenginge. In der Gemeinschaft hingegen läßt sich die Glaubenswelt in ihrem ganzen Umfang festhalten, und, was heute weniger wirksam ist, bewahrt die Möglichkeit, eines Tages mächtigeren Einfluß auf die Gestaltung des christlichen Lebens zu erlangen. So vermag dieses Leben voll in die Geschichtlichkeit einzugehen, ohne die es kein menschliches Leben wäre, und doch keine wesentlichen Verluste am Glaubensgut zu erleiden. Die Sekte hingegen verselbständigt Wahrheiten, die ihre Bürgschaft nur in der Zugehörigkeit zur gesamten Offenbarung besitzen, beraubt diese so dieser Bürgschaft, und verwirft alles, was sie im christlichen Glaubensgut weniger anspricht. Das Angesprochenwerden ist aber keine untrügliche Bürgschaft für das Geoffenbartsein; es hängt ja viel mehr von der Veranlagung des jeweiligen Menschen ab.

Nicht so wesentlich, aber wegen der Leibbedingtheit der menschlichen Geistigkeit, die auch in die Gemeinschaft mit eingeht, in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen ist die Stütze, die der einzelne in seinem Glauben durch den Glauben seiner Mitmenschen erfährt. Der Glaube steht in so vielen Punkten dem natürlichen Empfinden und Streben des gefallenen Menschen entgegen und sein Inhalt ist seinem Wesen nach so wenig handgreiflich, daß für den einsamen Gläubigen die Anfechtungen leicht zu hart werden. Zudem ist der Mensch dazu geschaffen, in Gemeinschaft zu leben und sich von andern mittragen zu lassen, wie er seinerseits die andern mittragen hilft.

Möglichkeiten und Aussichten zur Gefährdetenfürsorge

LUISE JÖRISSEN

„Gefährdete Jugend", „Gefährdete Menschen" sind Ausdrücke, die häufig gebraucht werden, ohne daß man damit das treffen will, was die Fachsprache moderner Sozialarbeit damit meint. Diese bezeichnet damit nämlich meist Personen, die der geistig-sittlichen Ordnung bereits weitgehend entglitten und von fortschreitendem Verfall ihrer inneren und äußeren Existenz bedroht sind. „Gefährdet" ist oft ein bewußt abschwächender Name für Verwahrlosung und beginnende Kriminalität, speziell auch für Anfänge der Prostitution, die bereits recht ausgeprägt sein können. Solche Gefährdung greift gelegentlich tief in Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse ein, die nach außen noch ganz geordnet erscheinen. Deshalb ist es ein Anliegen der Verantwortung für die Entwicklung der Gesellschaft, besonders der Jugend, typische Zusammenhänge der Gefährdungssituation aufzuklären und darzustellen, was zu ihrer Verhütung und Überwindung versucht wird: die sogenannte Gefährdetenfürsorge in ihren oft so sehr bezweifelten Möglichkeiten und Aussichten. Um die Sorge nicht zu verharmlosen, soll hier nicht die eine oder andere Anfangs- oder Randerscheinung behandelt werden, sondern das charakteristische Stadium der Prostitution, das sich in verhängnisvollem Umfang in der gegenwärtigen Gesellschaft auswirkt.

In der Gegenwart erschöpft sich die Prostitution nämlich keineswegs in den amtlich bekannten und vom Gesundheitsamt überwachten Dirnen. Diese stellen vielmehr den weitaus kleineren Teil dar; wie groß er innerhalb der Gesamtheit ist, läßt sich jeweils nur für bestimmte Orte oder Gegenden sagen. Der größere Teil, d. h. die sogenannte geheime Prostitution, setzt sich aus einem höchst verschiedenen Personenkreis zusammen, der die sexuelle Preisgabe der eigenen Person um wirtschaftlicher Vorteile willen teils nur zeitweise und neben anderen Erwerbstätigkeiten betreibt, teils aber aus unkontrollierbaren Gruppen, die mehr oder weniger getarnt nur von der Prostitution leben. Zu den letzteren gehören viele Land- und Stadtstreicherinnen, neuerdings auch der Typus derjenigen, die sich auf den Autobahnen anbieten, ferner die, die unter allerlei Vorwänden militärische Standorte aufsuchen, Freundschaften eingehen, scheinbar feste Verhältnisse anknüpfen und sich als Verlobte von Truppenangehörigen ausgeben, sich in Wahrheit aber nur von diesen unterhalten lassen und gleichzeitig oder nacheinander Beziehungen haben, die nicht durch Gemütswerte, sondern lediglich durch Erwerbszwecke begründet sind. Diese sogenannten Personen mit häufig wechselndem Geschlechtsverkehr („hwG") stellen fürsorgerisch eine sehr große Aufgabe, und zwar vielfach noch weniger um ihrer selbst willen als wegen der Umgebung, die sie gefährden, nämlich Jugendliche und ganze Familien, in deren Wohnung sie Unterschlupf finden. Ein Teil der Haus-

angestellten in Truppensiedlungen sucht nichts anderes als die Gelegenheit zu solchen Verbindungen; dasselbe gilt auch von einem Teil des Personals der Vergnügungs- und Fremdenindustrie, wenngleich dieses keineswegs insgesamt verdächtigt werden darf.

Die volkstümliche Auffassung sieht hauptsächlich zwei Ursachen für das Abgleiten in die Prostitution, nämlich Schlechtigkeit oder Not. Beide muß man genauer analysieren, um der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Was man Schlechtigkeit nennt, ist fast immer ein tiefsitzendes Elend. In diesem Zusammenhang handelt es sich meistens um asoziale Familien, deren Kinder von klein an nichts anderes erleben, als Promiskuität, Verwahrlosung, Arbeitsscheu und eine Atmosphäre der Kriminalität. Sie werden mit in diese hineingezogen und haben später oft nicht mehr die Kraft, sich zu lösen, selbst wenn sie die Einsicht gewinnen. Ähnlich sind aber auch Menschen zu beurteilen, die zwar in besseren Verhältnissen aufwachsen, aber doch nicht in so klaren und festen Bindungen, daß diese sie vor dem Abgleiten bewahren. Sehr häufig begegnen wir auf diesem Gebiet ja außergewöhnlich triebhaften Menschen, deren Intelligenz nicht ausreicht, die Folgen ihres Verhaltens zu erkennen. Ein ungewöhnlich hoher Prozentsatz von verschiedenen Arten des Schwachsinns, nicht selten partiellen Schwachsinns, der äußerlich nicht ohne weiteres erkennbar ist, findet sich unter diesen Menschen. Oft ist die erhöhte Triebhaftigkeit mit verminderter Willenskraft gepaart oder mit einer besonderen Herabsetzung des Gefühls- und Empfindungslebens, auf die meistens viel zu wenig geachtet wird. Vor allem gibt es neben Fällen der sexuellen Maß- und Hemmungslosigkeit gerade auch solche mit einem fast bis zum Fehlen verminderten Empfinden auf diesem Gebiet. Daraus erklärt sich ein sonderbar kalter und stumpfer Typ, der gar nicht selten ist, nämlich diejenigen, die ganz einfach bequem und ohne Arbeit leben wollen. Sie sind meistens frühzeitig verführt worden und haben das zugelassen, wenn nicht gar im Grunde gewollt und herausgefordert, um zu erreichen, was sie suchten: Naschereien, Schmuck und schöne Kleider, Luxus im Essen und überhaupt für ihre Person, Vergnügungen, Auto, usw. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir diesen Typ als den am meisten verbreiteten in der heimlichen Prostitution annehmen. Er tarnt sich oft durch ein vorgetäuschtes oder auch ein wirkliches, nicht eben anstrengendes Arbeitsverhältnis, durch Verlobung, Wirtschaftsführung für einen oder mehrere Männer usw. Nicht selten wissen diese Menschen es aber auch so darzustellen, als seien sie aus Not in diese Lebenslage gekommen.

Tatsächlich spielt die Not eine Rolle, hat sie vor allem vor Beginn und im Anfang des letzten Jahrzehntes gespielt. Wir wissen um die Tragödien, in denen Frauen sich preisgaben, um Lebensnotwendiges für ihre Kinder und ihre Familien zu erlangen, — und sich nachher nicht mehr aus den Verstrikkungen zu lösen vermochten. Es gab auch Vergewaltigungen, die den Opfern ihre Selbstachtung in solchem Umfang zerstörten, daß sie sich später freiwillig preisgaben. Wir kennen auch echte, unverschuldete Verführungen,

die die gleiche Wirkung hatten. Diese Menschen geben die beste Hoffnung, sie zur Ordnung zurückzuführen, wenn es sich nicht auch um beträchtlich unterbegabte oder in ihrem Lebensgefüge schon zerstörte Personen handelt.

Zu alledem ist aber wesentlich zu bemerken, daß junge Menschen in der Gegenwart viel leichter abgleiten als noch vor 2—3 Jahrzehnten, — und aus dieser Zeit stammen noch viele unserer Vorstellungen! Jetzt sind sie kaum mehr von einer gesellschaftlichen Atmosphäre der Ordnung gehalten. Was sie in der größeren Öffentlichkeit beobachten, ist immer wieder Anpreisung und Reklame für Genüsse und einen Lebenstil, die — jedenfalls für gewisse nicht wohlhabende, aber haltlose Schichten — nur mit den unlauteren Mitteln der Prostitution zu erreichen sind. Viele werden in ihrer näheren Umgebung auch nicht davon zurückgehalten, sich das Gewünschte auf diese Weise zu beschaffen. Vielmehr werden sie oft genug noch dazu ermutigt, um dann andere mit daran zu beteiligen. Der Neid auf Menschen, die in dieser Weise ein gutes Leben zu haben scheinen, führt andere zur Nachahmung. Dies alles um so mehr, als es ja heutzutage den Menschen in der Masse auch zu sehr an inneren Werten gebricht, um sich gegen die falschen Angebote zu wehren, die so häufig locken. Hier ist in Betracht zu ziehen, wie eine Vielzahl von Kindern und jungen Menschen ohne Liebe und Geborgenheit aufwächst, ohne wirkliche Erziehung und Bildung, ohne gültiges Vorbild, ohne sittliche und geistige Anleitung oder verstehende Einführung ins Leben. Diese jungen Menschen spüren ständig einen Mangel, ein Fehlen von etwas, was sie brauchen oder haben möchten, ohne zu wissen, was es ist, — was sie aber in vielen Formen bei andern zu sehen glauben. Daher der ungeheure Erlebnishunger, eine stets zum Mitlaufen und Aufnehmen bereite Neugier... kurz, eine innere Verfassung, die wie ein Sog alles in sich hineinzieht, was unweigerlich dirnenhaftes Verhalten und Denken zur Entwicklung bringt.

Wenn wir uns diesen Trend unserer Zeit klarmachen, wissen wir, was *Vorbeugung* vor dem Abgleiten der Jugend in die Prostitution bedeutet. Dies zu behandeln, bedürfte eines eigenen Themas. Doch sollen ein paar wichtige Bemerkungen vorgetragen werden. Wir haben an entferntere und an unmittelbare Vorbeugung zu denken. Zu jener gehört die Erziehung des Menschen von Kindheit an. Besteht von dort her eine Grundlage für geordnete Lebensauffassung, so ist eine spätere Anknüpfung daran aussichtsreicher, als wenn der Sinn dafür nie geweckt wurde. Liebevolle Gewöhnung an bestimmte Verhaltungsweisen; an die Einsicht, daß nicht jeder Wunsch erfüllt werden kann und muß; an die Notwendigkeit und Bereitschaft, sich manches zu versagen; an frühzeitige Selbständigkeit und Zuverlässigkeit der Lebensführung, an Arbeit, an religiöse Beweggründe des Handelns sind die beste Vorbeugung gegen die typischen Entgleisungen ins Dirnentum.

Nach der Schulentlassung sind die Bestimmungen des Jugendschutzes und des Jugendarbeitsschutzes wesentlich. Es ist erschütternd, wieviel durch schlechtes, unsittliches und obszönes Betriebsklima verdorben wird, durch bereits abgeglittene Kollegen und Kolleginnen. Ein Hauptzugang zur Pro-

stitution ist geradezu die Verführung durch Kameradinnen. Hingegen berührt es eigenartig, daß ältere Dirnen oft die ihnen bekannten Helferpersönlichkeiten auf Anfängerinnen aufmerksam machen, die noch gerettet werden können. Schließlich kann es gleichgültig sein, ob das aus gutem Herzen kommt, wie es manchmal sicher der Fall ist, oder aus Erwerbsneid. Zu den wichtigsten Vorbeugungsmöglichkeiten gehört eine tatkräftige Handhabung der fürsorgerischen und vormundschaftsgerichtlichen Maßnahmen, wenn der Gefährdung nicht anders zu begegnen ist, besonders wenn Eltern und Familie nicht einwandfrei und nicht einsichtig sind. Rechtzeitige Einleitung von freiwilliger Erziehungshilfe oder auch von Fürsorgeerziehung ist in vielen Fällen die Rettung. Je länger die Verwahrlosung andauert und sich festsetzt, desto schwieriger und entsprechend langwieriger ist später eine Rückführung, wenn sie überhaupt möglich ist.

Wesentlich zur Vorbeugung gehört auch die Aufklärung der Öffentlichkeit über die besonderen Gefahren für bestimmte Gruppen junger Menschen, vor allem für die Zuwanderer vom Land zu großen und weit abgelegenen Städten. Leider macht man die Erfahrung, daß gerade die Schwerstgefährdeten die Warnungen fast nie auf sich beziehen. Am wirksamsten scheinen entsprechende Radio-Sendungen zu sein, während die bekannten Anschläge an Bahnhöfen und Kirchtüren anscheinend kaum mehr wahrgenommen werden. Auch was in der Presse zu lesen steht, wirkt selten vorbeugend, wenn es angeblich auch diesen und nicht rein geschäftliche, sensationelle Zwecke haben soll.

Je nach Lage der Dinge kann es dem Zweck der Vorbeugung oder bereits dem Beginn einer Resozialisierung dienen, wenn man rechtzeitig verhindert, daß ein Mädchen die Kontrollkarte des Gesundheitsamtes erhält. Durch diese wird sie ja zur öffentlichen Dirne gestempelt, was psychologisch für das Mädchen entscheidende Bedeutung hat und die Rückführung erfahrungsgemäß sehr erschwert. Die Mädchen sehen die Karte nämlich als eine Art von Berechtigungsausweis für ihr Gewerbe an, obwohl sie in Wirklichkeit nichts anderes sein soll als eine Erleichterung der gesundheitsamtlichen Überwachung.

Nach diesem kurzen, keineswegs erschöpfenden Ausblick auf Möglichkeiten der Vorbeugung kommen wir nun an die *fürsorgerische Behandlung* der Prostituierten, die wir heutzutage als den gegebenen Anknüpfungspunkt einer etwaigen Rückführung in geordnete Verhältnisse ansehen. Sie ist aber durchaus nicht die einzige Möglichkeit. Andere Wege sind immer noch die instinktive, spontane Rückkehr der Menschen selbst, nicht selten im Zusammenhang mit dem Erlebnis echter Liebe und einer Heirat. Auch die Seelsorge sowie gelegentliche caritative, missionarische oder philanthropische Sonderunternehmungen haben noch Bedeutung, z. B. die Bestrebungen zur Bekämpfung des Mädchenhandels. Aber auch diese Bemühungen stützen sich heutzutage gern auf fürsorgerische Voraussetzungen.

Die erste Frage ist, wann die Fürsorge einzusetzen hat, d. h. wann Hilfs-

bedürftigkeit besteht, bzw. bekannt wird. Es liegt in der Natur der Dinge, daß die Prostituierten von sich aus nicht leicht Hilfe suchen. Übrigens gibt es kaum eine Menschenschicht, die sich untereinander mit so viel Großmut hilft und zur Seite steht wie die Dirnen. — Die Fürsorge muß diese Schutzbefohlenen also meistens aufsuchen, oder sie wird von gewissen Stellen angerufen, wo die Frauen als hilfsbedürftig in Erscheinung treten. Dafür sind vor allem folgende Fälle als charakteristisch zu nennen:
Krankheit, besonders venerische, Schwangerschaft und Niederkunft, Aufgreifen durch die Polizei, Straffälligkeit, Mangel an Subsistenzmitteln, zumal bei fortschreitendem Alter.

Aus dieser pauschalen Aufzählung läßt sich erkennen, daß nur ein verhältnismäßig geringer Teil der Prostituierten „von selbst" mit fürsorgerischen Stellen in Verbindung kommt. Hier ergibt sich also zunächst die organisatorische Frage nach der Möglichkeit der Rückführung. Wie kommt man an diese Menschen heran, und ist es Aufgabe der Fürsorge, sie zum Zweck der Rehabilitierung aufzusuchen? Eindeutig besteht diese Aufgabe gegenüber Jugendlichen, und sie wird von den Organen der Jugendfürsorge auch wahrgenommen. Ebenso wird sie für die 18—21jährigen bejaht, obgleich da schon die gesetzlichen Grundlagen die Arbeit sehr erschweren. Bei den Großjährigen fehlen weitgehend nicht nur die äußeren Handhaben für die Rückführung; sondern in breiten Kreisen der Fürsorge fehlt auch der Wille dazu und überhaupt das Verständnis.

Bleiben wir kurz bei den gesetzlichen Gegebenheiten, die uns zur Rehabilitierung von Prostituierten helfen können. Zunächst sind die bekannten strafrechtlichen Bestimmungen zu erwähnen, bei deren Übertretung die Dirnen von der Polizei aufgegriffen werden können, so daß die Organe der Fürsorge sie dort oder bei Anzeigeerstattung eventuell später in der Untersuchungshaft oder nach Bestrafung im Gefängnis oder Arbeitshaus finden. — Bei Jugendlichen lassen sich verhältnismäßig leicht mit dem Jugendamt entsprechende Maßnahmen überlegen, nicht selten noch Fürsorgeerziehung, für die dann die Kosten aus öffentlichen Mitteln aufgebracht werden. Schwierig ist es bei den über 18jährigen, wenn man nicht vielleicht mit ihren Eltern zusammenarbeiten kann. Diese haben ja das Aufenthaltsbestimmungsrecht. Das eigentlich Wertvolle wäre natürlich, gegenseitiges Verständnis und Füreinandereinstehen zu erreichen, ein Wunschziel, das leider nur selten erfüllt wird. Fällt die Hilfe der Eltern aus, so kommt hie und da eine vormundschaftliche Maßnahme in Frage, manchmal auch ein polizeilicher Unterkommensauftrag.

Aber sehr ernst wird dann die finanzielle Seite. Wollen oder können die Eltern nicht dafür eintreten, so kommt das Wohlfahrtsamt in Betracht, dessen Verhalten keineswegs im voraus zu beurteilen ist. Gottlob werden die guten Erfahrungen dabei aber häufiger. Das gilt manchmal auch für die Großjährigen, für die jedoch die rechtlichen Möglichkeiten sie festzuhalten meistens fehlen. Wo die Erteilung von Unterkommensaufträgen üblich ist,

sind diese eine gute Hilfe. Darüber hinaus kommt in ganz schweren Fällen einmal eine Entmündigung in Betracht oder eine Pflegschaft zur Aufenthaltsbestimmung, wenn die Schutzbefohlenen damit einverstanden sind. Da das Einverständnis aber leicht zurückgezogen werden kann, ist eine solche Pflegschaft nicht sehr wertvoll. Die Richter scheuen sich teilweise sehr vor Entmündigungen und überhaupt vor energischen Maßnahmen gegen diesen Personenkreis. Wir stehen leider vor dem circulus vitiosus, daß die Polizei die auffälligen Personen nicht anzeigt, weil die Gerichte die Sache oft nicht weiterverfolgen oder im Urteil so milde sind, daß sich die Polizei desavouiert fühlt. Dies ist nach Orten und Gegenden freilich so verschieden, daß der Laie diese scheinbare Ungleichheit des Rechtes nicht begreift. Die betreffenden Mädchen und Frauen begreifen sie aber sehr gut; so ist ein gewisses Gefälle von Orten strengerer zu Orten laxerer Auffassung festzustellen.

Neben dem Strafrecht wird mancherorts auch versucht, das Gesetz zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten in den Bemühungen um die Resozialisierung von Prostituierten auszuwerten. Es bietet aber nur geringe Handhaben. Vor allem betont die Ärzteschaft — von ihrem Standpunkt aus gewiß mit Recht —, daß es sich um ein hygienisches Gesetz handle und nicht um ein fürsorgerisches. Immerhin besagt sein § 14 aber, daß die Gesundheitsämter mit den Organen der Fürsorge zusammenwirken sollen, um eigentlich gefährdete Personen in das Arbeits- und Gemeinschaftsleben wieder einzugliedern.

Im Verkehr mit den zuständigen Stellen ist nun nicht nur eine gewisse Skepsis allgemeiner Art zu beobachten, sondern auch die berechtigte Sorge, daß die Resozialisierung längere Zeit und somit erhebliche Kosten beansprucht. Die Gründe dafür ergeben sich aus der psychologischen, besser gesagt, biologischen und soziologischen Situation der Prostituierten.

Die Ursachen, aus denen sie auf diese Bahn geraten, sind, wie erwähnt, Bequemlichkeit, Arbeitsscheu, Triebhaftigkeit, Zuchtlosigkeit. Diese Veranlagungen müssen also überwunden werden, um die Menschen in geordnete Verhältnisse zurückzubringen. Selbst wenn sie aus bloßen Erziehungsmängeln resultieren, leuchtet ein, daß solche inneren Haltungsschäden nicht leicht und besonders nicht schnell zu beheben sind. Je länger sie unwidersprochen bestanden, desto länger dauert die Umwandlung. Unter diesem Gesichtspunkt können Gefängnis und Arbeitshaus eine wirkliche Hilfe sein. Wenn dort ein echter Erziehungseinfluß geübt wird, was gottlob oft der Fall ist, so ist die Hoffnung nicht aussichtslos, danach durch sorgfältige Arbeits- und Stellenvermittlung und nachgehende persönliche Fürsorge die Rehabilitierung zu erreichen.

Hier machen sich aber die biologischen und soziologischen Behinderungen geltend: körperlich betrachtet, sind viele Dirnen nach längerer Ausübung ihres Gewerbes zu normaler Arbeit unfähig, weil sie in allen Organen und Geweben kraftlos und verweichlicht sind. Haben sie beruflich nichts gelernt, so kommt fast nur Haushaltungstätigkeit in Frage, die aber nicht nur auf

dem Lande, sondern auch in der Stadt oft genug einfach schon zu schwer ist. Dasselbe gilt für die meiste industrielle Arbeit. Bemerkenswert und vorteilhaft ist hier die Beobachtung, daß primitive, ja eintönige und stumpfsinnige Tätigkeit die wenigsten abstößt. Die, bei denen dies dennoch der Fall ist, haben meistens andere Interessen, manchmal auch Fähigkeiten, auf Grund deren sie in Stellen gebracht werden könnten, die ihnen mehr zusagen, — wenn nun nicht die soziologischen Hindernisse aufträten. Diese sind schon im normalen Haushalt mit Kindern gegeben. Wer getraut sich, eine ehemalige Dirne anzustellen, die vielleicht krank war und weiter anfällig ist — und wem ist das zuzumuten?! Aus demselben Grunde kommen Gastwirtschaften und dergleichen eigentlich nicht in Betracht, wenngleich notgedrungen doch immer wieder Vermittlungen in solche stattfinden. Das hängt auch mit dem Problem der Unterbringung zusammen. Bei den fast einzig möglichen untergeordneten gewerblichen Arbeiten ist der Verdienst so gering, daß er für eine ordentliche Wohnung kaum ausreicht. Die billigen Unterkünfte und Schlafstellen öffnen im allgemeinen aber dem alten Hang zur Straße Tür und Tor, ganz zu schweigen davon, daß das unzulängliche Einkommen die Befriedigung mancher Bedürfnisse erschwert, selbst wenn sie nicht übertrieben sind. Das bedeutet eine ständige Versuchung, in der alten Weise zu mehr Geld zu kommen.

Der Gefahr, daß ein Schützling plötzlich nicht mehr weiter zu können glaubt, ist einzig und allein durch eine zuverlässige und tragende, ich möchte sagen: unverbrüchlich treue menschliche Bindung zu begegnen, in der notfalls auch für materielle Hilfe gesorgt wird. Der alte Gedanke von Frau *Agnes Neuhaus*, der Gründerin des *Katholischen Fürsorgevereins für Mädchen, Frauen und Kinder*, daß der Verein jedem solchen Mädchen eine „Mutter" geben sollte, hat nichts von seiner Bedeutung verloren. Hier ergibt sich die Notwendigkeit, Frauen zu finden, die eine solche Aufgabe der Liebe übernehmen. Findet man sie nicht, so bleibt nichts anderes übrig, als daß sich eine berufliche Fürsorgerin so gut wie möglich für die Schutzbefohlene in dieser Weise einsetzt. Es ist aber nicht dasselbe, wenn eine irgendwie amtliche Person dies tut. Die volle Freiheit der menschlichen Beziehung ist von größter Wichtigkeit, zumal da die Fürsorgerin oft genug wieder in amtlicher Eigenschaft eingreifen muß. Denn niemand soll glauben, daß eine solche Resozialisierung in geradlinig aufsteigender Entwicklung gelingt. Man muß mit einer Unzahl völlig unerwarteter und kaum vorstellbarer Rückschläge rechnen. Es bedarf einer fast übermenschlichen Geduld, um nicht nur den Schützling immer wieder aufzurichten und zu ermutigen, sondern auch selbst das Vertrauen nicht zu verlieren. Glauben an geistige Lebenswerte, an Ideale, die über dem Alltag liegen, an ein Menschenbild, das nicht im Materiellen und Nützlichen stecken bleibt, an eine größere und höhere Wirklichkeit, für die es sich zu leben und zu kämpfen lohnt, das ist die eigentlich helfende Kraft und Macht, nach der die Schützlinge hungern und die sie bewußt oder unbewußt von denjenigen erwarten, die sie zur Umkehr bewegen wollen. —

Häufig begegnet man der Auffassung, die Rückführung geschähe besser durch eine endgültige oder wenigstens lang andauernde Heimunterbringung. In einigen Fällen gibt es wirklich nichts anderes. Aber es gehört zur höchsten fürsorgerischen Kunst, einen solchen Aufenthalt rechtlich und finanziell zu ermöglichen, wenn die Schutzbefohlene nicht freiwillig zustimmt und unter Umständen aus eigenem Vermögen oder durch Angehörige zahlen kann. Im allgemeinen stehen wir hier vor dem Gebiet, für das das sogenannte Bewahrungsgesetz verlangt wird, das eine derartige Unterbringung regeln müßte. Ein solches scheint auch im Zusammenhang der Strafrechtsreform in Aussicht genommen zu werden. Trotz seines Fehlens gibt es aber auch jetzt schon einige Bewahrungsheime, da manche Wohlfahrtsämter doch bereit sind, solche Menschen unterzubringen, die nicht nur nicht für sich selbst einstehen können, sondern manchmal einen ganzen Ort oder Kreis gefährden und dadurch ganz andere Kosten verursachen als nur die für ihre eigene Unterbringung. In einem solchen gut eingerichteten Haus gibt es eine Fülle von Möglichkeiten der Beschäftigung und des Lernens, aber auch der Unterhaltung und Selbstentfaltung. In günstigen Fällen kann nach einiger Zeit — jedoch nicht vor einigen Monaten oder auch Jahren — ein echter Arbeitseinsatz versucht werden, sei es im eigenen Betrieb, sei es unter dessen Überwachung in anderen Stellen und manchmal schließlich ganz frei.

Neben den Dauerinsassen solcher Häuser gibt es die „Ehemaligen", die teils regelmäßigen Einladungen gern folgen, teils aber jahrelang nichts mehr von sich hören lassen. Doch auf einmal kommen sie oder melden sich als verheiratet und finden sich ganz gut im gesellschaftlichen Leben zurecht. Es ist kein Zufall, daß diese Anstalten fast ausschließlich auf religiöser Grundlage tätig sind, und zwar ebenso katholische wie evangelische. Hier ist die psychologische Tatsache zu erwähnen, daß viele der offiziellen Prostituierten gefühlsmäßig religiös sind. Reicht dies auch nicht zur Führung eines geordneten Lebens aus, so stärkt es dieses doch maßgeblich, wenn es in Anlehnung an andere Menschen und unter deren Aufsicht und Verantwortung versucht wird. Diesen Grundzug sprechen die *evangelischen Mitternachtsmissionen* und einige katholische Einrichtungen an.

Die Mitternachtsmission hat die besondere Methode, daß die Schwestern abends und nachts auf Straßen und Plätze gehen, die von Dirnen bevorzugt werden, und versuchen, diese kennenzulernen. Weihnachten und Ostern laden sie sie zu Feiern ein, die zwar betont religiösen, aber gleichzeitig menschlich-freundschaftlichen Charakter haben. In einem Gasthaussaal — meist irgendwo mitten in einer allen bekannten Gegend — werden sie mit Kaffee und Kuchen bewirtet, wobei dann entsprechend der Kirchenzeit gesungen und eine Ansprache gehalten wird. Ein oder mehrere Geistliche, Schwestern und Laien sitzen mitten unter den Schutzbefohlenen, die meist, wenn sie überhaupt kommen, ansprechbar und gerührt sind. Es handelt sich dabei nicht um Bekehrungsversuche oder Moralpredigten, sondern einzig darum, Kontakte zu gewinnen und die Frauen wissen zu lassen, daß man für

sie da ist... — selbstverständlich, wenn sie einmal dieses Leben leid sind und geordnete Verhältnisse suchen, aber auch, wenn sie krank sind oder in Not geraten. Das sind ja die Momente, in denen vielleicht Ratschläge zur Umkehr angenommen werden. Die Mitternachtsmissionen besitzen eigene Heime, in denen aber meist nur verhältnismäßig wenige Plätze von Rückkehrwilligen besetzt sind. Sie dienen außerdem einfachen Wohnbedürfnissen und nehmen gefährdete Personen übergangsweise auf, z. B. nach Gefängnis- oder Klinikaufenthalten.

Es wäre keine richtige Fragestellung, wenn man sich hauptsächlich nach der *Zahl* der Rehabilitierten erkundigte. Auf diese kommt es nicht an, sondern auf den einzelnen Menschen, der in seiner Personwürde und gesellschaftlichen Anerkennung wiederhergestellt wird. Dies bedeutet für eine unübersehbare Zahl von andern, die selbst weitgehend die Hoffnung verloren haben, eine Ahnung der Möglichkeit, daß auch sie noch einmal den inneren Funken zum Glühen zu bringen vermöchten, von dem sie spüren und wissen, daß er noch nicht ausgelöscht ist.

Eine ganz ähnliche katholische Einrichtung, die durch verschiedene Zeitschriften bekannt wurde, ist „Das Nest", *„Le Nid"* in Paris. Die Arbeitsweise ist ähnlich wie bei der Mitternachtsmission. Sie ist beschrieben in einer kleinen Novelle von Raymond Caillava: „Die verlorenen Mädchen von Paris", Otto-Müller-Verlag, Salzburg. „Das Nest" dient aber ausschließlich der Rehabilitierung von Prostituierten. Die gesamte Frage wird vom romanischen Temperament noch anders aufgefaßt als vom germanischen — und wieder anders etwa in England, wo der abolitionistische Standpunkt vorherrscht, d. h. daß möglichst jedes Eingreifen in die Zusammenhänge der Prostitution abgelehnt wird. — Auf katholischer Seite hört man gelegentlich von noch weiter reichenden Versuchen, Prostituierte zu rehabilitieren, nämlich dadurch, daß sie als vollgültige Mitglieder — natürlich nach langjähriger Entwicklungs- und Probezeit — in einen Orden aufgenommen werden können. Es handelt sich um die Bethanien-Schwestern, deren deutschsprachige Häuser an der holländischen Grenze bei Venlo und in Kerns in der Schweiz liegen. Auch die Genossenschaft vom Guten Hirten nimmt solche Frauen in der Abteilung der Magdalenenschwestern auf.

Diese letztgenannten Bestrebungen unterscheiden sich nun wesentlich von der *fürsorgerischen* Arbeit, wie sie etwa der *Katholische Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder* zu leisten sucht. Betreffen die bisher genannten Bemühungen hauptsächlich öffentliche Prostituierte, so kümmert sich der Kath. Fürsorgeverein ebenso wie entsprechende Zweige der evangelischen Inneren Mission außerdem auch in großem Umfang um die hwG-Personen, die ihnen meistens natürlich nicht als solche, sondern durch die verschiedensten Hilfsbedürftigkeiten wie Schwangerschaft und uneheliche Mutterschaft, Obdachlosigkeit, leichtere oder schwerere Kriminalität bekannt werden. Eine einheitliche Methode, diese Menschen in ein geordnetes Leben zurückzuführen, gibt es nicht. Jeder Fall liegt besonders, und es kommt alles darauf an,

daß man den einzelnen Schutzbefohlenen in ihrer Eigenart gerecht wird. Dabei muß zunächst meist viel *für* die Schützlinge getan werden, bis sie ihre Indolenz überwinden und zu eigener Aktivität zu gewinnen sind. Wie schon gesagt, das Entscheidende ist die Herstellung einer möglichst lebendigen, persönlich mitmenschlichen Beziehung. Deshalb der große Stab von ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen, denen schriftlich und mündlich laufend Gelegenheit zur Schulung gegeben wird und die sich in den Geschäftsstellen des Vereins beraten können, wenn sie hie und da selbst nicht mehr zurecht kommen.

Der Verein arbeitet je nach den Vorschriften der Länder mit den Behörden zusammen, um alle Möglichkeiten der Fürsorge auszuschöpfen. Neben seiner offenen Betreuungsarbeit hat er Heime verschiedener Art. Angesichts des Umfangs dieser Einrichtungen darf man ihre Wirtschaftlichkeit nicht ganz außer acht lassen. Dennoch sind auch hier nicht die Zahlen das Wichtigste. Wir wissen nicht, ob „geheilt Entlassene", bei denen alles tadellos geordnet scheint, heil *bleiben*. Wir wissen ebenso wenig, ob ein entlaufenes Schäfchen endgültig in der Wüste landet. Mehr als in irgendeiner anderen Arbeit muß man in dieser „auf Hoffnung hin" schaffen. Wenn man die Erfolge nicht nach Wochen, sondern nach Jahren zu überblicken lernt, dann wächst das Vertrauen. Man kennt die Typen, die oft wieder auftauchen, nach denen sich auswärtige Fürsorgestellen erkundigen, weil sie immer wieder viele Mühen vereiteln. Man kennt die andern, für die man viel getan hat, die aber dann auf einmal verschwunden sind. Man hält sie leicht für undankbar, weil man nicht versteht, daß sie in Wahrheit sich *schämen* und *deshalb* fortbleiben, eben weil sie anders zu werden beginnen. Sie kommen meistens nach langer Zeit einmal wieder und berichten, wie gut alles geworden ist. Von wieder anderen hört man gelegentlich, daß sie schlecht und recht ein Durchschnittsleben führen, das man um ihrer Mühen willen anerkennen muß.

Nicht eingeweihte Leute glauben oft, gerade diese Fürsorge müßte in der Hauptsache von öffentlichen Organen ausgeübt werden. Es wurde schon angedeutet, warum das erschwert ist. Ein wichtiger Umstand ist aber auch der, daß die Prostituierten und hwG-Personen sich ihres Daseins außerhalb der normalen Ordnung hinreichend bewußt sind, um eine unwillkürliche Scheu vor allen Stellen zu haben, in denen sie offizielle Hüter der Gesetze sehen. Das trifft nicht nur Polizei und Justiz, sondern auch die Fürsorge. Selbst die freien Fürsorgevereine erfahren oft, daß dieser Name distanzierend wirkt. Die Behörden, die für die Resozialisierung von Prostituierten in Betracht kommen, sind, wie schon erwähnt, das Jugendamt, soweit es sich um Jugendliche handelt, und für die Älteren das Wohlfahrtsamt. In größeren Städten gibt es manchmal besondere Abteilungen für dieses Arbeitsgebiet, sei es die Obdachlosenfürsorge, sei es eine eigene amtliche Gefährdetenfürsorge oder ein sogenanntes Pflegeamt. Diese Abteilungen arbeiten eng mit den freien Verbänden zusammen, die fast immer Träger der Heime sind, ohne die man nicht auskommt. Auch können die freien Vereinigungen mei-

stens langwierige Einzelbetreuungen besser durchführen als die amtlichen Fürsorgerinnen, die täglich fristgerecht ihr Pensum zu erfüllen haben. Alles kommt darauf an, daß die Stellen und die Menschen, die dieser Aufgabe dienen, untereinander gut zusammenarbeiten und sich gegenseitig ergänzen. Spüren die Schützlinge Zwiespältigkeiten, so versuchen sie gern, sie zu ihrem Vorteil auszunutzen. Man muß sich überhaupt gegenwärtig halten, daß sie selbst bei bestem Einvernehmen der Autoritäten immer wieder glauben, die eine gegen die andere ausspielen zu können. Wenn ihnen das gelingt, ist es nicht selten wie eine traurige Befriedigung: Befriedigung, weil sie im Augenblick das Spiel wieder einmal gewonnen haben; traurig, weil sie wieder Schwäche erleben, wo sie Stärke erwarteten und — ersehnten.

Wer sich mit der Rückführung dieser in Elend und Schlechtigkeit geratenen Mädchen befaßt, muß wissen, daß sie nicht mit alltäglichen bürgerlichen Maßstäben zu messen sind. Man muß sich ein klares Bild des Zieles machen, das man sich setzt, und darf sich nicht durch Überraschungen und Rückschläge davon abbringen lassen. Was ist aber das eigentliche Ziel? Wird es in der Resozialisierung nicht zu kurzsichtig gesehen? Der Spannungsbogen unserer helfenden mitmenschlichen Beziehung wird wohl erst dann voll wirksam, wenn er über die gesellschaftliche Zweckhaftigkeit hinausgreift und das persönliche Heil unserer Schutzbefohlenen in der Ordnung der Liebe sucht — und es darin wohl auch immer findet.

ZEITBERICHT

Das Konzil — Afrika — Der Kommunismus in Mexiko — Film in Argentinien — Die Kirche in Norwegen

Das Konzil

Am 25. Januar 1959, anschließend an die feierliche Pontifikalmesse in St. Paul vor den Mauern, gab der Papst 20 Kardinälen seine Absicht kund, ein allgemeines Konzil einzuberufen. Am 29. Januar sprach er vor den Pfarrern Roms noch einmal davon.

Wie schon aus der geringen Zahl der ökumenischen Konzilien hervorgeht – es wurden bisher nicht mehr als zwanzig gehalten –, stellen sie ein bedeutendes Ereignis im Leben der Kirche dar. Kein Wunder, daß sie ihre Schatten vorauswerfen und zu allerlei Vermutungen und Gerüchten Anlaß geben, die oft nicht kontrollierbar sind. Was den Namen „ökumenisches Konzil" betrifft, so ist er selbstverständlich älter als der Name „Ökumene", mit dem man die Zusammenarbeit der protestantischen Glaubensgemeinschaften bezeichnet, und hat mit dieser nichts zu tun.

Das Gelingen eines Konzils – wir sehen hier vom Wirken des Heiligen Geistes ab, der nach dem katholischen Glauben letzten Endes dafür ausschlaggebend ist, wie schon auf dem Apostelkonzil gesagt wird (Apg 15, 28) – hängt wesentlich von

seiner Vorbereitung ab. Die wichtigsten Dokumente über die Vorbereitung des Vatikanischen Konzils finden sich in der Collectio Lacensis VII, Freiburg 1890. Farbe erhalten sie freilich erst, wenn man um die Hintergründe und Stimmungen, die Gerüchte weiß, die damals umgingen. Die von 1865 an, damals noch in unregelmäßiger Folge und unter dem Titel *Stimmen aus Maria Laach* erschienenen Hefte unserer Zeitschrift geben einen interessanten Einblick in die Vorbereitung und den Ablauf des Konzils.

Zum erstenmal äußerte Papst Pius IX. seine Pläne über ein allgemeines Konzil am 6. Dezember 1864 vor einigen Kardinälen der Ritenkongregation. Nach einem kurzen Gebet und nachdem die Kurialbeamten den Raum verlassen hatten, eröffnete er den Kardinälen unter Auferlegung strengsten Stillschweigens seine Absicht. Nur die übrigen Kurienkardinäle wurden streng vertraulich davon unterrichtet und um ihre Ansicht gebeten. Von 21 Antworten waren 13 positiv, 2 negativ, und 6 hegten schwere Zweifel und Bedenken. Im März 1865 setzte der Papst eine Kommission von 5 Kardinälen ein, darunter den deutschen Kardinal Graf Reisach, die das Konzil vorbereiten sollten. Die Kommission arbeitete äußerst schnell. Sie trat am 9. März 1865 zum erstenmal zusammen, und schon am 19. März hatte sie die Kongregationen bestimmt, die die vom Konzil zu behandelnden Themen vorbereiten sollten. Im April und Mai des gleichen Jahres ging ein vertraulicher Brief an 36 lateinische Bischöfe, worin sie vom bevorstehenden Konzil unterrichtet und um Vorschläge für die zu behandelnden Themen gebeten wurden. Die Antworten trafen schnell ein. Bis August waren alle eingegangen. In den Monaten November 1865 bis Februar 1866 wurden die Nuntien und verschiedene Bischöfe in den einzelnen Ländern gebeten, Theologen und Kanonisten zu benennen, die zusammen mit den römischen Gelehrten das Konzil vorbereiten könnten. Die Namen der Kardinäle, Sekretäre und Konsultoren der einzelnen Kongregationen sind in den *Stimmen aus Maria Laach II, 69* zu finden. Sie wurden erst im Lauf der nächsten Jahre zusammengestellt. So traten Hergenröther und Hettinger erst von Ende 1867 ab ein.

Inzwischen waren auch einige katholische Bischöfe des Ostens und einige unierte Bischöfe der Donaumonarchie unter dem Siegel der Verschwiegenheit von der Abhaltung eines Konzils unterrichtet und um Rat gebeten worden. Erst am 27. Juni 1867 sprach der Papst zu 500 in Rom anläßlich der 1800-Jahrfeier des Martyriums von Petrus und Paulus versammelten Bischöfen vor einer größeren Öffentlichkeit vom bevorstehenden Konzil, und am 29. Juni 1868 rief er in der Enzyklika „Aeterni Patris" sämtliche Bischöfe zu dem Konzil zusammen, das am 8. Dezember 1869 in der Basilika des Vatikans eröffnet werden sollte. Am 8. September 1868 ging ein Schreiben an die orthodoxen Bischöfe, die es jedoch meist, dem Beispiel des Patriarchen von Konstantinopel folgend, nicht einmal annahmen. Am 13. September wurden auch die Protestanten eingeladen. Deren Reaktion war ganz allgemein negativ. Interessant ist, was die *Stimmen aus Maria Laach* über die am 5. April in Worms abgehaltene Tagung der südwestdeutschen Protestanten berichten (Das Ökumenische Concil IV, 145; V, 161), wo die Ablehnung am schärfsten war und christliche, kulturprotestantische und deutschnationale Gründe ineinander vermischt gegen die Anmaßung Roms ins Feld geführt wurden. Nicht so scharfe und allein von der Schrift herkommende Argumente wurden auf der vom 17.–19. August in Bayreuth stattfindenden Tagung des Gustav-Adolf-Vereins dargelegt (V, 164) und ebenso auf dem vom 29. August–3. September 1869 stattfindenden 15. deutsch-evangelischen Kirchentag in Stuttgart (VI, 195). Die Ablehnung des Konzils durch die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und Christen war also vollkommen. Die einen stießen sich an der Stellung des Papstes, der ohne sich zuvor mit Konstantinopel zu verständigen und als Oberhaupt der Kirche zu einem Konzil eingeladen hatte, die anderen überhaupt an der Stellung des Papstes und der

Bischöfe. Aber weder in Bezug auf die Rechte des Papstes noch die der Bischöfe konnte es und kann es für die Kirche einen Kompromiß geben, weil es sich hier um göttliches Recht handelt, dem auch der Papst unterworfen ist.

Das Vatikanische Konzil wurde nie feierlich beendet. Es wurde infolge der kriegerischen Wirren, denen der Kirchenstaat zum Opfer fiel, am 20. Oktober 1870 vertagt. Bis dahin hatte es einige wichtige dogmatische Entscheidungen gefällt, vor allem jene über die Unfehlbarkeit des Papstes.

Was das Vatikanische Konzil von seinen Vorgängern abhebt, ist die große Zahl der stimmberechtigten Teilnehmer, die wenig unter 800 lag. Sie hat dann freilich auch die Verhandlungen des Plenums entsprechend schwierig gestaltet. Im kommenden Konzil wird jene Zahl noch bedeutend höher steigen, auf fast 1300.

Gegenüber Gerüchten und Mutmaßungen über das bevorstehende Konzil wird man gut tun, erst seine formelle Ansage durch Papst Johannes XXIII. abzuwarten. Es ist anzunehmen, daß bei dieser Gelegenheit das Oberhaupt der Kirche sich auch irgendwie über die Ziele äußert, die dem Konzil gesetzt werden.

Afrika

Die Unruhen, die am 4. Januar in Leopoldville am Kongo ausbrachen und bei denen 42 Menschen ums Leben kamen, haben die Situation in Afrika schlagartig erhellt. Sie sind um so aufschlußreicher, als sich Belgien zweifellos bemühte, den Kongo gut zu verwalten.

Es wäre nicht richtig, wollte man für alle derartigen Unruhen in der farbigen Welt allein die Kommunisten verantwortlich machen. Unter jeder Kolonialherrschaft, mag sie noch so gut und wohlwollend sein, wird es Mißstände geben, und je länger sie dauert, um so mehr wird man mit ihr unzufrieden sein und sie als Ausbeutung betrachten. Sicher zum Teil mit Recht. Dazu kommt, daß die westliche Welt selbst ihrer Aufgabe unsicher geworden ist. Man braucht dabei noch nicht so weit zu gehen wie der Anti-Kolonialismus der USA. Die Schlagworte von Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstbestimmungsrecht der Völker, die schon einmal nach dem ersten Weltkrieg Unheil in Europa angerichtet haben, erweisen sich für die farbige Welt zusehends als Gift. Es ist utopisch zu glauben, diese Völker seien reif für die Freiheit, wie sie der Westen versteht. Jahrhundertealte Entwicklungen, die aus dem Geist des Abendlandes geboren sind, lassen sich vielleicht auf technischem Gebiet rasch aufholen, obwohl man auch das bezweifeln kann, auf keinen Fall jedoch auf geistigem Gebiet. Indem die alten Kolonialmächte diese Worte unbesehen gebrauchten, gaben sie den aus ganz anderen geistigen Welten stammenden farbigen Völkern eine gefährliche Waffe in die Hand, die sich leider nicht allein gegen die einstigen Herren richten wird, sondern gegen die farbigen Völker selbst.

Diejenigen, die dies besorgen werden, sind allerdings die Kommunisten. Was den kommunistischen Parteien Westeuropas in ihrer Heimat versagt bleibt, suchen sie in Afrika zu erreichen. So geben die englischen Kommunisten, die in England selbst gar nichts bedeuten, ein für die Neger bestimmtes Informationsblatt heraus, das sie in den britischen Kolonien heimlich verbreiten. In Nigeria haben die Kommunisten alle leitenden Posten in den Gewerkschaften inne. Die älteste kommunistische Partei Afrikas gibt es in der Südafrikanischen Union (seit 1921), wo sie, zwar verboten, über eine einflußreiche Geheimorganisation verfügt und vor allem in den Gewerkschaften stark vertreten ist. Am Kongo arbeiten die Kommunisten seit 1946, wo die kommunistische Partei an der Regierung in Belgien beteiligt war. Sie schieden zwar 1947 wieder aus, aber das eine Jahr reichte hin, am Kongo Fuß zu fassen. Sie konnten dort freilich nur im Untergrund arbeiten, aber ihr Einfluß wächst ständig. Am intensivsten scheinen die Kommunisten im Sudan zu arbeiten.

Die Hauptzentren der kommunistischen Tätigkeit in Afrika scheinen Addis-Abeba, Brazzaville und Johannesburg zu sein. Wie sehr ihnen an der Eroberung Afrikas gelegen ist, geht daraus hervor, daß sie einige ehemalige Klöster in Osteuropa (Reichenberg, Gran, Klausenburg) zu Schulungsstätten für Emissäre nach Afrika eingerichtet haben.

Afrika hat für den Kommunismus zwar noch nicht die gleiche Bedeutung wie Asien und Südamerika. Aber es ist für ihn ein Glied in der Kette der Welteroberung und eine wichtige Position in der Einkreisung Europas. Aber dieses Afrika, um das sich der Kommunismus so intensiv müht, ist eines der fruchtbarsten Missionsfelder der Kirche. Wie stark das Wachstum des Glaubens dort ist, geht aus zwei Zahlen hervor: 1949 gab es in den der Propaganda Fide unterstellten Gebieten, also in den eigentlichen Missionsgebieten, 11016000 Katholiken, 1957 waren es bereits 17720000, was eine Zunahme um 61% bedeutet. Leider hält die Zahl der einheimischen Priester damit nicht Schritt. 1949 zählte man 1247 Seminaristen, 1957 waren es 1523, eine Steigerung von nur 22%.

Die Zahl von 17 Millionen Katholiken ist freilich klein, nur ein Zehntel der gesamten schwarzen Bevölkerung. (Es gibt überdies 12 Millionen Protestanten und 11 Millionen schismatische Christen.) Die ungefähr 11000 Priester, die heute unter den Negern Afrikas arbeiten, genügen bei weitem nicht, um allen Schwarzen die Frohbotschaft zu bringen. Sie werden zwar von 4000 Laienbrüdern, rund 19000 Schwestern und 80500 Katecheten unterstützt, aber die Ernte ist groß.

Der schwarze Kontinent steht am Beginn einer entscheidenden Entwicklung, bei der die Kirche nicht fehlen darf. Sie rechnet dabei auf die Hilfe ihrer Gläubigen, deren Gebet für diese Aufgabe sie im Monat März erwartet.

Der Kommunismus in Mexiko

Die kommunistische Partei Mexikos zählt nicht mehr als 10000 Mitglieder, in einem Land von 30 Millionen Einwohnern. Eine verwandte Partei, die aber von Moskau nicht anerkannt ist, hat sicher weniger Anhänger. Da die politischen Parteien, um in der Öffentlichkeit auftreten zu können, 75000 Mitglieder haben müssen, spielen diese beiden Gruppen keine Rolle. Die zweite dem Kommunismus nahestehende Volkspartei hat nie die Zahl von 75000 Anhängern erreicht, wurde aber trotzdem anerkannt, hat aber an Einfluß und Größe stark verloren. Auch in den Gewerkschaften haben die Kommunisten, außer in der Lehrer- und der wichtigen Elektrikergewerkschaft, keine maßgebende Bedeutung. Das heißt aber nicht, daß der Kommunismus keine größere Wirksamkeit ausübe. Da der Großteil der Bevölkerung sich nicht um politische Dinge kümmert, Politik nur von wenigen gemacht wird, können Publizisten, Intellektuelle, Leute, die einen einflußreichen Posten innehaben, eine weit größere Tätigkeit entfalten und die öffentliche Meinung mehr bestimmen als Männer in Ländern einer höheren politischen Bildung. Wegen der Feindschaft mit den Vereinigten Staaten macht sich unter den Gebildeten eine starke Hinneigung zu Moskau bemerkbar. Prokommunisten üben trotz ihrer geringen Zahl einen sehr starken Einfluß aus. In der Erkenntnis, daß die mehr indirekte Macht der einzige Weg ist, die Forderungen des Kommunismus durchzusetzen, haben die führenden Köpfe sich mit Erfolg bemüht, in Schlüsselstellungen zu kommen. So geben sie Zeitungen und Zeitschriften heraus, die offen für den Kommunismus eintreten. Noch wichtiger ist ihre Tätigkeit in anderen Organen. Selbst in Zeitungen, die antikommunistisch gesinnt sind, redigieren sie Beilagen und fördern in geschickter Verschleierung ihre Ideen. Auch an den Universitäten haben Kommunisten wichtige, ja entscheidende Posten, wo sie mit größerer Tatkraft als andere offen oder unter der Hand den Kommunismus verbreiten, sowohl an der Universität der Hauptstadt wie in Guadalajara und Monterrey.

Drei der größten Verlage des Landes stehen ebenfalls stark unter kommunistischem Einfluß. Dasselbe gilt von wichtigen Buchhandlungen und dem Nationalinstitut der Schönen Künste. Schließlich arbeiten sehr gewandte und verschlagene Kommunisten auch in der Freimaurerei und dem Heer. Die Schulbücher des Landes sind voll von marxistischen Lehren, wogegen man erst jetzt etwas zu unternehmen beginnt. Der mexikanische Kommunismus ist also nicht charakterisiert durch Massenbewegungen; dagegen ist sein Einfluß in der Presse, in den Universitäts- und Kulturzentren außerordentlich groß, wo er es versteht, unter dem Deckmantel nationalistischer und antinordamerikanischer Propaganda das eigene Ideengut zu verbreiten. *(Razon y Fé 158 [1958] 449–462; Ecclesia [Madrid] 24. 1. 1959.)*

Film in Argentinien

Argentinien zählt 2308 Kinos mit 1300000 Sitzen. 1957 zählte man 58 Millionen Besucher. Außerdem gibt es noch an 30000 private Kinos, meist für Schmalfilme, von denen die Salesianer 110 besitzen. 1957 wurden 701 neue Filme vorgeführt; nach dem Urteil der katholischen Filmkommissionen waren davon 164 für Kinder, 177 für Jugendliche, 212 für Erwachsene, 161 teilweise oder ganz abzulehnen. Die meisten Filme stammten aus der USA (234), in weitem Abstand folgten die andern Herkunftsländer: Argentinien (46), Spanien (24), England und Italien (je 17) usw. *(Ecclesia, Madrid 13. 9. 1958.)*

Die Kirche in Norwegen

In Norwegen gibt es nach der Volkszählung von 1950 bei einer Gesamteinwohnerzahl von 3,5 Millionen nur 4753 Katholiken. Seit der letzten Volkszählung in den zwanziger Jahren hat die Kirche kaum Fortschritte gemacht. Wer mit der lutherischen Staatskirche unzufrieden ist, wendet sich meist den Sekten zu (Pfingstbewegung 30 000 Anhänger, Methodisten 11 500, Baptisten 9000). Von den 4700 Gläubigen sind allein schon 500 Ordensschwestern, darunter auch deutsche Elisabethinerinnen aus Breslau, meist als Krankenschwestern tätig. Priester gibt es im ganzen nur 50, 13 davon sind gebürtige Norweger, die übrigen meist französische Ordensleute. Trotz dieser verschwindenden Minderheit wird der Katholizismus jedoch sehr beachtet, vor allem seit dem letzten Krieg.

Graham Greene, François Mauriac, Evelyn Waugh, Georges Bernanos und T. S. Eliot, dazu Werfel „Lied der Bernadette", Cronin „Schlüssel des Himmelreichs" und Bruce Marshall „Das Wunder des Malachias" sind heute vielen Norwegern bekannt und haben ihnen gezeigt, wie die katholische Welt in Wirklichkeit aussieht *(Month, Febr. 1959).*

UMSCHAU

Kritik an der Kirche

Ob es ein guter Gedanke war, in einer Sendereihe des Rundfunks Kritik an der Kirche zu üben? Wir möchten es bezweifeln. Nicht weil wir bestreiten wollten, daß Kritik für unsere Zeit unerläßlich sei (5), sondern weil doch zu befürchten ist, daß manches falsch verstanden wurde, weil manches nur halb gehört wurde. Der Veranstalter der vom Süddeutschen Rundfunk gesendeten Reihe mag dies wohl gespürt haben; denn er legt nun die 40 Vorträge als

Buch vor[1]. Nun fehlt zwar die Nuance des gesprochenen Worts, der Tonfall der Stimme, doch läßt sich nun leichter prüfen, was gesagt wurde.

Zunächst: wer hat gesprochen? Aufs Ganze gesehen, Männer und Frauen, die irgendwie im öffentlichen Leben stehen, 40 insgesamt, davon 13 Katholiken (Friedrich Heer, Alfons Auer, Fritz Leist, Ida Friederike Görres, Heinz Theo Risse, Walter Dirks, Friedrich Dessauer, Waltraut Schmitz-Bunse, Alfons Rosenberg, Walter Warnach, Oswalt von Nostitz, Gustav Strübel). Zweifellos vertreten sie „eine viel größere Schar, die das gleiche fühlt, ohne es aussprechen zu können" (92). Wie groß deren Zahl freilich ist und wieweit sie sich der einzelnen Kritik anschließen, entzieht sich naturgemäß der Feststellung. Man könnte versucht sein, die Kritiker als die Nonkonformisten von heute zu bezeichnen, und vielleicht hätten manche von ihnen gar nicht einmal etwas dagegen. Wir möchten davon abstehen, weil diese Unterscheidung nicht das trifft, worum es geht und was, so scheint uns, am besten Ida Friederike Görres getroffen hat: es ist die Unruhe des Umzugs, die die Kirche ergriffen hat (93). Früher waren es die Ungläubigen, die Außenseiter, die Kirchenfeinde. „Heute aber ist es anders. Da kritisieren nämlich die guten Katholiken, die gläubigen und überzeugten, sogar die frommen. Wir können gewiß noch ganze Gruppen abrechnen: solche, die immerfort private Ressentiments entlüften müssen – schlechte Erfahrung mit Priestern und so – und die nie damit fertig werden; dann die hauptberuflichen Krakeeler, Querulanten und Raunzer; dann jene Typen, für die ‚Kritik an der Kirche' ein schicker Modesport ist, das Knopfloch-Abzeichen für den Avantgardisten. Es bleibt eine große Schar übrig, die ernst zu nehmen ist. Gläubige, die sich in ihrer religiösen Haut und Umwelt nicht mehr wohl fühlen und tastend, schmerzlich ihr gewaltiges Unbehagen in und an der Kirche auszusprechen suchen. Und zwar aus leidenschaftlichem Glauben an die heilige Kirche – als Wirklichkeit, nicht etwa als Idee! –, aus dem ihr strenges, einsatzbereites Verantwortungsbewußtsein für die fehlbare, fehlende Kirche quillt und sich nährt" (92).

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir aus dem Ton fast aller Vorträge, auch der evangelischen, eine echte Sorge um die Kirche und darum wohl auch eine echte Liebe zu ihr heraushören. Wir meinen also nicht, daß es sich hier um einen Aufstand gegen die Kirche, um eine Unbotmäßigkeit gegen sie, um eine Ehrfurchtslosigkeit gehandelt habe. Im Gegenteil! Diese unsere Ansicht wird dadurch bestätigt, daß unter den 40 Vortragenden nicht weniger als 27 Protestanten zu finden sind, die keineswegs die katholische Kirche kritisieren, sondern ihre eigenen Institutionen, die sie als Kirche bezeichnen. Vor 50 Jahren wäre das doch anders gewesen! Es gibt heute im Protestantismus ein ganz neues Kirchenbewußtsein.

Hier freilich stoßen wir zum Kernproblem des Buches vor, das der Herausgeber im Vorwort andeutet. „Die ‚Kirche' droht zu einem Sammelbegriff für unvereinbare Vorstellungen zu werden" (10). Zwar kommt in den einzelnen Vorträgen jeweils klar zum Ausdruck, welche „Kirche" der Kritiker meint, doch erweckt der Gesamttitel der Reihe den Eindruck, als seien die beiden „Kirchen" im Grund nur verschiedene Erscheinungsformen der „einen Kirche". Was in manchen evangelischen Vorträgen gesagt wird, ist in der Tat unvereinbar mit dem Wesen der Kirche. So wenn Sigurd Daecke sagt, die Theologie wolle der Kirche dadurch dienen, das Wort Gottes richtig zu verstehen und verstehbar weiterzusagen. Zweifellos hat die Theologie die Aufgabe, immer tiefer das Wort Gottes zu erkennen und die geoffenbarte Wahrheit in der Sprache der Zeit auszudrücken, und insofern hilft sie tatsächlich der Kirche. Aber dies alles geschieht unter der Füh-

[1] Kritik an der Kirche. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz, Stuttgart 1958, Kreuz-Verlag. Freiburg 1958, Walter-Verlag. DM 7,80.

rung und Leitung der Kirche. Darum hat z. B. nicht die Theologie zu entscheiden, welches der Wirklichkeitscharakter der Jungfrauengeburt ist, sondern das kirchliche Lehramt, mag man dies nun mehr nach Art der östlichen Kirche oder nach der des Westens auffassen. Im Grund ist zwischen deren Auffassung nur ein geringer Unterschied, wenigstens in dieser Hinsicht. So gäbe es noch manche Fragen, aus denen klar hervorgeht, daß das Wort Kirche hüben und drüben ganz anders verstanden wird. Und man sollte allmählich, dahin ginge unser Vorschlag, auch in der Presse und in der öffentlichen Meinung dafür sorgen, daß die Dinge wieder klarer ausgedrückt werden. Es wäre noch gar keine dogmatische Vorentscheidung für oder gegen die eine oder andere Kirche, wenn wir uns gewöhnen wollten, von der evangelischen oder katholischen Kirche zu sprechen. Damit wäre auch vermieden, daß Ungeschicklichkeiten der einen Kirche der anderen zugerechnet werden und umgekehrt. Denn wenn schon zugegebenermaßen die Vorstellungen unvereinbar sind, dann sollte man versuchen, dies auch begrifflich auszudrücken.

Diese wesentlichen Unterschiede können auch dadurch nicht vertuscht werden, daß beide „Kirchen" nach außen hin manches Gemeinsame aufweisen. Denn das hängt mit dem Wesen der menschlichen Gemeinschaft zusammen, an dem beide Kirchen Anteil haben. Hier wie dort gibt es eine „Amtskirche", und diese ist es vor allem, gegen die sich die Kritik richtet. Es überrascht deswegen nicht, daß die Kritik im großen und ganzen auch ziemlich gleichlautend ist. Wie sollten auch die Amtsträger in diesem Sinn nicht jeweils gleich handeln, wo sie doch unter ziemlich gleichen Bedingungen des Lebens und der Arbeit stehen! Wie könnte man auch Verwaltungsaufgaben in einer technisierten Zeit grundverschieden lösen? Es wird also hier wie dort die gleichen Aussetzungen an der „Kirche" geben.

Die „Kritik an der Kirche" erschöpft sich fast ausschließlich in Ausstellungen an dieser Amtsführung. Aber hat nicht Ida Friederike Görres recht: „Kritik an der Kirche – man braucht nur auf den Knopf zu drücken, ich glaube, jeder von uns kann im Schlaf die ganze betrübliche Litanei herunterrasseln: Misere von Predigt und Religionsunterricht, Verwilderung oder Erstarrung der Liturgie, Index und römischer Zentralismus, bischöfliche Bürokratie, Schäden der Priesterbildung, der Klostererziehung, politischer Konformismus, Moraltheologie unter besonderem Hinblick auf Atombomben und Sexualfragen, lateinische Kultsprache, Priesterskandale, Manager- und Tagungsrummel in den Organisationen, Thomismus, Rationalismus, Marianismus, Wallfahrtsgeschäft und ... Das ist nicht nur uninteressant, das ist im höchsten Grad langweilig. Solche Art kirchlicher Tratsch, denn das ist es vielfach, ist meist ebenso schablonenhaft wie steril. Er erhitzt die Gemüter, ohne sie zu befreien, und ändern tut er schon gar nichts" (91/92). Die meisten Kritiker sind unserer Ansicht nach in diesem kirchlichen Tratsch steckengeblieben, und den wenigsten ist es gelungen, ihn so blendend darzubieten wie Friedrich Heer.

Neben Ida F. Görres scheint uns lediglich Walter Dirks innerhalb der katholischen Vorträge einen wirklich positiven Beitrag geleistet zu haben. Wir sind zwar nicht wie er der Meinung, daß es sich bei den Lehrunterschieden in der Rechtfertigungslehre nur um eine Scheindifferenz zwischen den beiden Konfessionen handle. Vermutlich aber wollte Dirks damit nur sagen, daß diese Unterschiede heute im Bewußtsein der evangelischen Christen keine Rolle mehr spielen, ja daß auch die Theologen versuchen, die Frage genauer zu sehen. Freilich wird diese Behauptung nur so nebenbei aufgestellt. Es geht Dirks um etwas anderes. Er meint, die Kirche müsse mehr den Charakter einer Bruderschaft haben. Bisher sei die katholische Kirche zu sehr vom Vaterbild geprägt worden. Das sei sicher verständlich, weil es in der Kirche immer Unmündige gebe, die ähnlich wie das Kind

einer väterlichen Sorge bedürften. Aber was keinem Vater erspart bleibe, das müsse auch von der Kirche gefordert werden: „Gefährlich ... ist es, wenn eine unkritische, unreflektierte massive Väterlichkeit die Mündigen abweist und die Unmündigen in ihrer Unmündigkeit fixiert, am gefährlichsten, wenn es in bester Absicht geschieht" (142). Auch Dirks weiß natürlich, daß die Mündigkeit „kein verfügbarer und fixierbarer Besitz" ist, daß es in der Kirche immer unmündige Christen geben wird, ja daß auch der „mündige Christ" in diesen oder jenen Schichten seines Daseins immer wieder in die Unmündigkeit zurückfällt, aber trotzdem müßte die Kirche so reden und handeln: „Der Träger des kirchlichen Amtes muß sich dem unmündigen Christen gegenüber vergleichsweise wie der Vater heranwachsender Kinder verhalten: der spricht seine väterlichen Weisungen und seine autoritäre Belehrung so aus, daß sie dem Kind den Halt gibt, den es braucht, es aber zu dem nächsten möglichen Schritt in mehr Freiheit, mehr freie Einsicht, mehr Mündigkeit gleichsam hineinruft; mindestens aber darf seine Weisung diesen möglichen Schritt nicht verhindern oder erschweren" (142). Das wird im Konkreten nicht leicht sein, da sich ja die Kirche, schon der einzelne Pfarrer, an viele wenden muß, Mündige und Unmündige zugleich und nebeneinander. Aber es müßte doch versucht werden. Das Wort der Kirche müßte in dieser doppelten Schwebe gehalten sein: in Brüderlichkeit und in stellvertretender Väterlichkeit. Man kann Dirks durchaus recht geben, wenn er meint, in dieser Hinsicht sei in Frankreich eine tiefere Umbesinnung im Gang als bei uns. Zweifellos hat die Bruderidee in der Geschichte der Kirche oft eine verhängnisvolle Entwicklung in Richtung auf ein ungesundes Schwärmertum hin genommen. Und es kann sich auch nicht darum handeln, reformatorische Vorstellungen von einer Bruderkirche in die katholische Kirche aufzunehmen, da diesen falsche dogmatische Anschauungen zugrunde liegen. „Eine katholische Brüderkirche würde anders aussehen als eine reformierte, die kein Amtspriestertum und keine apostolische Sukzession anerkennt" (143). So richtig uns Dirks' Ansicht erscheint, so wenig durchschlagend scheint uns sein Beweis zu sein. Nicht das Amt, sondern die „unerkannte Schar der unbekannten oder zuweilen auch erkennbaren Heiligen" sei die wahre Mitte der Kirche. Beide, Heilige und Amtskirche, sind wesentlich. Aber sie haben verschiedene Aufgaben. Leitung, autoritative Verkündigung der Lehre, Spendung der Sakramente sind und bleiben nach göttlicher Anordnung der Amtskirche vorbehalten. Gewiß wird auch der Klerus von Gott nach der Intensität seines Glaubens und seiner Liebe beurteilt, nicht anders als die Laien. Und insofern haben die Kleriker gar keine Sonderstellung und man kann von der „normalen Existenz" des Volkes Gottes sprechen, die für alle, Priester und Laien die gleiche ist. Aber das Amt ist doch keine rein äußere Funktion in der Kirche; es wird durch ein Sakrament übertragen. Die „Amtskirche" lebt gerade insofern sie Amtskirche ist, vom inneren Geheimnis der Kirche. Nur so wird überhaupt die Schwebe, die Dirks für das Wort der Kirche verlangt, gehalten werden können. Doch hebt sich Dirks' Beitrag weit über die Masse der übrigen, er weist in die Zukunft, und die Kirche täte gut, wenn sie ihn hörte.

Oskar Simmel SJ

Die Kirche in der Dichtung Stefan Georges

Der im rheinhessischen Büdesheim 1868 geborene Dichter Stefan George, gestorben 1933 in Locarno und dort am Ufer des Sees Begrabene hätte im letzten Jahr seinen 90. Geburtstag feiern können, zugleich ist er seit 25 Jahren tot. Heute vergessen und durch sein Pathos vielen verleidet, war er der Führer einer für das Heroische vielleicht fälschlich begeisterten Jugend. Ein Kreis erlesener und bedeutender Menschen hing ihm an, und einer seiner jüngsten Folger,

der Graf Klaus Stauffenberg, hat seine Worte aus dem Gedicht im Stern des Bundes „Ihr sollt den Dolch im Lorbeerstrauße tragen" wahr gemacht und den von George verherrlichten Tyrannenmord unter Hingabe seines Lebens versucht. Aus dem Lorbeerstrauß wurde eine Aktenmappe und aus dem Dolch eine Mine.

George, trotz allem Ärgernis, das er menschlich und dichterisch in hohem Maß gegeben hat, war ein großer Dichter, wenn auch heute niemand etwas von ihm wissen will. Er war, so kritisch er zu seiner Zeit stand (1868–1933) ein Ausdruck seiner Epoche, die das klassische Ideal, wonach das Schöne zugleich das Wahre sei, in einseitigem Solipsismus übertrieb, in der Verherrlichung der Antike so weit ging, daß man fast von einem neuen Heidentum sprechen konnte. Und doch bildet in Georges vielfach anstößigem, aber stets großartigem Werk die katholische Kirche eine Art rocher de bronce, dessen geschichtliche Wirkung in hoher Art gerühmt und verherrlicht wird und deren zeitliche Isolation wenigstens stets mit einem scheuen Blick der Achtung gestreift wird.

George hat nie seine Herkunft aus dem rheinhessischen Bauerntum verleugnet, und in einem frühen Prosawerk „Der kindliche Kalender" feiert er fast kindlich inbrünstig den durch die kirchlichen Feiertage geschaffenen Rhythmus des bäuerlichen Jahres. In seinen Rückblicken auf die hohen Geschichtszeiten des deutschen Volkes erfährt das Christliche, vor allem die Madonnenverehrung, ehrfürchtige Würdigung. Ein schönes Gedicht über die rheinische Madonna in Köln enthält das Geständnis, wie dieses große Kunstwerk dem Dichter bei seiner Rückkehr aus Paris in die Heimat stets von neuem Trost gespendet habe. In einem anderen Gedicht des „Teppichs des Lebens" wird die Liebe zur Antike der Liebe zu Christus gleichgestellt, aber esoterisch, nicht mehr allgemein Geltung habend; immerhin findet sich in dem Gedicht der Vers: „Kreuz, du bleibst noch lang das Licht der Erde." Es ist schwer, in einer begrifflichen Formel Georges Verhältnis zur religiösen Sphäre wiederzugeben. Deutlich hat er sich nie ausgedrückt, er glaubte an die Verwirklichung göttlichen Geistes im Menschen, und sein Maximin-Kult gehört zu den vielen Zeichen der Hybris, die in seinem Werk Ausdruck findet, jener Hybris, die eben das Zeichen von Georges Zeit gewesen ist.

In dem 1904 erschienenen Hauptwerk: „Der siebente Ring" findet sich unter den Zeitgedichten ein dem Papst Leo XIII. gewidmetes Gedicht, das ein Gedicht des Papstes auf die Gottesmutter aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt:

Adsis sancte puer mundo succurre ruenti
Ne pereat misere tu deus una salus.

Von George wiedergegeben:

Komm heiliger Knabe! Hilf der Welt die birst
Daß sie nicht elend falle! Einziger Retter!

Das Gedicht endet mit dem Bilde des in der Peterskirche den Segen spendenden Heiligen Vaters:

Wenn angetan mit allen Würdezeichen
Getragen mit dem Baldachin – ein Vorbild
Erhabnen Prunkes und göttlicher Verwaltung –
Er eingehüllt von Weihrauch und von Lichtern
Dem ganzen Erdball seinen Segen spendet:
So sinken wir als Gläubige zu Boden
Verschmolzen mit der tausendköpfigen Menge
Die schön wird, wenn das Wunder sie ergreift.

Diese Verse zeigen deutlich, was den Dichter am katholischen Kult anzog, die Schönheit, das Äußerliche, der Sinn für Rang in einer Zeit allgemeiner Verflachung, Gleichmacherei und Zuchtlosigkeit, und das eben mag bedenklich erscheinen. Immerhin hat eine solche Aussage aus solchem Munde im Jahr 1904, den Jahren der Desintegration alter Glaubensformen eine gewisse Bedeutung, wenn eine Zeile vorher, die den

Sinn des päpstlichen Gedichts ausspricht, lautet:

Das neue Heil kommt nur aus neuer Liebe.

In einem anderen Gedicht des „Siebenten Rings“ wird nach einer Verherrlichung der Antike in Germanien die geschichtliche Rolle der Kirche bei der Zähmung der heidnischen Vorzeitvölker wie folgt ins Wort gefaßt:

Auf diesen Trümmern hob die Kirche dann ihr Haupt.
Die freien nackten Leiber hat sie streng gestaupt,
Doch erbte sie die Prächte, die nur starrend schliefen
Und übergab das Maß der Höhen und der Tiefen
Dem Sinn, der beim Hosiannah über Wolken blieb
Und dann zerknirscht sich an den Gräberplatten rieb.

George, der immer gegen seine Zeit gestanden ist, hat ihr wie jeder auch seinen Tribut zahlen müssen. Es ist das Erbe Nietzsches, das man aus seinen Versen heraushört, aber es fehlt seinen Worten ganz der antichristliche und antikirchliche Affekt, wenn er auch an der Kirche als der konkreten, übernatürlichen Heilsordnung vorbeisah.

Der „Siebente Ring“ endet mit dem Abschnitt: Tafeln, eine Art Merseburger Zaubersprüche, in denen der Dichter mit seiner Zeit, mit seinem Volk, mit seinem Vaterland grausame Abrechnung hält. Hier findet sich auch ein Spruch über die Jesuiten, die damals so vielfach Gegenstand heftiger Ablehnung waren, geradezu Opfer eines Massenwahns. Das muß man sich vor Augen halten, wenn man heute, nachdem so viele Wahnvorstellungen abgestorben sind, die Verse liest.

Einem Pater.
Kehrt wieder, kluge und gewandte Väter!
Auch euer Gift und Dolch ist bessre Sitte
Als die der Gleichheit – lobenden Verräter.
Kein schlimmrer Feind der Völker als die Mitte.

Ob „Gift und Dolch“ ernst gemeint sind, jedenfalls dann aber nur als angebliche Praktiken früherer Jahrhunderte, stehe dahin. Wenn ja, dann zeigte es nur die Unterworfenheit des Dichters unter eine in seiner Zeit gängige Legende. Wichtiger ist das Veto gegen die Verbannung des Ordens und das Ja im Sinn einer gegen den Materialismus der demokratisch einebnenden Aufklärung gerichteten Tendenz. Die Zivilisationsliteraten jener Zeit werden die Verse schwer geschluckt haben. Es gehörte Mut dazu, so etwas damals zu sagen, aber an Mut gebrach es dem Dichter nicht.

Stefan George gehörte im Mannesalter nicht mehr der Kirche an, man kann ihn nicht einmal ihren Freund nennen. Wie viele Geister seiner Zeit – es waren die letzten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts und die ersten des neuen – hatte er sich dem überlieferten Glauben entfremdet, ohne klar erkennen zu lassen, was an dessen Stelle getreten war. Aber man kann ihn nicht einen Feind der Kirche nennen. Freilich hätte diese in dem von ihm erträumten Staat der Dichter nichts zu bestellen gehabt. Die gläubigen Christen erscheinen in seinem Werk wie eine kleine Schar unentwegter Sektierer, über die die neue Zeit einmal zur Tagesordnung übergehen werde. Wirkliche aggressive Feinde der Kirche aber waren damals die Führer des Kulturkampfes in Preußen und diejenigen, die später als Hasser des ultramontanen Papsttums davon übrig geblieben waren. Gerade zu diesen ist aber George nicht zu rechnen, der den preußischen Reichsgedanken schroff ablehnte. Über die Reformation heißt es in den Tafeln des „Siebenten Rings“:

Dann kam der Frost: Gezänk und starre Sätze,
Der schönste Lenz entfloh uns mit Gestöhn.

Wenn George in seinem Rheingedicht, wo schlimme Formeln gegen das neue Kaiserreich zu finden sind, dem Rhein, dem Strom seiner Heimat, einen „römischen Hauch“ zuspricht, so war das zwar

antik-römisch und nicht römisch-katholisch gemeint, aber zu einer Los-von-Rom-Bewegung in welchem Sinn auch immer hat er nie gehört.

Wie alle von Nietzsche getauften führenden Geister seiner Zeit war George von Erneuerungstendenzen vornehmlich staatlicher Art erfüllt, er ist auch der Mode seiner Zeit verfallen, die in dem Dichter gern einen Seher der Zukunft erblickte und hat sich selbst gelegentlich religiöser Prophetien nicht enthalten, die schon damals, als sie ausgesprochen wurden, zeigten, daß George nicht mehr als reiner Dichter, sondern als Politiker, Staatsmann, Prophet oder was sonst immer zu sprechen glaubte und die wie dichtungsfremde Aussagen wirkten. Es kann nicht geleugnet werden, daß der große Mann wie so viele andere an dem Turm zu Babel mitgebaut hat, der in den ersten Jahrzehnten des neuen Jahrhunderts den überkommenen Mächten gegenüber errichtet wurde und den Sieg des modernen Freigeists über hinterwäldlerische, gebundene Geistigkeit dokumentieren sollte. Der wilde Lärm der Aufklärer von damals mutet heute, wo der zweite Weltkrieg nicht nur zertrümmerte Städte, sondern auch viele zertrümmerte sogenannte Weltanschauungen hinterlassen hat, wie ein Spuk an, und auch George umhüllt als Welterlöser oder Staatengründer wie eine Spukgestalt der Gipshauch zertrümmerter Bildsäulen, auf die viele früher recht stolz gewesen sind.

Es lohnt sich nicht, daß man sich mit Georges staatspolitischen Ideen auseinandersetzt; denn das, was an George zeitlich war – und dazu gehört auch sein Verhältnis zur staatlichen Sphäre – ist tot, staubzerfallen. Man kann auch nicht auf seine bis zum Tode währende Freundschaft zu Ludwig Derleth verweisen, diesem Überkatholiken, dem und dessen stiller Schwester in den Tafeln des „Siebenten Rings" Gedenkverse gewidmet sind. Derleth war ein Außenseiter und Fanatiker. Immerhin, das strenggerichtete katholische Denken dieses Freundes und seiner Schwester wurde von dem tyrannischen George zumindest geduldet. Eher wäre seiner Dante-Übersetzung zu gedenken, deren dichterischer Glanz ohne eine gewisse Beziehung zu christlicher Transzendenz nicht erklärlich ist.

Ein lebenserfahrener Mann hat einmal gesagt, wenn einer in seiner Jugend einmal Meßdiener gewesen sei, so vergesse er das in seinem ganzen Leben nicht. Die rheinische Katholizität, in der George aufgewachsen ist, wurde in seiner Manneszeit gesprengt durch ein glühendes heidnisches Sinnentum, wie man es der Antike zuzuschreiben gewohnt ist. Immerhin haben die von George nie verleugneten Ursprünge ihn daran gehindert, jemals ein Wort der Feindschaft oder gar des Hasses gegen die Kirche niederzuschreiben, obwohl George von Natur her ein gewaltiger Hasser gewesen ist, seine Feinde das oft hat spüren lassen und sich vor seinen Freunden auch gegen Christentum und Kirche aussprach. Es gibt von ihm ein ungedrucktes Gedicht „Bismarck", das vor diesem Idol seiner Zeit nicht Halt macht und im Großen auch das Kleine sieht. Wenn man seine Haß-Strophen mit den Versen vergleicht, die das Katholische in der deutschen Geschichte, in der Geographie, in der Kunst streifen, so begegnet man überall der Achtung vor der geschichtsbildenden Kraft der Kirche in den vergangenen Jahrhunderten und, wo Ablehnung zur Sprache kommt, niemals angreiferischer oder verächtlich machender Feindschaft.

George ist seiner Familie, wenn man so die Bindung im überlieferten Glauben nennen darf, abtrünnig geworden, ein verlorener Sohn, wenn man es von dort her betrachtet. Ein Wort gegen seine Mutter, seine Ahnenschaft zu sagen, hat er sich immer gescheut, und das Katholische vom Rhein in ihm gehörte in diesem Dynamitmenschen zu seiner, wenn auch zuweilen gewaltsam unterdrückten Natur. Deshalb spiegelt es sich denn auch in seinem Werk an manchen Stellen positiv, ein in der kirchenfeindlichen Strömung seiner Zeit merkwürdiges Faktum.

Eduard Lachmann

BESPRECHUNGEN

Christliche Frömmigkeit

Behn, Irene: Spanische Mystik. (792 S.) Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. Leinen DM 37,50.

Das nicht leicht, doch angenehm zu lesende Buch hat als Gegenstand die spanische Mystik, die für die Verfasserin vor allem Liebesmystik ist. „Liebesmystik bedingt den Primat des Ethischen, der für Spanien von je kennzeichnend war" (8). Erster in der Reihe der großen spanischen Mystiker ist Raymundus Lullus, von dem wunderschöne Stellen zitiert werden. Ihm folgt dann nach Jahrhunderten Juan von Avila, der Weltpriester, den Ignatius so gerne für seinen Orden gewonnen hätte und der ein Freund der Teresa von Avila war. Dann wendet sich die Verf.in den großen Ordensfamilien zu, den Dominikanern, den Franziskanern, bei denen sie mit besonderer Liebe den Petrus von Alcantara schildert. Es folgen die Gesellschaft Jesu, Ignatius von Loyola und Alfons Rodriguez, und die Augustiner. Den Hauptteil des Buches machen jedoch die beiden Karmelheiligen aus, Teresa von Jesus und Johannes vom Kreuz. Sie bilden zweifellos den Höhepunkt der spanischen Mystik.

Methodisch unterscheidet die Verf.in zwischen dem eigentlichen mystischen Akt der Gotteserfahrung, dem mystischen Dokument, Mystographie nennt sie das, in dem der Mystiker von seiner Erfahrung spricht, soweit ihm dies gegeben ist, der Mystagogie, insofern der Mystograph durch seine Schriften zum geistlichen Führer anderer Menschen wird, und der sogenannten Mystologie, der Lehre von der Mystik, die in dem Buch weniger zu Wort kommt. Lediglich im Schlußkapitel versucht die Verf.in selbst eine systematische Zusammenfassung ihrer Ergebnisse.

Am eindrucksvollsten ist die Art, wie in dem Buch versucht wird, aus den Quellen selbst das Wesen der spanischen Mystik zu erschließen. Ganz ausgezeichnet und sehr ausführlich geschieht das für Teresa und Johannes. Die Stärke der Interpretation liegt vor allem darin, daß sich die Verf.in weniger von der systematischen Theologie leiten läßt als von einer tiefen Einfühlungsgabe in den Text der mystischen Schriften, vor allem der dichterischen Darstellungen des Johannes vom Kreuz. Vielleicht mag darüber ein wenig der nüchterne Anfang etwa des „Aufstiegs zum Berge Karmel" zu kurz gekommen sein. Aufs Ganze gesehen dürfte es jedoch ein Gewinn gewesen sein. Freilich, um die Mystik überhaupt und die spanische Mystik an dem rechten Ort innerhalb der Kirche einzuordnen, bedarf es eines gerüttelten Maßes von theologischem Wissen. Die Zusammenfassung am Schluß versucht dies, vielleicht nicht immer mit hinreichenden Mitteln. Trotzdem: ein ganz ausgezeichnetes Buch! O. Simmel SJ

Russische Mystik. Übertragungen von Reinhold v. Walter. Begleitworte von Julius Tyciak. (256 S.) Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. DM 16,80.

Wer den Titel liest, erwartet eigentlich etwas anderes, und man ist doch wohl enttäuscht, wenn man sieht, daß der Hauptteil des Buches die bekannte Erzählung eines russischen Pilgers ausmacht. Das letzte Kapitel bringt Gogols Erklärung der östlichen Liturgie. Zweifellos wird man durch dieses Buch mit der russischen Geistesart bekannt, aber weder das Vorwort noch das Nachwort schöpfen die durch die Texte gegebenen Möglichkeiten aus. Wer sich über die östliche Mystik unterrichten will, der greift besser zu Wladimir Losskys Buch, Essai sur la Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944, englische Übersetzung: The Mystical Theology of the Eastern Church, London 1957. O. Simmel SJ

Therese vom Kinde Jesu: Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text. Nach der von P. François de Sainte-Marie OCD besorgten und kommentierten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Otto Iserland und Cornelia Capol. Geleitwort von Hans Urs von Balthasar. (290 S.) Einsiedeln, Johannes Verlag. Ln. DM 14,80.

Ein Herzenswunsch, den die Freunde der heiligen Therese von Lisieux seit Jahrzehnten hegten und an dessen Verwirklichung sie kaum mehr zu glauben wagten, ist im Jahre 1956 durch die Faksimile-Ausgabe des Karmel von Lisieux erfüllt worden: an Stelle der stark retuschierten und überarbeiteten „Geschichte einer Seele" hatte man endlich den unverfälschten Urtext in Händen (vgl. Geist und Leben 1957, Heft 2, S. 128ff.). Mit der vorliegenden vorbildlichen Ausgabe wird das Ergebnis der französischen Faksimile-Ausgabe nun dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Die Übersetzer haben mit Recht den größten Wert auf eine bis ins Einzelne genaue und treue Übertragung gelegt. Jede Nuance des Urtextes ist nach Möglichkeit festgehalten. Therese erscheint nach dieser „Entschminkung" um ein gutes Stück natürlicher, ungezwungener, anmutiger und kühner. Sie offenbart schärfere Konturen und ein herzhafteres Wesen. Die neue Ausgabe ihrer selbstbiographischen Schriften (ihre Briefe sind nicht dabei) hat aber über dieses, wenn man will, Literarische und Psychologische hinaus wichtige Folgen für die theresia-

nische Lehre, für das Erfassen dessen, was die Heilige der Welt zu sagen hat. Nicht als ob sich auf Grund der nun zugänglich gemachten Urschrift ihre Lehre vom „kleinen Weg" in umstürzender Weise ändern würde; dennoch werden sich manche Akzente verschieben, wird manches ihrer Worte eine neue Tiefe und Strahlungskraft gewinnen, steht vieles in einer veränderten Perspektive. Die alte Fassung der „Geschichte einer Seele" mag noch eine Zeitlang im Umlauf bleiben; wer die echte, ungeschminkte Therese sucht, der muß nach dieser Meisterausgabe ihrer selbstbiographischen Schriften greifen. Der Karmelit François de Sainte-Marie sagt in der Einleitung und den knapp gehaltenen Anmerkungen alles Wissenswerte. Hans Urs von Balthasar gab dem Werk ein Geleitwort mit. Es ist keine Phrase, wenn man sich gedrängt fühlt, ihm und dem Verlag dafür zu danken, daß sie dem deutschsprachigen Leser auf diese Weise einen ganz neuen Zugang zu der großen „kleinen Heiligen" geschenkt haben. F. Hillig SJ

Philipon, Marie-Michel OP: Die Sakramente im Leben des Christen. (322 Seiten) Freiburg i. Br. 1958, Herder. Ln. DM 16,20.

Der durch seine früheren Veröffentlichungen bekannte französische Dominikaner legt in seinem neuen Buch die Bedeutung der sieben Sakramente für das alltägliche Leben des Christen als einzelnen und in der Gemeinschaft der Kirche dar. Das ist ihm an vielen Stellen seines Buches hervorragend gelungen. Seine Sprache steigert sich manchmal zu ekstatischer Kraft. Philipon besitzt eine ausgesprochene Leichtigkeit, dem Leser theologische Einsichten zu vermitteln. Der theologische Standort des Verf.s ist klar erkennbar, äußert sich allerdings gelegentlich allzu polemisch. So meint Philipon bei der Behandlung des Meßopfers: „Es wäre an der Zeit, alle oft lächerlichen Bemühungen der Einbildungskraft der Theologen der Gegenreformation zum Schweigen zu bringen, die versuchten, im eucharistischen Opfer die Elemente einer wirklichen Hinopferung wiederzufinden" (113). Die Leichtigkeit in der Handhabung theologischer Begriffe läßt den Verf. häufiger auf genauere Begriffsbestimmungen verzichten. Das gibt manchmal zu Mißverständnissen Anlaß. Die Auffassung über den limbus parvulorum wird wohl nicht von allen Theologen geteilt. Im Ganzen vermißt man in dieser Sakramentenlehre das Kapitel über die allgemeine Sakramentenlehre, über den Begriff des Sakramentes und seine Wirkweise.

Noch ein Wort zu der manchmal problematischen Übersetzung ins Deutsche, die sich nicht immer an die bei uns übliche theologische Sprechweise hält. So ist die Rede von den „Sündenfällen", womit die einzelnen Sünden des Menschen gemeint sind (7). „Der Mensch erlöst sich selbst in Christus" (12); Wer kann unter der „Hauptgnade" die „gratia capitis" wiedererkennen? (19); „alle Herrlichkeit der Taufgnade ist nichts im Vergleich zum Jenseits" (39); „die Taufgnade macht uns zu Göttern" (40), aus „Dunkelheit des Glaubens" macht der Übersetzer „Unklarheit des Glaubens" (40); Das eucharistische Geheimnis wird mit „eucharistischem Rätsel" wiedergegeben (114). In der Messe bringt sich „Gott selbst Gott als Opfer dar" (127) — dieser Ausdruck ist mißverständlich. Die notwendige Disposition zum Sakramentenempfang wird durchweg als „Inbrunst" bezeichnet (132, 176 u. a.). „Inbrünstiges Verlangen, ... entschlossen, ein inbrünstigeres Leben zu führen, ... die inbrünstigen Seelen erheben sich zur Vollkommenheit, Christi Blut trägt die inbrünstigsten (Seelen) der Bestimmung der Heiligen entgegen (179). Aus Heilsökonomie wird „Erlösungsökonomie" (181). Die Beispiele ließen sich vermehren. Solche Unzulänglichkeiten mindern leider den Wert der deutschen Ausgabe.
A. Hüpgens SJ

Valensin, Auguste: Froh im Glauben. Betrachtungen. (349 S.) Freiburg i. Br. 1958, Herder. DM 15,80.

Die Gebrüder Valensin, deren Wirken ungefähr zwischen den beiden Weltkriegen liegt, gehören zu den berühmten Brüderpaaren der Gesellschaft Jesu und werden wie diese gern verwechselt: Albert war Theologe und ein Erneuerer der Exerzitien; er hinterließ ein Journal, das veröffentlicht wurde. Auguste hat sich als Philosoph und Dantekenner einen Namen gemacht. Von ihm stammt das hier in deutscher Übertragung vorliegende Werk (im Original: La Joie dans la Foi). Auguste Valensin pflegte mit der Feder in der Hand seine tägliche Betrachtung zu halten. Was er so still für sich im Gespräch mit dem Herrn niederschrieb, wurde nach seinem Tod herausgegeben (näherhin die Betrachtungen zwischen 1937 und 1939). Diese Meditationen des Gelehrten überraschen durch ihre Schlichtheit und anmutige Leichtigkeit, wie die Niederschrift auch keinerlei Korrektur aufweist. In ihnen verbindet sich eigenständiges Denken mit ehrfürchtigem Sicheinfühlen in die Tradition der Kirche. Was sie aber vor allem auszeichnet, ist das Hauptthema, das sich durch das ganze Buch hindurchzieht, das immer wieder aufklingt, ja mit heiliger Gewalt aufbricht: die Liebe zum himmlischen Vater. Offenbar war das die Lebensgnade dieses Priesters: Gott lieben und von dieser Liebe künden. Die reife Gottesliebe wirft die Furcht heraus, heißt es bei Johannes (1 Jo 4, 18). Wir wissen

das; aber wie wenig Christen haben den Mut, mit diesem Wissen in ihrem Leben ernst zu machen! Die Betrachtungen Valensins sind von warmer Gottesliebe getragen und deuten die Welt in ihrem Licht. Daher auch der Zug edler Menschenliebe in diesen Meditationen. Valensin ist ein christlicher Humanist: die Frucht seiner Gottesliebe ist ein verklärtes Menschenbild. Der Glaube ist keine Last mehr. Er wird zu einer Quelle der Freude. „Froh im Glauben" sei vor allem Christen empfohlen, die sich mit Anfechtungen der Enge und der Angst herumzuschlagen haben.

F. Hillig SJ

Walter, Eugen: Der Gottesbund gestern und heute. Besinnungen über die Dimensionen des Heils. (116 S.) Freiburg 1958, Herder. Pappband DM 5,80.

Von der Frage nach dem Wesen des Glaubens ausgehend deutet Walter die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Die acht Kapitel heben acht entscheidende Phasen der Bundesgeschichte hervor. Von Abraham über Moses und die Propheten zeichnet der Verf. die Entwicklung der Offenbarung bis zu ihrer Vollendung in Christus, wobei er immer den Grundgedanken des Bundes Gottes mit der Menschheit und seine wachsende Verwirklichung gegen den Widerstand des Unglaubens im Auge behält.

Hier wird praktische Bibeltheologie geboten, wie sie sich der Seelsorger wünscht. Die klar gegliederten Kapitel schenken in ihrer durchsichtigen Sprache reiche Anregungen zu Meditation und Verkündigung. Jede Seite des Bändchens verweist den Leser auf die Quelle, die heilige Schrift. Angesichts der im Zeitalter der Technik immer mehr zur Einheit strebenden Welt sind die Ausführungen Walters über die Einheit der Welt, die Gott in seinem Bunde mit der Menschheit gestiftet hat, besonders zeitgemäß und ansprechend. A. Hüpgens SJ

Evely, Louis: Manifest der Liebe. (151 Seiten) Freiburg 1958, Herder. Leinen DM 7,80.

Der französische Abbé Evely gibt in diesem Bande Betrachtungen zum Vaterunser heraus, die er auf Einkehrtagen vorgelegt hat. Die einzelnen Kapitel behandeln jeweils eine Vaterunser-Bitte. In überraschend aktuellen Bildern und Vergleichen, die ganz dem Empfinden unserer Zeit entsprechen, sucht der Verf. seinen Lesern an Hand der Vaterunser-Bitten zwei Wahrheiten einzuprägen: Daß Gott wirklich unser Vater ist und wir seine geliebten Kinder sind, und daß wir alle, die wir das Vaterunser zu sprechen wagen, untereinander Brüder und Schwestern sind.

Die einfache, klare, aber ganz lebendige Sprache — die gut übersetzt ist — ist von echt religiöser Wärme getragen. In seiner lebensvollen, überzeugenden Art wird der Verf. viele Leser zu einer besinnlichen Einkehr im Alltag führen. A. Hüpgens SJ

Lochet, Louis: Die Sendung der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert. (337 Seiten) Freiburg i. Br. 1958, Herder. Ln. DM 14,80.

Der Verf. ist Seelsorger an einer Vorstadtpfarrei in Reims. Das muß man bei der Lektüre des Buches im Auge behalten. Er bietet eine Theologie des Apostolates. Ausgehend von den Schwierigkeiten, denen sich die Kirche bei ihrer missionarischen Aufgabe in der Welt von heute ausgesetzt sieht, sucht Lochet aufzuzeigen, daß eine Besinnung auf das Wesen der Kirche, wie sie der Glaube uns sehen lehrt, allein imstande ist, frühzeitiger Ermüdung und unfruchtbarer Zersplitterung zu begegnen. Apostolisches Wirken setzt immer eine Läuterung der inneren Motive des Apostels voraus. So erst können Erfolge und Mißerfolge der Kirche recht beurteilt und bewältigt werden; der Mensch muß begreifen lernen, daß er das Werkzeug in Gottes Hand ist, daß die Gesetze des Wachstums und Gedeihens im Gottesreich anders lauten als im gewöhnlichen Menschenleben. Die Begegnung mit dem Herrn der Kirche in Gebet und Kontemplation läutert den Apostel und befähigt ihn zur apostolischen Arbeit.

Die einzelnen Kapitel sind zuerst als Artikel in der Zeitschrift „La vie intellectuelle" erschienen. Dennoch bildet das später zusammengestellte Buch eine innere organische Einheit. Diese Theologie des Apostolates verdient es, durchbetrachtet zu werden. Denn eine solche übernatürliche Schau von der Aufgabe der Kirche tut uns auch im deutschen Sprachgebiet not; deshalb muß man dem Verlag danken, daß er dieses Buch uns zugänglich gemacht hat. Allerdings geht der Verfasser von französischen Verhältnissen aus, die sich nicht ohne weiteres auf Deutschland übertragen lassen. Daher werden wir auch nicht alle seine Folgerungen unbesehen übernehmen können. Damit ist vor allem Lochets Analyse der sozialen Entwicklung Frankreichs in den letzten hundert Jahren gemeint. Diese Entwicklung ist bei uns anders verlaufen; deswegen stellen sich uns die Schwierigkeiten und Aufgaben der Kirche nicht in der gleichen Weise. Der Titel der deutschen Ausgabe hätte vielleicht besser gelautet: Theologie des Apostolates. Von der Sendung der Kirche im 20. Jahrhundert ist nur in einem der elf Kapitel die Rede.

A. Hüpgens SJ

Färber, Karl: Brevier zum inneren Leben. (260 S.) Frankfurt/Main 1956, Josef Knecht. Ln. DM 8,80.

In diesem Band hat der Herausgeber Ausschnitte aus aszetischen Schriften der Gegenwart wie aus Klassikern christlicher Frömmigkeit gesammelt, die zuvor im „Christlichen Sonntag" abgedruckt worden sind. In zwölf Kapiteln ist versucht worden, die vielen einzelnen Abschnitte sinngemäß zu ordnen unter Gesichtspunkten wie etwa „Begegnung mit Gott, Antwort des Menschen, Erlösung, Christi Geist in der Kirche, Entscheidung in der Prüfung..." Diese Einordnung, so schwer und problematisch sie zu sein scheint, ist gut gelungen.

Mancher wird denken, es sei besser, einen einzigen Autor wirklich durchzuarbeiten, als aus vielen nur ein paar Auszüge zu kennen. Es steht aber fest, daß die meisten Menschen dazu aus mancherlei Gründen heute nicht mehr fähig sind. Auch sind die Klassiker des geistlichen Schrifttums seit dem Krieg noch nicht wieder in guten deutschen Ausgaben zugänglich. Färber hat es in seiner Auswahl klug vermieden, die einzelnen Abschnitte zu lang oder zu kurz zu bringen. Ein ausführliches Autorenverzeichnis am Ende des Buches erleichtert es dem Benutzer, die Quellen zu finden. Gerade diese Auswahl wird manchen anregen, sich die größeren Werke zu beschaffen.

A. Hüpgens SJ

Lewis, C. S.: Dienstanweisung für einen Unterteufel. (Herder-Bücherei 19.) (140 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 1,90.

Vor hundert Jahren schrieb der große Freiburger Moraltheologe J. B. Hirscher sein Buch „Selbsttäuschungen". Etwas Ähnliches bedeuten diese Briefe, die der Verfasser den höllischen Unterstaatssekretär Screwtape an seinen Neffen Wormwood verfassen ließ: die Schlingen und Gaukeleien, mit denen der Böse die Selbstliebe und Eitelkeit eines jungen Mannes umgarnt und die ihn die Wahrheit selbst, Gott und die Tugend, mit dem eigenen Gefühl und dem Bild, das er sich von der Ewigkeit, den Dingen und Menschen macht, verwechseln lassen. Geistvoll geschrieben, aus der Erfahrung geschöpft, ist das Buch eine kleine Aszetik in humorvoller Form.

H. Becher SJ

Gebetbücher

Für die Fastenzeit möchten wir auf eine Reihe von Gebetbüchern hinweisen und mit der Taschenausgabe des Missale Romanum beginnen (Regensburg 1958, Pustet. Ln. mit Goldschnitt DM 48,—). Die Ausgabe enthält sämtliche Neuerungen der letzten Jahre. Der Druck steht außerordentlich klar und schön auf dem feinen gelblichen Dünndruckpapier. Die Bilder sind alten Codices entnommen und geben dem Missale ein festliches Aussehen.

Für das private Gebet empfehlen wir eine Reihe anderer Gebetbücher. Zunächst die unter dem Titel Der Weg zum Frieden von Friedrich Eichler herausgegebenen Worte der Heiligen Schrift (München 1958, Ars Sacra. Plastik DM 7,—). In vornehmem grauem Druck findet man für alle Tage des Jahres je ein Bibelwort. — Ganz vom Geist der Heiligen Schrift erfüllt sind die schönen Adventsgebete aus Ravenna, die unter dem Titel Maranatha erschienen sind (Wien 1958, Herder. DM 5,60). Die deutsche Übersetzung entspricht der herben Kraft des lateinischen Urtexts. Beide sind jeweils nebeneinander gesetzt. Die Gebete stammen aus dem 5. Jahrhundert und entsprechen in etwa den berühmten Fresken von Ravenna. — Modernem Empfinden dagegen entstammen die von Otto Karrer herausgegebenen Gebete, Kardinal Newman (München 1958, Ars Sacra. DM 5,60). Nicht so anspruchsvoll sind die beiden einander entsprechenden Gebetbücher von *Franz Josef Wothe,* Männer sprechen mit Gott (DM 5,40) und *Eleonore Beck, Gabriele Miller,* Frauen vor Gott (DM 5,40) (Kevelaer 1957 bzw. 1958, Butzon & Bercker). Beide Gebetbücher sind in Plastikeinband und mit schönen Bildern versehen. Der Zweifarbendruck gibt ihnen eine gewisse Lebendigkeit, die durch den häufig wechselnden Satzspiegel erhöht wird, ohne unangenehm zu wirken. Die Gebetbücher entsprechen inhaltlich dem modernen Lebensgefühl, wobei man freilich vor allem bei dem für die Frauen bestimmten manchmal den Eindruck einer allzu starken Gekünsteltheit bekommt.

Theologie

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. Bd. 3, Halbb. 1: Die Lehre von der Kirche. 3.—5., völlig umgearb. Aufl. (XVI, 934 S.) München 1958, Max Hueber. Ln. DM 37,50.

Mit dem Erscheinen der „Lehre von der Kirche" ist die 5. Auflage der weitverbreiteten Dogmatik von Michael Schmaus abgeschlossen. Auch der neue und letzte Band hat mit der ersten, 1940 erschienenen Fassung nur wenig Gemeinsames. Die großen Enzykliken Pius XII. und die in den letzten Jahren sehr lebhafte Forschung erforderten eine neue Behandlung der Probleme und ließen das Werk auf ein Vielfaches seines damaligen Umfangs anwachsen. Geblieben ist jedoch der breit angelegte heilsgeschichtliche Aufbau, geblieben ist auch die geschmeidige und gewandte Sprache, jene Vorzüge also, die dem Werk über den engen

Kreis der Fachtheologen hinaus seine weite Verbreitung sichern. Eine solche Darstellung vermag auch der theologische Laie mit Gewinn zu lesen.

Geblieben ist weiterhin die ausgiebige Beachtung der modernen Forschung, überhaupt des modernen Geisteslebens. Wenn auch die vielen ausführlichen Zitate auf den ersten Blick den Gedankengang stören mögen, sie verleihen dem Ganzen Farbe und ersparen dem Leser manch zeitraubendes Nachschlagen in oft entlegener Literatur. Selbstverständlich kommt in diesem Band die evangelische Theologie in Rede und Gegenrede zu Wort. In der Lehre von der Kirche zentrieren alle wesentlichen Fragen der Kontroverstheologie, die uns heute mit besonderer Dringlichkeit aufgegeben ist. Die Dogmatik von Schmaus ist ein Zeichen mehr dafür, daß die katholische Theologie dieser ihr gestellten Aufgabe nicht ausweicht.

Da es sich um einen dogmatischen Traktat über die Kirche handelt, wäre die Methode der Apologetik fehl am Platz. Schmaus interessiert sich also nicht so sehr für die Kirche als historische Erscheinung in ihrer äußeren, auch dem profanen Wissenschaftler zugänglichen Gestalt. Gegenstand seines Werkes ist die Kirche als Glaubensgeheimnis und die Lehre der Kirche über sich selbst und das in ihr verwirklichte Geheimnis des Heilswillens Gottes. Leider wird in vielen anderen Handbüchern zu viel Apologetisches, aber zu wenig Dogmatisches über die Kirche gesagt. Man soll das eine tun, aber das andere nicht lassen. Daß Schmaus so entschlossen eine Dogmatik der Kirche schreibt, ist sicher der größte Vorzug seines Werkes. W. Seibel SJ

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. Josef Höfer und Karl Rahner. Bd. 2: Barontus bis Cölestiner. (1256 Sp.) Freiburg 1958, Herder. Subskr.-Preis Leinen DM 77,—.

Auch der zweite Band der Neuauflage des großen Lexikons für Theologie und Kirche hat, wie zu erwarten und zu hoffen war, die sehr freudig und mit weiter Zustimmung aufgenommenen Vorzüge des ersten Bandes bewahrt. Der im Vergleich zur früheren Auflage zwar etwas knapperen, aber zur ersten Information doch ausreichenden Behandlung der historisch-positiven Fragen steht die starke Betonung der bibeltheologischen und dogmatischen Themen gegenüber. Auf diese Weise entstand ein Werk, dem es gelingt, die Lehre der Kirche in ihrem organischen Zusammenhang mit Schrift und Tradition zu erschließen und sie in einer Form auszusagen, die gerade dem modernen Menschen Verständnis und Nachvollzug ermöglicht — wenn ihm auch die gedankliche Mitarbeit zuweilen nicht leicht gemacht wird.

Das Gewicht dieses Bandes, der meist kleinere Artikel enthält, liegt zweifellos auf den um den Begriff „Bibel" gruppierten Stichwörtern, die allein weit über 100 Spalten füllen. Hier bietet das Lexikon einen in solch prägnanter Form noch nicht vorhandenen Überblick über die gesamte moderne Bibelwissenschaft. Es informiert über den Bibeltext, die Bibelhandschriften, die alten und neuen Bibelübersetzungen, auch über sämtliche großen Bibelkommentare, Bibellexika und Bibelzeitschriften. Neu ist gegenüber der ersten Auflage der Artikel „Biblische Ethik", bedeutend erweitert findet man die „Biblische Theologie".

Die systematisch-dogmatischen Artikel behandeln unter anderem die Begierdetaufe, Buße und Bußsakrament, Christentum und christliche Philosophie. In besonderer Weise tritt gerade in diesem Band die durchgehend angestrebte Christozentrik hervor, die viele Rezensenten bereits als Vorzug des ersten Bandes hervorhoben. Sie wird durch den neu aufgenommenen Artikel „Christozentrik" ins Blickfeld gerückt und in dem Beitrag „Christologie" systematisch durchgeführt. A. Grillmeier entwirft hier ein Schema des christologischen Traktates, das sehr wohl geeignet ist, den absoluten Primat Christi schon von der Schöpfung an sowie seine Stellung als erlösendes Glied und Haupt der Menschheit besser zur Geltung zu bringen, als es bislang der Fall war.

Dies ist ein Beispiel mehr dafür, mit welcher Aufgeschlossenheit das neue Lexikon die Fragen der Theologie unserer Zeit aufnimmt und sich nicht scheut, auch neue Wege zu weisen. Hierin liegt zweifellos seine Stärke und seine bestimmende Eigenart. Es kann und will nicht jene spezialisierteren Nachschlagewerke ersetzen, die über die historisch-positiven Gegebenheiten erschöpfende Auskunft geben. Sein Ziel ist es, nicht nur historische Wissenschaft, sondern biblische und dogmatische Theologie zu bieten. Dieses Bemühen sichert dem neuen Lexikon seinen eigenständigen und unersetzbaren Platz in der stattlichen Reihe der internationalen theologischen Nachschlagewerke. W. Seibel SJ

Grosche, Robert: Et Intra et Extra. Theologische Aufsätze. (340 S.) Düsseldorf 1958, Patmos. Ln. DM 24,—.

Die Aufsätze dieses Buches wurden von Freunden und Schülern des Verf.s zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gesammelt und herausgegeben. Ihre Themen umspannen das gesamte theologische Schaffen Robert Grosches, der stets ein waches Ohr für die Fragen der Zeit und der Kirche in die-

ser Zeit besaß. So werden hier viele Themen des theologischen Gesprächs und der kirchlichen Verkündigung aus den letzten 30 Jahren wieder lebendig. Das zeigt schon ein kurzer Blick auf die 33 hier vereinigten Titel. Sie behandeln Fragen der Glaubenslehre (Christusfrömmigkeit, Eucharistie, Kirche, Mariologie), der Ökumenik, der Exegese, der Stellung der Kirche in der Zeit und des Verhältnisses des Christen zur Welt.

Besonders beachtenswert sind die Beiträge zur Kontroverstheologie, in der Grosche durch seine Zeitschrift „Catholica" eine führende Stellung einnahm und manch wichtigen Beitrag leistete. Dieses ökumenische Interesse zeigt sich nicht nur in den drei Aufsätzen, die sich ausdrücklich mit solchen Themen befassen; es durchzieht die gesamte theologische Arbeit des Verf.s und gibt diesem Band seine besonderen Akzente und seinen auch heute gültigen Wert.

W. Seibel SJ

Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. Herausgegeben vom Liturgischen Institut. 6. Jahr. (252 S.) Münster 1956, Aschendorffsche Verlagshandlung. Geb. DM 16,50.

Das Liturgische Jahrbuch ist in den sechs Jahren seines Bestehens zum unentbehrlichen und zuverlässigen Berater in allen Fragen des Gottesdienstes geworden. Als einziges Organ im deutschen Sprachgebiet unterrichtet es vollständig über die neueste liturgische Forschung. Alle liturgisch bedeutsamen Dokumente des Heiligen Stuhles erscheinen im Wortlaut, außerdem die wichtigsten diesbezüglichen Erlasse und Verlautbarungen der deutschen Bischöfe. So gibt es eine Fülle von Anregungen zum Vollzug des Gottesdienstes „im Geist und in der Wahrheit". — Der vorliegende Band bringt die Enzyklika „Musicae sacrae disciplinae" über die Kirchenmusik im lateinischen Text und deutscher Übersetzung, die Ansprache des Papstes an die Teilnehmer des Liturgischen Kongresses sowie das Dekret des Heiligen Offiziums über das deutsche Hochamt. Besonders wird man auch den Bericht über Teilnehmer und Referate des Liturgischen Kongresses in Assisi im September 1956 begrüßen, der zusammen mit den anderen Beiträgen und den Besprechungen der neuesten Literatur ein lebendiges Bild gibt vom Stand der liturgischen Erneuerung in aller Welt.

W. Seibel SJ

Neues Testament

Vögtle, Anton: Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung. (Freiburger Universitätsreden, Heft 27; 20 Seiten) Freiburg i. Br. 1958, H. F. Schulz. Broschiert DM 1,80.

Auf einen wichtigen Punkt, durch den sich Jesu Auftreten von der Sekte von Qumran unterschied, macht der Verf. in seiner Rektoratsrede aufmerksam: Jesus trat öffentlich auf und wandte sich an alle. Damit erteilte er dem damals im Judentum stark verbreiteten Absonderungsgedanken, der Lehre vom „Rest", eine entschiedene Absage. Es wird aber auch verständlich, warum der Herr von der Gottesherrschaft und nicht vom Volk und kaum der Kirche redete. Die Ausdrücke hierfür fehlten zwar nicht, waren aber durch den erwähnten Gedanken belastet. Was er wollte, war etwas Neues, das er beschrieb und stiftete, ohne es mit einem Namen zu benennen, der irreführen konnte.

A. Brunner SJ

Burrows, Millar: Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzungen wichtiger jüngst entdeckter Texte. (375 Seiten) München 1958, C. H. Beck. Ln. DM 24,—.

Das neue Buch ergänzt das frühere des gleichen Verf. „Die Schriftrollen vom Toten Meer" (vgl. diese Zschr. 161 [1957/58] 233). Es berichtet über die Entdeckung neuer Höhlen mit Handschriften und über die Fortschritte der Entzifferung und Auslegung der Texte. Ein zweites Kapitel behandelt die Ursprünge des Christentums im Licht der Funde von Qumran. B. bleibt bei seiner bereits im vorigen Buch ausgedrückten Überzeugung, daß die Grundlagen des Christentums dadurch in keiner Weise erschüttert werden. „Es ist allerdings richtig, daß ich als liberaler Protestant nicht alle Glaubensvorstellungen meiner mehr konservativen Brüder teile. Aber es ist mein wohlüberlegter Schluß, daß man alle geschichtlichen Aussagen des christlichen Glaubens mustern kann, ohne etwas zu finden, was durch die Rollen vom Toten Meer widerlegt worden ist oder widerlegt werden könnte. Das gilt ebenso von den Dingen, die ich nicht glaube, wie von meinen festesten und liebsten Überzeugungen" (31). Beziehungen von Johannes dem Täufer zu der Qumran-Sekte sind zweifelhaft. Die Einzigartigkeit der Person und der Lehre Jesu bleibt nach wie vor bestehen. Damit ist nicht geleugnet, daß in Einzelheiten Parallelen zum NT, vor allem zu Paulus und Johannes, in den neuen Schriften gefunden wurden, wie auch daß manche Aussage des NT nun besser verstanden werden kann. Viel deutlicher ist das Ergebnis der Funde für die Textgeschichte des AT. Es liegen jetzt auch hebräische Texte vor, die der Textgestalt der Septuaginta näher ste-

hen als der der Masoreten. Es ergibt sich, daß sowohl der masoretische Text wie die Septuaginta je auf eine hebräische Textgestalt zurückgehen, die älter ist, als man bisher annahm. Für die späteren Bücher des AT liegen Abschriften vor, die weniger als 200 Jahre nach deren Abfassung gemacht wurden. Ganz auffallend ist, daß im Buch Daniel der Übergang vom Hebräischen zum Aramäischen bei 2, 4 und wieder zurück zum Hebräischen bei 8, 1 in den gefundenen Bruchstücken ebenso begegnet wie in den späteren Handschriften. Für einzelne, bisher schwer verständliche Stellen bieten die Funde zuweilen eine andere, sinnvolle Lesung. Aber im ganzen finden sich kaum erhebliche Abweichungen von den bisher bekannten viel späteren Handschriften. Weitere Kapitel besprechen Ursprung, Glaube und Organisation der Sekte. Sehr vieles bleibt zweifelhaft; selbst die Zugehörigkeit der Sekte zu den Essenern ist nicht unbestritten, obschon die Mehrzahl der Forscher sich für sie ausspricht. Der Verf., der von Anfang an an der Entzifferung der Texte beteiligt war, bleibt in seinem Urteil auch weiterhin sehr zurückhaltend und lehnt es ab, Wahrscheinlichkeiten oder bloße Möglichkeiten für Sicherheiten auszugeben, von gewissen wilden Spekulationen gar nicht zu reden. Übersetzungen neu gefundener Texte sind beigefügt.

A. Brunner SJ

Kümmel, Werner Georg: Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. (Orbis Academicus III, 3.) (VIII, 596 S.) Freiburg-München 1958, Karl Alber. Ln. DM 42,50.

Im Rahmen der „Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen" behandelt der Marburger Neutestamentler W. G. Kümmel die Geschichte der Erforschung des Neuen Testaments. Man greift nach diesem Band mit besonders lebhaftem Interesse, da seit Gottlob Wilhelm Meyers fünfbändiger „Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften" (Gotha 1802—1809) keine ähnlich umfassende Darstellung mehr in Angriff genommen wurde.

Wie in den übrigen Orbis-Bänden lernt der Leser jeweils die Forscher selbst und ihre Werke in wörtlichen Auszügen kennen, die ein knapper, aber sehr reicher und exakt berichtender Zwischentext des Verf.s verbindet. Kümmel greift mit sicherer Hand aus der Fülle des Materials jene Fragestellungen heraus, die neue Wege wiesen und bleibende Bedeutung erlangten, beschränkt sich daher auf jene Forscher, in deren Werk solche Fragestellungen klare Gestalt gewannen. Doch gelingt es ihm, alle Richtungen in ihrer Vielfalt zu Wort kommen zu lassen und aus den Werken der einzelnen Forscher das jeweils Bedeutungsvolle und Charakteristische auszuwählen. So ist eine geradezu spannende Darstellung der Geschichte der kritischen neutestamentlichen Wissenschaft vom 18. Jahrhundert bis in die Jahre nach dem ersten Weltkrieg entstanden. Die Fragen unserer Generation bleiben mit Recht ausgeklammert, da erst spätere Zeiten zu entscheiden vermögen, welche von ihnen unsere Epoche überdauern werden.

Leider weisen weder Titel noch Vorwort darauf hin, daß sich Kümmel fast ausschließlich auf die protestantische Bibelwissenschaft beschränkt. Lediglich im Klappentext des Umschlages findet sich eine kurze Bemerkung, der katholischen Arbeit am NT sei ein besonderer Band vorbehalten. Der größeren Klarheit halber hätte der Verlag dies nicht unterlassen dürfen.

Indes klammert der Verf. auch innerhalb der protestantischen Exegese jede „dogmatisch gebundene" Forschung aus und beschäftigt sich allein mit der „konsequent geschichtlichen" Arbeit am NT. Nur diese besitze wissenschaftlichen Rang. So heißt es gleich zu Beginn: „Von einer wissenschaftlichen Betrachtung des Neuen Testaments kann man erst von dem Augenblick an reden, als das Neue Testament ... mit geschichtlichem Interesse und ohne eine bestimmte dogmatische oder konfessionelle Bindung zum Gegenstand der Forschung wurde" (3, ähnlich 55). Aus diesem Grund bleibt die „dogmengebundene" katholische Forschung ausgeschlossen, und die gesamte Auslegung des NT bis zum englischen Deismus und der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts wird „Vorgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft" (ebd.), die sich erst von diesem Zeitpunkt an entfaltet.

Hier kommt eine typische These der kritischen Theologie zu Wort, die im Hintergrund der gesamten, von Kümmel so meisterhaft geschilderten Geschichte der neueren protestantischen Arbeit am NT steht. Allein, das gläubige Eingehen auf die in den Texten des NT geschilderte und in ihnen sprechende Person Jesu Christi ist nicht Hindernis, sondern Voraussetzung jeder Interpretation. Der Glaube trübt nicht den Blick, er macht ihn erst sehend!

W. Seibel SJ

Religiöse Erziehung

Zieher, Wilhelm: Die religiöse Kinderstube. (158 S.) Ulm 1958, Süddeutsche Verlagsgesellschaft. DM 7,50.

Daß die Mutter die erste Katechetin des Kindes und für die religiöse Erziehung unersetzlich bleibt, ist eine alte Erfahrung.

Sie kann in dem Satz zusammengefaßt werden, daß um das 7. Lebensjahr die religiöse Erziehung im wesentlichen als abgeschlossen gilt und daß das bis dahin nicht Geleistete nur mehr schwer nachgeholt werden kann. Es scheint, daß diese Erkenntnis noch lange nicht in die breite Masse unseres christlichen Volkes gedrungen ist. Man beachte nur einmal das relativ geringe Interesse heiratsfähiger katholischer Mädchen an erzieherischen Fragen. Unsere Familien haben auch wenig Tradition entwickelt, die bestimmte Erfahrungen von Mutter an Tochter oder Vater an Sohn weitergibt. Dieses Vakuum will eine schon recht gute religiös-erzieherische Literatur ausfüllen, indem sie Anregungen und Hilfeleistungen gibt. Das vorliegende Bändchen gehört hierher. Hier lernen die Eltern, wie man mit Kindern über Gott und das Heilsgeschehen sprechen kann. Es gibt Anregungen über das Bild und das Brauchtum in der Kinderstube, und aus dem Kapitel über das Gebet wird eine Mutter für ihr eigenes religiöses Leben lernen können. Die Katechesen zu den Bildern — sie entsprechen den Anforderungen, die der Verfasser stellt — sind Lehrstücke, die mit Erfahrung ausgewählt sind.

W. Strittmatter SJ

Schlachter, Hermann: Berufsschulkatechesen. I, (152 Seiten) Freiburg ²1958, DM 8,50. II, (180 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 8,50. Dazu: Der Standpunkt I, Ein Lese- und Bildheft für Berufsschüler. (80 S.) Freiburg 1958, Herder. DM 2,50.

Schlachter macht mit seiner dreibändigen, nach den Altersstufen geordneten „Berufsschulkatechese", einem Handbuch für den Religionslehrer, und dem ebenso auf drei Hefte geplanten „Standpunkt" für die Hand des Schülers, den Versuch, Hilfen in der überaus schwierigen Situation der Berufsschule zu bieten. Sie sind aus einer mehr als zehnjährigen Tätigkeit im Religionsunterricht der Berufsschule erwachsen. Schlachters Erfahrungsbereich ist der einer großen Diasporastadt mit allen in der Berufsschule überhaupt nur vorkommenden Berufssparten. Seine Schüler sind Jungen und Mädchen, in der Hauptsache Volksschulabgänger, aber auch ehemalige Hilfsschüler und solche, die mit oder ohne Erfolg von der Mittelschule und der höheren Schule kommen. Unter ihnen finden sich auch Abiturienten, die sich einem praktischen Beruf zuwenden möchten oder aus sonst einem Grunde einen Lehrabschluß brauchen. Die Schüler repräsentieren also die gesamte Jugend sowohl dem Alter als auch der Bildung nach. Das trifft auch für die religiöse Bildung zu. Das religiöse Bildungsniveau der Berufsschuljugend, von Ausnahmen abgesehen, ist erschreckend tief, das Interesse am herkömmlichen Religionsunterricht gering, die religiöse Gleichgültigkeit groß. Ein großer Teil der Berufsschüler praktiziert seit Jahren nicht mehr oder doch wenigstens nicht mehr regelmäßig. Bei vielen ist das Glaubensleben erstorben. Trotzdem sind sie alle in einem Alter, wo sie nach Lösungen für die Fragen ihres Lebens suchen. Die jetzt gegebenen Antworten bleiben gewöhnlich für das ganze Leben bestimmend. Die Wichtigkeit des Religionsunterrichts gerade in dieser jugendlichen Entwicklungsphase ist so offenkundig, daß man auch unter dieser Rücksicht eine Schulverlängerung um ein neuntes und zehntes Schuljahr sehr wünschen muß, weil dann mehr Zeit gegeben ist als bisher. All der Grenzen und Unzuträglichkeiten, die mit dem Berufsschulreligionsunterricht gegeben sind, ist sich Schlachter bewußt und seine Arbeit will eben darauf Rücksicht nehmen. Die drängenden Lebensfragen und das heilsnotwendige Wissen werden in der Sprache und in der Themenauswahl ganz auf dieses Alter abgestimmt. Dadurch wird schon das Handbuch für den Katecheten sehr lebendig. Er lernt bereits bei der Vorbereitung seiner Unterrichtsstunde die Denk- und Sprechweise seiner Schüler. Die Systematik der Katechesen ist ziemlich locker, aus der Erfahrung erwachsen und dem Augenblick angepaßt. Mehr als in jeder andern Unterrichtsstunde der religiösen Unterweisung ist die Berufsschulkatechese Situationskatechese. Thema und Methode werden von den Schülern oft im Augenblick erst aufgedrängt, und der Katechet muß wendig genug sein, den Augenblick zu nutzen. Wie man das macht, lernt man in Schlachters „Probekatechesen"; denn mehr als in der Auswahl der Themen besteht die Schwierigkeit der einzelnen Stunde in der Methodik. Damit der Unterricht aber weder in der Einzelstunde noch im Laufe des Jahres zerfließt, werden jeder Katechese der Zweck, der verstandesmäßig erreicht werden soll, und das Ziel, die religiöse Haltung, vorangestellt. Ob es gelingt, diese zu erreichen, ist schwer zu sagen. Jedenfalls ist der Verf. jedem routinemäßigen Gebet gegenüber sehr zurückhaltend. Es ist ja überhaupt die Frage, ob der Religionsunterricht an den heutigen Berufsschulen noch eine religiöse Situation im überkommenen Sinn ist. Die Katechesen sind also als Handreichung gedacht und sollen den Verhältnissen entsprechend abgewandelt werden, eine schwierige und verantwortungsvolle Aufgabe, ist es doch leichter, in der Schule ein System durchzudozieren. Wenn auch der katechetische Unterricht das Lehrbare an der Religion vermitteln will, so liegt doch gerade seine Schwierigkeit darin, daß die Religion in erster Linie nicht Lehre ist, sondern Mitvollzug der Heilswirklichkeit aus der Gnade.

K. Erlinghagen SJ

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Albrecht, Carl, Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. (384 S.) Bremen 1958, Carl Schünemann. Kt. DM 17,80.

Altkettenhofer Weihnachtsbüchlein. Verse von Christl Kern. (47 Seiten) Wien 1958, B. Heiler. Kt. DM 5,—.

Anouilh, Jean, Dramen. Vierter Band. (331 Seiten) München 1958, A. Langen-G. Müller. Ln. DM 14,80.

Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropologia Medica. (480 S.) Madrid 1956, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Arcidiacono, Vincenzo, Come si evolvono i cieli. (Origine ed evoluzione dell'universo.) Vol. 1. La forma dell'universo. (1—231 S.) Messina 1958, Rizzo-Nervo Ed. Broschiert Lire 1500.

— Come si evolvono i cieli. (Origine ed evoluzione dell'universo.) Vol. 2. L'origine dell'universo. (235—451 S.) Messina 1958, Rizzo-Nervo Ed. Br. Lire 1500.

Arndt, Willy, Erde ruft und Ewigkeit. Gedichte. (84 S.) Heidelberg 1958, Hermann Meister. Hln. DM 5,80.

Arnold, Paul, Das Geheimnis Baudelaires. (237 S.) Berlin 1958, Karl H. Henssel. Ln. DM 14,50.

Barth, Hans, Der konservative Gedanke. (331 S.) Stuttgart 1958, K. F. Koehler. Ln. DM 9,80.

Baukunst der Gotik in Europa. Hrsg. von Harald Busch und Bernd Lohse, Einleitung von Kurt Gerstenberg, Bilderläuterungen von Helmut Domke. (36 S. Text, 200 Bildseiten) Frankfurt/M. 1958, Umschau Verlag. Ln. DM 24,80.

Bergengruen, Werner, Figur und Schatten. Gedichte. (300 S.) Zürich-München 1958, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung. Ln. DM 17,80.

Bingel, Horst, Junge Schweizer Lyrik mit fünf Original-Graphiken von Leiser und Tritten und einer Zeichnung von Item. (45 S.) Stierstadt/Taunus 1958, Verlag Eremiten-Presse. Br. DM 11,—.

Bischof, Alfons, Befehl ohne Gnade. Ein Roman. (241 S.) Köln 1958, J. P. Bachem. Ln. DM 11,80.

Boer, Wolfgang de, Das Problem des Menschen und die Kultur. Neue Wege der Anthropologie. (Schriften zur Kulturanthropologie Bd. 1.) (155 S.) Bonn 1958, Athenäum-Verlag. Kt. DM 18,—.

Böschenstein, Hermann, Der neue Mensch. Die Biographie im deutschen Nachkriegsroman. (130 S.) Heidelberg 1958, Wolfgang Rothe. Br. DM 9,80.

Borchardt, Rudolf, Übertragungen. (548 S.) Stuttgart 1958, Ernst Klett. Ln. DM 28,50.

Borgmann, Karl (Hrsg.), Lorenz Werthmann. Reden und Schriften. (333 S.) Freiburg 1958, Lambertus Verlag. Kartoniert DM 9,60.

Bovet, Theodor, Die Liebe ist in unserer Mitte. Eine zuversichtliche Betrachtung unserer Nöte und der Not der Zeit. (299 Seiten) Tübingen 1958, Katzmann. Leinen DM 13,80.

Deutsche Briefe aus einem Jahrtausend. Hrsg. von Mario Krammer und Hermann Kunisch. (656 S.) Stuttgart 1958, Reclam-Verlag. Ln. DM 12,80.

Burckhardt, Carl J., Bildnisse. (325 Seiten) Frankfurt 1958, S. Fischer. Ln. DM 16,80.

Buytendijk, F. J. J., Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis. (240 S.) Stuttgart 1958, K. F. Koehler. Ln. DM 14,80.

Castelli, Enrico (Hrsg.), Umanesimo e simbolismo. (317 S., 33 Bildtafeln) Padova 1958, Cedam. Br. Lire 4500.

Champdor, Albert, Saladin. Schwert des Islam. (330 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 15,80.

Die evangelische Christenheit in Deutschland. Gestalt und Auftrag. Hrsg. v. Günter Jacob, Hermann Kunst und Wilhelm Stählin. (452 S.) Stuttgart 1958, Evangelisches Verlagswerk. Ln. DM 48,—.

Cleve, Walter Theodor, Evangelisch und Katholisch. Die wesentliche Unterscheidung zwischen römischem Katholizismus und evangelischem Christentum. 2. Aufl. (119 S.) Witten/Ruhr 1958, Luther-Verlag. Br. DM 4,80.

Corcao, Gustavo, Kontrapunkt der Stunden. Ein Roman. (293 S.) Köln 1958, J. P. Bachem. Ln. DM 13,80.

Coyne, Joseph, Spreu und Weizen. Ein Roman. (354 S.) Köln 1958, J. P. Bachem. Ln. DM 13,80.

Daniel-Rops, Geheimnis des Geistes. Gedanken aus fünfzehn Lebensjahren. Aschaffenburg 1958, Paul Pattloch. Ln. DM 9,80.

Dannenbauer, Heinrich, Grundlagen der mittelalterlichen Welt. Skizzen und Studien. (453 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Ln. DM 33,—.

Ludwig Derleth Gedenkbuch. Sonderausgabe der Zeitschrift Castrum Peregrini. (230 S.) Amsterdam 1958, Castrum Peregrini Presse.

Egenter, Richard, Kitsch und Christenleben. 2., neubearb. Aufl. (320 S.) Ettal 1958, Buch- und Kunstverlag Abtei Ettal. Ln. DM 12,60.

Ehrhardt, Arnold, The Apostolic Ministry. (60 S.) Edinburgh 1958, Oliver and Boyd.

Die gesunde Familie in ethischer, sexualwissenschaftlicher und psychologischer Sicht. Vorträge, gehalten auf dem Internationalen Kongreß der IPPF in Berlin 1957. Hrsg. von Hans Harmsen. (162 Seiten) Stuttgart 1958, Ferdinand Enke. Geh. DM 14,80.

Fechter, Paul, Das europäische Drama. Geist und Kultur im Spiegel des Theaters. III: Vom Expressionismus zur Gegenwart. (544 Seiten) Mannheim 1958, Bibliograph. Institut. Ln. DM 24,—.

Fink, Josef, Die Kuppel über dem Viereck. Ursprung und Gestalt. (VIII und 80 S., 36 Beilagen) Freiburg-München 1958, Karl Alber. Kt. DM 13,—.

Flitner, Andreas, Die Kirche vor den Aufgaben der Erziehung. (23 S.) Heidelberg 1958, Quelle & Meyer. Br. DM 1,40.

Geisler, Herbert, Der Apostel von Rom. Ein Roman um Vinzenz Pallotti. (398 S.) Friedberg 1958, Pallotti-Verlag. Leinen DM 10,80.

Gelb, I. J., Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft. (291 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Kt. DM 29,—.

Glanz, Luzia, Wen ich begnadigen will. Christliche Daseinsform im Spiegel der Gegenwartsliteratur. (Die Hegge, Heft 11.) (72 S.) Paderborn 1958, Schöningh. Kt. DM 3,20.

Glockner, Hermann, Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. (1184 S.) Stuttgart 1958, Reclam. Ln. DM 16,80.

Görlich, Ernst Joseph, Kleine Kirchengeschichte. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 9.) (107 S.) Aschaffenburg 1958, Paul Pattloch. Hln. DM 4,80.

Gräffshagen, Stephan, Heilige Abenteurer. (224 S.) München 1958, J. Pfeiffer. Ln. DM 14,80.

Greene, Graham, Vom Paradox des Christentums. Mit einem Geleitwort von Gertrud von Le Fort. (Herder-Bücherei, Bd. 31.) (122 S.) Freiburg 1958, Herder. Kt. DM 1,90.

Grünewald, Matthias, Die Gemälde. Vollständige Ausgabe. Mit 2 Essays von Joris-Karl Huysmans als Einleitung und einem Katalog von E. Ruhmer. (65 Wiederg., 16 Farbtafeln) Köln 1958, Phaidon Verlag. Ln. DM 9,80.

Halm, Peter, Hundert Meisterzeichnungen aus der Staatlichen Graphischen Sammlung München. München 1958, Prestel. Ln. DM 20,—.

Hasenkamp, Gottfried, Römische Pilgerwoche. Ein kleines Buch für Romfahrer dieser Zeit. (147 S., 8 Abbild.) Münster 1959, Aschendorff. Geb. DM 7,80.

Heer, Friedrich, Mozarts Schönheit. (22 S.) Hommerich-Köln 1958, Paul Eckhardt. Bibl. Ausst. DM 1,80.

Himmelheber, Hans und *Ulrike,* Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald. Ergebnis dreier völkerkundlicher Expeditionen im Hinterlande Liberias 1949/50, 1952/53, 1955/56. (256 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Ln. DM 45,—.

Hörmann, Karl, Handbuch der christlichen Moral. (374 S.) Innsbruck-Wien-München 1958, Tyrolia. Ln. DM 16,—.

Höß, Rudolf, Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen. Eingeleitet und kommentiert von Martin Broszat. (184 Seiten) Stuttgart 1958, Deutsche Verlagsanstalt. Ln. DM 15,80.

Huber, Max, Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Bd. 71.) (288 S.) Basel-Stuttgart 1958, Helbing & Lichtenhahn. Broschiert DM 16,—.

Huber-Ainring, Hans, Was die Welt im Innersten zusammenhält. Der Christ und das Atomzeitalter. (195 Seiten) Köln 1958, Wort und Werk. Ln. DM 10,20.

Jahnn, Hans Henny, Perrudja. Roman. (650 Seiten) Frankfurt/M. 1958, Europäische Verlagsanstalt. Ln. DM 22,—.

Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. 7. Jahr 1957, hrsg. v. Liturgischen Institut. Münster 1957, Aschendorff. Ln. DM 16,50.

Jaspers, Karl, Wahrheit, Freiheit und Friede. *Arendt, Hannah,* Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1958. (40 S.) München 1958, R. Piper. Kt. DM 2,50.

Jünger, Ernst, Jahre der Okkupation (1945 bis 1948). (310 S.) Stuttgart 1958, Ernst Klett. Ln. DM 17,80.

Kahle, Wilhelm, Geschichte der deutschen Dichtung. 3., erweiterte und verbesserte Auflage. (497 S.) Münster 1958, Regensberg. Ln. DM 24,80.

Kampmann, Theoderich, Dichtung als Zeugnis. (285 Seiten) Warendorf/Westf. 1958, J. Schnellsche Buchhandlung (C. Leopold). Ln. DM 10,80.

Kissinger, Henry A., Kernwaffen und Auswärtige Politik. Hrsg. von Council on Foreign. Relations New York. (XX, 420 Seiten) München 1959, Oldenbourg. Ln. DM 26,—.

Klein, Joseph, Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus. (464 S.) Tübingen 1958, Mohr. Ln. DM 29,—.

1958 K 5385 √

12. 12. 1960
28. DEZ. 1961
21. AUG. 1964
29. JAN. 1965
28. JULI 1966
21. 12. 66
23. MAI 1969
30. 7. 70
12. APR. 1972
21. APR. 1978
31. OKT. 1979
11. JUNI 1980
8. AUG. 1988
11. DEZ. 1980

8,45