

N12<523982654 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

1959 K 558

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

APRIL 1959

G. GUNDLACH — Die Lehre Pius' XII. zum Atomkrieg

P. JOSTOCK — Alexis de Tocqueville

W. SEIBEL — Der Jesus des Glaubens

W. GÖTZE — Georg Friedrich Händel

J. M. HOLLENBACH — Gemüt und Gewissen

H. BECHER — F. X. Kraus und die Pharisäer

164. BAND · 84. JAHRGANG 1958/59 · 7. HEFT

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

U-B TÜB

INHALT

Gustav Gundlach SJ Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg . . 1

Paul Jostock Tocquevilles Vermächtnis an unsere Zeit . . 14

Wolfgang Seibel SJ Der Jesus des Glaubens 25

Willibald Götze Georg Friedrich Händel 40

Joh. M. Hollenbach SJ Gemüt und Gewissen 50

ZEITBERICHT 60

Das katholische Buch in den USA — Die Vorgänge auf Cuba – Priesterberufe auf den Philippinen — Guinea — USA - im Schatten der Präsidentenwahl – Industrie in der Sowjetunion — Chinesische Dumpingpolitik

UMSCHAU

Franz Tietze Cicero 65

Hubert Becher SJ Franz Xaver Kraus und die Pharisäer . . . 67

BUCHBESPRECHUNGEN

Frankreichs Katholizismus

Evangelisches Christentum — Philosophie

Kunst — Romane und Erzählungen

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Gustav Gundlach, Rom, Piazza della Pilotta 4 – Präsident Dr. Paul Jostock, Stuttgart-Sillenbuch, Ringelnatzweg 12 – Willibald Götze, München 13, Tengstraße 29 – Johannes Michael Hollenbach, Frankfurt, im Trutz 55 – Dr. Franz Tietze, München 23, Herzogstraße 55

Alle übrigen: München 22, Veterinärstraße 5

STIMMEN DER ZEIT

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Oskar Simmel SJ, München 22, Veterinärstraße 5 (Telefon 361812 und 334388). 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. / Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. / Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2,40 Mark; vierteljährlich 7,20 Mark, zuzüglich Zustellgebühr. Verbilligtes Studentenabonnement Heft 1,90 Mark. Verlag: Herder & Co GmbH., Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. — Anzeigen durch Anzeigenverwaltung Verlag Herder, Freiburg i. Br., gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 2. — Versandort München — Druck: Herder Druckerei München

Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsbücher, Tauschexemplare u. a. (ausgenommen Vertrieb und Anzeigen) sind nur an die Schriftleitung: München 22, Veterinärstraße 5 zu senden.

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

164. BAND

1958/1959

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV.-BIBL. TÜBINGEN

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

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

INHALT DES 164. BANDES

Becher, Hubert, Franz Xaver Kraus und die Pharisäer* 67
Bertrams, Wilhelm, Die personale Struktur des Kirchenrechts 121
— Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“ . 440
Brunner, August, Entleerter Glaube 181
— Von der Hoheit des Sittlichen* 470
Busch, Otto, Pombal und die Jesuiten* 466
Deuerlein, Ernst, Bismarck und die Reichsvertretung beim Hl. Stuhl 203, 256
— Friedensbemühungen des Hl. Stuhles 1938/39 321
Erlinghagen, Karl, Brasiliens Schul- und Erziehungswesen seit dem Ende des zweiten Weltkrieges* 140
— Der große Schulreformplan 277, 370
Fuchs, Josef, Christliche Gesellschaftslehre 161
Götze, Willibald, Georg Friedrich Händel 40
Grenzmann, Wilhelm, Christus-Thematik in der heutigen Literatur 97
Gundlach, Gustav, Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg 1
Haas, Adolf, Darwin 356
Hillig, Franz, Der Pfarrer von Ars 335
Hollenbach, Johannes M., Gemüt und Gewissen 50
— Die Autorität des Vaters 453
Jostock, Paul, Tocquevilles Vermächtnis an unsere Zeit 14
Jungmann, Josef A., Corpus mysticum. Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongreß 401
Köster, Wilhelm, Nordische Sommeruniversität* 309
Lorenz, Willy, Ende des Lesezeitalters? 171
Nell-Breuning, Oswald v., Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm 266, 346
Ostermann, Heinrich, Seelsorge zwischen Heiligkeit und Verlorenheit 113
Overhage, Paul, „Kleinhirnige Menschen“? 291
Ranke-Heinemann, Uta, Zur Gefährdung der Familie und ihrer rechtlichen Sicherung 194
Sambeth, Heinrich M., Der Troubadur Gottes* 230
Schade, Herbert, Alte Sakralkunst im modernen Wohnraum* 224
— Otto von Taube: was aber bleibt* 386
— Die religiöse Welt des Marc Chagall 410
Schierse, Franz Josef, Hat Krankheit einen Sinn? 241
Schmidt, Philipp, Das Archiv zur Bekämpfung des Hexenwahns* 389
Schneider, Burkhart, Das Tagebuch des Francesco Pacelli 81
Schultze, Bernhard, Atheistenkongreß in Moskau* 146
— Das Unionskonzil von Florenz 427
Seibel, Wolfgang, Der Jesus des Glaubens 25
Tietze, Franz, Cicero* 65

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

INHALTSÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

Wilhelm Bertrams, Die personale Struktur des Kirchenrechts 121
August Brunner, Entleerter Glaube 181
– Von der Hoheit des Sittlichen* 470
Gustav Gundlach, Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg 1
Josef A. Jungmann, Corpus mysticum – Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongreß 401
Franz Josef Schierse, Hat Krankheit einen Sinn? 241
Bernhard Schultze, Das Unionskonzil von Florenz 427
Wolfgang Seibel, Der Jesus des Glaubens 25

II. KIRCHENGESCHICHTE

Otto Busch, Pombal und die Jesuiten* 466
Ernst Deuerlein, Bismarck und die Reichsvertretung beim Hl. Stuhl . . 203, 256
– Friedensbemühungen des Hl. Stuhles 1938/39 321
Burkhart Schneider, Das Tagebuch des Francesco Pacelli 81

III. SEELSORGE

Heinrich Ostermann, Seelsorge zwischen Heiligkeit und Verlorenheit . . . 113
Heinrich M. Sambeth, Der Troubadur Gottes* 230
Bernhard Schultze, Atheistenkongreß in Moskau* 146
Philipp Schmidt, Das Archiv zur Bekämpfung des Hexenwahns* 389

IV. GESELLSCHAFTSLEHRE

Wilhelm Bertrams, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“ 440
Josef Fuchs, Christliche Gesellschaftslehre 161
Paul Jostock, Tocquevilles Vermächtnis an unsere Zeit 14
Oswald v. Nell-Breuning, Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm . . . 266, 346
Uta Ranke-Heinemann, Zur Gefährdung der Familie und ihrer rechtlichen Sicherung 194

V. KUNST

Herbert Schade, Alte Sakralkunst im modernen Wohnraum* 224
– Die religiöse Welt des Marc Chagall 410

VI. LITERATUR

Wilhelm Grenzmann, Christus-Thematik in der heutigen Literatur . . . 97
Willy Lorenz, Ende des Lesezeitalters? 171
Herbert Schade, Otto von Taube: was aber bleibt* 386

VII. ERZIEHUNG UND BILDUNG

Karl Erlinghagen, Brasiliens Schul- und Erziehungswesen seit dem Ende des zweiten Weltkrieges* 140
– Der große Schulreformplan 277, 370
Johannes M. Hollenbach, Die Autorität des Vaters 453
– Gemüt und Gewissen 50
Wilhelm Köster, Nordische Sommeruniversität* 309

VIII. BIOGRAPHIEN

Hubert Becher, Franz Xaver Kraus und die Pharisäer* 67
Willibald Götze, Georg Friedrich Händel 40
Franz Hillig, Der Pfarrer von Ars 335
Franz Tietze, Cicero* 65

IX. NATURWISSENSCHAFT

Adolf Haas, Darwin 356
Paul Overhage, „Kleinhirnige Menschen"? 291

ZEITBERICHT IM ÜBERBLICK

Die Erde: Geburtenbeschränkung und Übervölkerung der Erde 306 – Wasser in der Sahara 461 – Die afro-asiatischen Studenten in Europa 383 – Kommunismus, katholisch getarnt 222 – Die Vorgänge auf Cuba 61 – Chinesische Dumpingpolitik 65 – Tibet 136 – Priesterberufe auf den Philippinen 62.

Frankreich: Verteilung des Klerus in Frankreich 139 – Die Französin 463 – Die katholischen Schulen unter de Gaulle 307 – Alkoholismus in Frankreich 308 – Die Franzosen werden Touristen 385 – Guinea 62.

UdSSR: Rußland erschließt Sibirien 137 – Wissenschaftliche Grundlagenforschung in der UdSSR 223 – Industrie in der Sowjetunion 64 – Die Überlegenheit der kommunistischen Propaganda 461 – USA und UdSSR als Industriegroßmächte 465.

USA: Die Integrationskräfte in den Vereinigten Staaten 219 – Mönchtum in Amerika 384 – Das katholische Buch in den USA 60 – USA im Schatten der Präsidentenwahl 63 – Freizeitgestaltung 464.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Antisemitismus 236
Evangelisches Christentum 73
Dichtung 313
Erzählungen 78, 160, 240, 399, 480
Geschichte 153, 316, 478
Gestalten und Bildnisse 318
Hagiographie 394
Frankreichs Katholizismus 73
Kommunismus 396
Kunst 76, 234
Lebenswege der Dichter 156
Geistliche Literatur 395
Der Mensch in Ost und West 154
Orient 320
Philosophie 74, 233, 314, 476
Qumrân 320
Reisen 158
Religions- und Kulturgeschichte 474
Südtirol 238
Theologie 393, 473
USA 239

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Aland, Kurt, Hilfsbuch zum Lutherstudium 74

Ammann, Albert Maria, La Pittura sacra bizantina 77

Amrouche, Jean, Gespräche mit Paul Claudel 73

Aristoteles, Die Lehrschriften 74

— Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik 74

— Die Verfassung der Athener 74

Bader, Karl S., Joseph von Lassberg 157

Barth, M. A., Menschen suchen Gott 396

Barthel, Ludwig Friedrich, Die Auferstandenen 313

Bergengruen, Werner, Figur und Schatten 313

Bibeltheologisches Wörterbuch 393

Bischof, Alfons, Befehl ohne Gnade 156

Biser, Eugen, Das Licht des Lammes 396

Bloy, Léon, Die heilsame Verfolgung 319

Bochénski-Niemeyer, Handbuch des Weltkommunismus 396

de Boer, Wolfgang, Das Problem des Menschen und die Kultur 315

Braun, Andrzej, Die gepflasterte Hölle 155

Brinktrine, Johannes, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung 393

Brod, Max, Mira 79

Bröcker, Walter, Dialektik. Positivismus. Mythologie 76

Buber-Neumann, Margarete, Als Gefangene bei Stalin und Hitler 398

Buchheit, Gert, Die unheimliche Maskerade 80

Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition 27

Burckhardt, Carl J., Bildnisse 318

Buri, Fritz, Dogmatik als Selbstverständnis des Christlichen Glaubens 181

Buytendijk, F. J. J., Das Menschliche 234

Caesar, C. Julius, Der Bürgerkrieg 67

Camus, Albert, Das Exil und das Reich 240

Castro, Josué de, Weltgeißel Hunger 307

Champdor, Albert, Saladin, Schwert des Islam 318

Charles-Picard, Gilbert u. *Colette,* So lebten die Karthager zur Zeit Hannibals 474

Die evangelische Christenheit in Deutschland 73

Cicero, Marcus Tullius, Vom Höchsten Gut und vom Größten Übel 67

Contenau, Georges, So lebten die Babylonier und Assyrer 474

Corçāo, Gustavo, Kontrapunkt der Stunden 480

Cramer, Wolfgang, Grundlegung einer Theorie des Geistes 477

Cross, Robert D., The Emergence of Liberal Catholicism in America 240

Cullmann, Oscar, Katholiken und Protestanten 394

Curtiss, John Shelton, Die Kirche in der Sowjetunion (1917—1956) 397

Dannenbauer, Heinrich, Grundlagen der mittelalterlichen Welt 316

Dansette, Adrien, Destin du catholicisme Français 1926—1956 73

Deuster, Adolf, Ave Maria 395

Deutsche geistliche Dichtung aus tausend Jahren 313

Donat, Erna, Das hübsche Fräulein Faber 160

Drewitz, Ingeborg, Der Anstoß 80

Dumoulin, H., ZEN 396

Eberle, Josef, Interview mit Cicero 318

Estang, Luc, Das Verhör 156

Fabrégues, Jean de, J.-M. Vianney — Der Zeuge von Ars 394

Faulkner, William, Die Stadt 160

Fourrey, René, Der Pfarrer von Ars 395

Friedenthal, Richard, Die Party bei Herrn Tokaido 159
Gaiser, Gerd, Schlußball 80
Geiselmann, Josef Rupert, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens 393
Gelb, I. J., Von der Keilschrift zum Alphabet 475
Gerster, Georg, Sahara — reiche fruchtbare Wüste 461
Giraudoux, Jean, Sainte Estelle 240
Göhring, Martin, Bismarcks Erben 1890 bis 1945 153
Graber, Alfred, Immer sind wir unterwegs 160
Griffith, Ernest S., Wie Amerika regiert wird 154
Habbel, Josef, Die Philosophie Heinrich von Recklinghausens 476
Halm, Peter, Hundert Meisterzeichnungen aus der Staatlichen Graphischen Sammlung München 234
Heiseler, Bernt von, Lebenswege der Dichter 156
Henrici, Peter, Hegel und Blondel 234
Herzfeld, Hans, Die moderne Welt 1789 bis 1945 317
Himmelheber, Hans und *Ulrike,* Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald 476
Hlasko, Marek, Der achte Tag der Woche und andere Erzählungen 400
Hornef, Josef, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? 473
Hurwitz, Siegmund, Die Gestalt des sterbenden Messias 474
Iwaszkiewicz, Jaroslaw, Der Höhenflug 400
Jahnn, Hans Henny, Perrudja 399
Jüchen, Aurel v., Was die Hunde heulen 397
Just, Bela, Masken 480
Keller, Gottfried, Ausgewählte Gedichte 157
Kissinger, Henry A., Kernwaffen und Auswärtige Politik 3
Kneip, Jakob, Der neue Morgen 313
Körner, Franz, Das Sein und der Mensch 476
Kojéve, Alexandre, Hegel 233
Krockow, Christian v., Die Entscheidung 75
Krüger, Gerhard, Freiheit und Weltverwaltung 314
— Grundfragen der Philosophie 314
Lacour-Gayet, Robert, So lebten die Amerikaner vor dem Bürgerkrieg 239
Laforet, Carmen, Die Wandlung der Paulina Goya 160
Lamm, Hans, Von Juden in München 237
Laxneß, Halldór, Salka Valka 78
Leifer, Walter, Weltprobleme am Himalaya 320
Lesort, Paul-André, Das Brandmal 480
Lestapis, Stanislas de, La Limitation des Naissances 306
Leutelt, Helmut, Menschen in Menschenhand 398
Maeter, Hans, Sergeant Chung Ming 155
Magiera, Kurtmartin, Im Paradies Neun 79
Markert, Werner, Der Mensch im kommunistischen System 155
Marshall, Bruce, Auf Heller und Pfennig 160
Mehnert, Klaus, Der Sowjetmensch 398
Meidinger-Geise, Inge, Die Freilassung 80
Merton, Thomas, Lebendige Stille 385
Metzler, G., Heimführen werd ich euch von überall her 237
Michel, Kurt, Adalbert Stifter und die transzendente Welt 157
Mitchell, Mairin, Die Odyssee des Juan de Acurio 159
Müller, Karl Alexander, Am Rand der Geschichte 318
Münz, Erwin K., Der Drache siegte nicht 80
Musil, Robert, Prosa, Dramen, späte Briefe 79
Naumann, Walter, Grillparzer, das dichterische Werk 157
Nettesheim, Josefine, Schlüter und die Droste 157

Nevins, Allan und *Commager, Henry Steele,* Kurze Geschichte der Vereinigten Staaten 479

Nodet, Bernard, Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars — Sa Pensée — son Coeur 335

Ouwendijk, Dick, Das Totenhaus 480

Perowne, Steward, Herodier, Römer und Juden 478

Petrus Canisius, Briefe 395

van der Ploeg, J., Funde in der Wüste Juda 320

Punt, Kassian und *Moroder, Vigil,* Italien in Südtirol 239

Raffalt, Reinhard, Ein Römischer Herbst 158

Rauscher, Anton, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno" 440

Reichmann, Eva G., Die Flucht in den Haß 236

Rein, Gustav Adolf, Die Reichsgründung in Versailles 153

Renault, Gilbert, Die Karavellen Christi 159

Rinser, Luise, Geh fort, wenn du kannst 399

Rosenfeld, Emmy, Friedrich Spee von Langenfeld 392

Saile, Wolfgang, Hermann Wagener und sein Verhältnis zu Bismarck 154

Saint-John Perse, Dichtungen 313

Salmony, H. A., Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie 477

Samjatin, Jewgenij, Wir 155

Schaper, Edzard, Das Tier oder die Geschichte eines Bären, der Oskar hieß 78

Schiel, Hubert, Franz Xaver Kraus. Tagebücher 68

Schilling, Othmar, Die Höhlenfunde vom Toten Meer 320

Schirmbeck, Heinrich, Der junge Leutnant Nikolai 79

Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik IV, 2, 473

Schnabel, Ernst, Ich und die Könige 240

Schoeck, Helmut, USA 239

Schoen, Wilhelm Freiherr von, Geschichte Mittel- und Südamerikas 479

Seewald, Richard, Das griechische Inselbuch 235

— Verwandlungen der Tiere 235

Seipold, Adalbert, Alle Wege führen nach Rom 158

Seuphor, Michel, Piet Mondrian 235

Sizilien 159

Snyder, Gerto, Unsterbliche Meisterwerke 78

Steffen, Konrad, Adalbert Stifter 157

Stepun, Fedor, Der Bolschewismus und die christliche Existenz 314

Strindberg, August, Briefe 158

Sturmberger, Hans, Aufstand in Böhmen 479

Südtirol 238

Syme, Ronald, Die römische Revolution 66

Taube, Otto von, Ausgewählte Werke 389

— Goldene Tage 389

— Rede zu seinem 80. Geburtstag von Werner Bergengruen 389

Thulin, Oskar, Martin Luther 74

Trimborn, Hermann, Das alte Amerika 475

Urban, Thomas, Herders kleine Weltgeschichte 316

Vega, Lope de, Wir leben in zwei Zeiten 313

Volbach, Wolfgang Fritz, Frühchristliche Kunst 76

Weinstein, Adelbert, Das neue Mekka liegt am Nil 320

Werner, Arthur, Otto von Habsburg 319

White, Patrick, Voss 399

Williams, Vinnie, Erntepflücker 400

Wu, John Ching-Hsiung, Knospe, Blüte, Frucht 396

Wyss, Walter von, Charles Darwin 356

Yacine, Kateb, Nedschma 240

NAMENSVERZEICHNIS

A

Abeken, Heinrich 214
Agartz, Viktor 270
Antonelli, Giacomo 206ff., 257ff.
Aristoteles (B) 74
Arnim, Harry v. 204, 259
Asch, Schalom 105
Augustinus 171, 403, (B) 476

B

Baer, Karl Ernst v. 367
Barone, Domenico 86ff.
Batista, Fulgencio 61
Baur, Fr. Chr. 29
Beaumont, G. de 15
Beck, Jozef 329
Benedikt XIV. 466
Benedikt XV. 84, 321
Bernanos, Georges 335
Bertalanffy, Ludwig v. 366
Bessarion 429
Biddle, Anthony 329
Bishop, Jim 106
Bismarck 153, (B) 154, 203, 256, 262
Blennerhasset-Leyden, Charlotte 70
Blondel (B) 234
Bloy, Leon (B) 319
Böckler, Hans 267
Bonnet, Georges 328
Borgongini-Duca, Francesco 85ff.
Brassier, St. Simon de 214
Bray-Steinburg, Otto v. 205ff.
Brenner, Otto 266
Brod, Max 104
Bruck, Karl v. 260
Bullit, William 330
Bultmann, Rudolf 26
Bychowski, B. E. 146

C

Cäsar 66
Carossa, Hans 113
Cetto, Anton v. 209ff.
Cezanne, Paul 411
Chagall, Marc 230, 410
Chamberlain, Neville 323
Charles-Roux, François 322
Ciano, Galeazzo 329
Chomjakow, A. S. 436
Cicero 65
Claudel, Paul (B) 73, 112
Clemens XIII. 467
Conrad-Martius, Hedwig 299
Consalvi, Ercole 83

D

Daladier, Edouard 323
Dalai-Lama 136
Darwin, Charles 356
Darwin, Erasmus 357
Daxenberger, Sebastian v. 212
Deist, Heinrich 355
Denifle, Heinrich 83
Descartes, René 184
Diepenbrock, Melchior 261
Dobraczinsky, J. 106
Döllinger, Ignaz 205
Dönniges, Wilhelm v. 210
Dostojewski, Feodor 226
Droste-Hülshoff, Annette v. 157
Duval, Aimé 230ff.

E

Ehrle, Franz SJ 84
Engels, Friedrich 368
Ermecke, G. 161
Eugen IV. 428

F

Fabbri, Diego 109
Falk, Adalbert 215
Fantinus Vallaresso 430
Fichter, J. H. 120, 222
Fleischmann, Rudolf 5
Florowski, G. 427
Foucauld, Charles de 113
Franco, Francisco 325
Frankenberg, Graf Friedrich 207ff.

G

Gafencu, Grigore 331
Gasparri, Pietro 82ff.
Gauguin, Paul 230, 411
Gaulle, Charles de 62, 230, 307
Gentile, Giovanni 93
Georg Ludwig v. Hannover 45
George, Stefan 156
Godfrey, William 329
Gogh, Vincent van 230
Graves, Robert 101
Green, Graham 110
Gregorius Mammas, Patr. v. Konst. 434
Grillparzer, Franz 156, 157
Guardini, Romano 98, 229
Gubanow, N. I. 146ff.

H

Häckel, Ernst 311
Händel, Georg Friedrich 40
Halifax, Edward 329
Hamann, Johann Georg (B) 477
Hannibal (B) 474
Hauptmann, Gerhard 100
Heberer, Gerhard 296 ff.
Hefele, Karl Joseph 215
Hegel, Georg Wilhelm 233, (B) 234, (B) 477
Hegnenberg-Dux, Friedrich v. 212 ff., 256 ff.
Heidegger, Martin (B) 75
Heine, Heinrich 227, 251
Heiseler, Henry v. 156
Henslow, Stephen 359
Herberg, Will 222
Hildebrand, Dietrich v. 470
Hitler 322, (B) 398
Hofmannsthal, Hugo v. (B) 79
Hogarth, William 47
Hohenlohe-Schillingsfürst, Chlodwig 210 ff., 256 ff.
Hohenlohe-Schillingsfürst, Gustav Adolf 256

I

Ignatius v. Loyola 118
Isidor v. Kiew 434
Iwan der Schreckliche 137

J

Jaspers, Karl 181
Jermak, Timofejewitsch 137
Johannes v. Torquemada 429
Johannes VIII. Paläologus 428
Johannes XXIII. 81, 427
Joseph, Patriarch von Konstantinopel 428
Joseph I. v. Portugal 466
Jünger, Ernst (B) 75
Jung, C. G. (B) 474

K

Kälin, Josef 297
Kalnoky, Gustav 206
Kant 30, (B) 477
Karolyi, Aloys 264
Kennedy, John F. 63
Ketteler, Emanuel v. 24, 207
Kleist, Heinrich v. 156
Kraus, Franz Xaver 67
Kretzer, Max 99
Kruse, Johann 389
Kuhn, Johannes 70

L

Lacordaire, Henri 23
Langgässer, Elisabeth 110
Lassberg, Joseph v. 157
Le Bon, Gustav 20
Le Corbusier, Charles-Edouard 230
Ledochowski, Miecislaus 214
Le Fort, Gertrud v. 107 ff.
Leger, Fernand 230
Léger, Alexis 330
Leo XIII. 71, 84, 351
Lessing, Gotthold E. 66
Linné, Karl 365
Ludwig II. v. Bayern 209 ff.
Lunatscharskij, W. 411
Luther, Martin (B) 74
Lutz, Johann v. 261

M

Maglione, Aloys 326
Malagrida, Gabriel 467
Mallinckrodt, Hermann v. 207
Malraux, André 230
Markos v. Ephesus 428
Malthus, Thomas Robert 306, 363
Marx, Karl (B) 155, 368
Matisse, Henri 230
Mauriac, François 97
Medici, Gaston de 42
Meßner, Johannes 165
Metrophanes II., Patriarch v. Konstantinopel 434
Mitin, M. B. 146
Molotow, W. 334
Mondrian, Piet (B) 235
Montalembert, Charles 23
Münster, Clemens 5
Mussolini 21, 85 ff., 323

N

Neutra, Richard 225
Nolde, Emil 230

O

Oparin, A. I. 146
Orsenigo, Cesare 326
Ortega y Gasset, José 20
Otto von Habsburg (B) 319
Ottoboni, Pietro 43
Ozanam, Antoine-Frédéric 23

P

Pacelli, Francesco 81 ff.
Pastor, Ludwig v. 83
Pergler von Perglas, Maximilian 206
Petrus Canisius (B) 395
Piasecki, Boleslav 222
Picasso, Pablo 230
Pierre, Abbé 113 ff.

Pius VII. 470
Pius IX. 71, 82ff., 204ff., 256
Pius X. 83
Pius XI. 81ff., 269, 321, 351, 440
Pius XII. 1, 267, 325
Pombal, Seb. J. 466
Proudhon, Jean-Baptiste 21
Purcell, Henry 45

R

Radziwill, Maria Edmund 215
Recklinghausen, Heinrich v. (B) 476
Reisach, Karl Gustav v. 261
Renan, Ernest 98ff.
Ribbentrop, Joachim v. 326
Roosevelt, Franklin 325
Rosental, N. N. 152
Rottenburg, Franz v. 262
Rouault, Charles 230
Roubiliac, Louis-François 47

S

Saint-John Perse (B) 313
Sayers, Dorothy 109
Schaper, Edzard 107ff.
Scheinmann, M. M. 146
Schmidt, Ernst 328
Schmitt, Carl 5, (B) 75
Schweitzer, Albert 99, 254
Slonaker, J. R. 307
Smith, Alfred 63
Sohm, Rudolph 121
Sophie Charlotte, Kurfürstin 41
Sorel, Georges 21
Spee, Friedrich v. (B) 392
Stalin, Josef 334, (B) 398
Stifter, Adalbert (B) 157
Strauß, David Friedrich 98
Stroganow 137ff.

T

Tacchi-Venturi, Pietro 88
Tashi-Lama 137
Taube, Otto v. 386
Tauffkirchen, Karl v. 205, 256
Tocqueville, Alexis de 14
Thile, Karl Hermann 217ff.
Thomas v. Aquin 168
Touré, Sekou 63
Tscherkaschin, P. P. 151
Tsongkhapa 136
Tuka, Vojtech 324
Tyers, Jonathan 47

V

Valeri, Valerio 328
Vianney, Jean Marie 335, 394, (B) 395
Vittorio Emanuele III. 93
Völderndorff, Otto v. 210ff., 260

W

Wagener, Hermann (B) 154
Walden, Hervarth 411
Wallace, Russel 363
Walpole, Horace 357
Waugh, Evelyn 111
Wedgwood, Josiah 358
Weizsäcker, Carl Friedrich v. 5
Weizsäcker, Ernst v. 326
Wilhelm I. 204ff., 256ff.
Windthorst, Ludwig v. 214, 258ff.
Wostschikow, M. S. 146
Wyszynski, Stefan 222

Z

Zachow, Friedrich Wilhelm 41
Zola, Emile 224

SACHVERZEICHNIS

A

Alkoholismus, Frankreich 308
Antisemitismus (B) 236
Apokalyptik, jüdische (B) 474
Assyrien (B) 474
Atheistenkongreß 146
Atomkrieg 1
Australopithecinen 291
Azteken (B) 475

B

Babylonien (B) 474
Berufsständische Ordnung 440
Böhmen (B) 479
Brasilien, Schul- und Erziehungswesen 140
Buch 171

C

Charisma 116
Chassidismus 414
China, Dumpingpolitik 65
Christus in der modernen Literatur 97
Cuba, Revolution 61

D

Dan, die (B) 476
Demokratie 16
Diakonat (B) 473
Diktatur 20
Dreißigjähriger Krieg (B) 479
Dumpingpolitik, China 65

E

Erkenntnis und Gegenstand 181
Erziehung, Autorität der Eltern 453
und Staat 456
Eucharistischer Kongreß 401

F

Familie, Gefährdung 194
rechtliche Sicherung 194
Faschismus und Römische Frage 81
Florenz, Unionskonzil 427
Frankreich, Alkoholismus 308
französische Frau 463
Klerus 139
Reisen 385
katholische Schulen 307
Freiheit 18, (B) 314
Freizeitgestaltung 464
Formgeschichte 26

G

Geburtenbeschränkung 306
Gegenstand und Erkenntnis 181
Gemeinschaft, Ganzheitsgesetz 446
Gemeinwohl 443
Gemütsbildung 50
Gesellschaftslehre, christliche 161
Gewerkschaften, Grundsatzprogramm 266, 346
Gewissen 50
Glaube 25, 181
als Verfügen 181
Gleichheit 16
Grundlagenforschung, UdSSR 223
Grundsatzprogramm, gewerkschaftliches 266, 346
Guinea 62

H

Helsinki 309
Hexenwahn 389
Hl. Stuhl u. Reichsvertretung 1871 203, 256
Friedensbemühung 1938/39 321
Hominiden 291

I

Industrie in der Sowjetunion 64, 465
Inka (B) 475

J

Jesuiten, Vertreibung aus Portugal 466

K

Keilschrift (B) 475
Kerygma 31
Kirche und Recht 121
Kirchenrecht 121
Klerus in Frankreich 139
Kommunismus (B) 396
Menschenbild (B) 155
Polen 222
Propaganda 461
Konzil, ökumenisches 430
Krankheit, Sinn 241

Krieg, atomarer 1
Kultur (B) 315
Kulturkampf 203

L

Lateranvertrag 1929 81
Leben-Jesu-Forschung 25
Lesen 171
Literatur, moderne und Christus-Thematik 97

M

Maya (B) 475
Mensch, Erkennen 181
Gesellschaftlichkeit 442
Mittelalter (B) 316
Mittel- und Südamerika (B) 479
Mönchtum in USA 384
Moskau, Atheistenkongreß 146

N

Naturrecht 165
Naturwissenschaft und Erkenntnis 181

O

Ökumenizität 430
Oper 43
Oratorium 45
Organisation 443
Orphismus 412
Orthodoxie, russische (B) 397

P

Philippinen, Priesterberufe 62
Polen, Kommunismus 222
Prager Fenstersturz (B) 479

Q

Quadragesimo Anno 440
Qumrân (B) 320

R

Rahmenplan 277, 370
Recht in der Kirche 121
Reduktionen in Paraguay 467
Reich, Deutsches und Vertretung beim Hl. Stuhl 203, 256
Römische Frage 81

S

Sahara, Wasservorkommen 461
Sakralkunst, alte 224
Schule, Brasiliens 140
und Staat 289
Seelsorge, moderne Formen 113
Sibirien, Erschließung 137
Sizilien (B) 159
Skandinavien, Sommeruniversität 309
Solidarismus 440
Sowjetunion, Grundlagenforschung 223
Industrie 64, 465
Staat und Erziehung 456
und Gesellschaft 450
und Schule 289
Statiofeier 407
Studenten, afro-asiatische 383
Subsidiaritätsprinzip 440
Südtirol (B) 238

T

Tibet 136
Touristen, französische 385

U

Überlieferung (B) 393
Übervölkerung der Erde 306
Urgemeinde 27
USA (B) 239
Geschichte (B) 479
katholisches Buch 60
Industrie 465
Mönchtum 384
Präsidentenwahl 63
Regierung (B) 154

V

Vater, Autorität 453
Vereinigte Staaten, Integrationskräfte 219
Versailles, Reichsgründung (B) 153
Verteidigung, gerechte 1

Z

Zentralismus 22

Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg

GUSTAV GUNDLACH SJ

Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?[1] Dieses Thema hat sich auch auf der Würzburger Tagung der „Katholischen Akademie in Bayern" als überaus vielschichtig erwiesen. Darum war es ein schwieriges Unterfangen, am Schluß der Tagung das Thema der Beleuchtung durch die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg zu unterziehen. Um dies tun zu können, zumal unter Berücksichtigung der in den vorausgegangenen Referaten und Diskussionen herausgestellten Gesichtspunkte, müßte man eigentlich in einer Person möglichst vollkommen sein: Dogmatiker und Militärwissenschaftler, Moraltheologe und Naturwissenschaftler, Sozialphilosoph, Ethiker und Historiker, schließlich auch noch Psychologe, Biologe und Soziologe. Dies ist natürlich ein unmöglicher Perfektionismus, den die Leitung der Tagung daher durch eine arbeitsteilige Behandlung des Themas abgewehrt hat. Mit Recht mag also der Beitrag über die Lehre Pius' XII. zum Thema die besondere Aufgabe des Moraltheologen und Sozialphilosophen sein.

Die Ansicht Pius' XII. vom modernen Krieg

Wie sehr sich Pius XII. für den Frieden eingesetzt hat und mit Recht als einer der großen Friedenspäpste gilt, davon wird im weiteren Verlauf unserer Darstellung noch die Rede sein. Wenn der Papst ganz allgemein den Krieg des öfteren als letztes Mittel charakterisiert, Streitigkeiten zwischen Staaten zu regeln, so ist in dieser Ausdrucksweise die Erkenntnis enthalten, daß die Friedensordnung unter den Völkern das Geschuldete und Normale darstellt. Der Krieg ist nur das allerletzte Mittel, etwas unter Staaten zu regeln. Nur so kann er ein zwar gewaltsamer, aber doch wirksamer Weg zu neuem Friedenszustand sein. In dieser Auffassung des Heiligen Vaters ist noch etwas Wesentliches von der frühesten Lehre der Theologen vom Krieg enthalten: er sei eine Strafaktion, eine Aktion der justitia vindicativa gegen eine sichere und schwere moralische Schuld eines Volkes oder seiner Führung, durch die das Recht, ein wesentlicher Bestandteil jeglicher Friedensordnung, verletzt ist. Noch mehr ordnet sich die päpstliche Auffassung vom Krieg im allge-

[1] Dieser Beitrag ist eine erweiterte Fassung des Referats, das P. Gundlach auf der Tagung der katholischen Akademie in Bayern am 22. Februar in Würzburg hielt. Vgl. auch *Johannes Hirschmann,* Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt werden? in dieser Zschr. 162 (1958) 284.

meinen eher in den späteren, den westlichen Zeitverhältnissen sich anpassenden Auffassungen der Theologen ein, die den Krieg als letztes Mittel betrachten, die gestörte justitia distributiva, die verteilende Gerechtigkeit unter den Völkern wieder herzustellen, Streitigkeiten um Gebiete, um Anrechte oder ähnliches. Denn einmal ist die objektiv zu wahrende justitia distributiva wesentlicher Bestandteil auch einer internationalen Friedensordnung und zweitens stellt die Weigerung irgendeines der streitenden Völker, bei zweifelhafter Rechtslage zu einem Ausgleich beizutragen, wiederum die schwere moralische Schuld dar, die unter Umständen das andere Volk berechtigt, gewaltsam vorzugehen und dem Recht in der internationalen Ordnung Achtung zu schaffen. Immer ist also der Krieg als Weg zu neuer Friedensordnung gemeint, als eine sicherlich ultima ratio zu ihr, als ein allerletztes Mittel. Die etwas formalistische Auffassung von der Politik als Machtgeschehen, die bei Clausewitz anklingt, wo er formuliert: „Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“[2] erscheint in der dauernden Lehre der Kirche vom Krieg bestätigt, aber mehr inhaltlich gefüllt. Der Staat ist eine eigengeartete Ordnungsmacht für das Recht im Zusammenleben der Menschen, um die Menschentumswerte und ihre Entwicklung zu schützen, ist also Friedensordnung unter den Menschen und auch unter den Völkern. Politisches Handeln wird als Machthandeln anerkannt, aber an jenen objektiven Sinn gebunden und des leider auch heute weit verbreiteten Formalismus entkleidet. Und Kriegführen als politisches Handeln ist, wenn überhaupt sinnvoll, Weg von dem durch Rechtsbruch oder auch nur Rechtsstörung behinderten Frieden zu dem wieder herzustellenden Frieden.

So zieht sich von früh an bis zu Pius XII. in der Lehre der Kirche der eine leitende Gedanke: Krieg ist Gewaltanwendung im Dienst des Rechts, das wesentlich zur Friedensordnung gehört. Der Krieg ist also an sich nicht unsittlich, wenn man nicht überhaupt den unbezweifelbaren Grundsatz von der physischen Erzwingbarkeit des Rechts leugnen und aufgeben will. Und es ist auch klar, daß hier, wo es sich um gestörte Rechtsordnung handelt, Verteidigungs- oder Angriffskrieg zuletzt keinen Unterschied machen[3].

Der Papst steht so sehr — auch bei Erörterung der Frage der Atomwaffen und des Atomkrieges — unter diesem eben entwickelten Grundgedanken, daß, wenn wir seine Äußerungen zusammennehmen, doch letzten Endes immer entscheidend ist: es muß ein Mittel geben und bleiben, damit nicht dem brutalen Rechtsbrecher Tür und Tor geöffnet ist[4]. Würde die Weltord-

---

[2] *Clausewitz*, Vom Kriege, Bonn [16]1952, 108.

[3] Vgl. *J. B. Schuster*, Bemerkungen zur Kriegslehre von Fr. Suarez, in: Scholastik V (1930) 387—393; ferner Robert Regout, La doctrine de la guerre juste de St. Augustin à nos jours. Paris 1935.

[4] Ansprache an den 6. Internat. Kongreß für Strafrecht: „Die Völkergemeinschaft muß mit gewissenlosen Verbrechern rechnen, die zur Verwirklichung ihrer ehrgeizigen Pläne nicht davor zurückscheuen, einen totalen Krieg zu entfesseln. Darum müssen die anderen Völker, wenn sie ihre Existenz und ihre kostbarsten Güter beschützen oder nicht zulassen wollen, daß der internationale Übeltäter tut, was er will, sich wohl oder übel auf den Tag vorbereiten, wo sie sich verteidigen müssen.“ (AAS 45 [1953] 733 Utz-Groner Nr. 444.)

nung Gottes dies grundsätzlich in irgendeinem Fall nicht zulassen, wäre sie als Ordnung in der Welt von sich aus unzureichend, was nicht denkbar ist. Dies gilt vor allem von der göttlichen Weltordnung als Rechtsordnung, und ihre Wahrung ist dann auch allererstes Anliegen des Christenmenschen, das er von dem Anliegen des Ringens der Seele um einen gnädigen Gott gar nicht trennen kann. Noch in seiner letzten Weihnachtsansprache 1957 hat Pius XII. vor solchem Irrweg eines verhängnisvollen christlichen Interiorismus gewarnt. Wahrung der Rechtsordnung in der Welt ist für den Christen geradezu Manifestation der Liebe zu Gott und um seinetwillen zum Nächsten. Die Lehre vom Krieg ist bei den großen Scholastikern unter der Lehre über die Caritas untergebracht. Das ist christliches Denken über den Krieg, wenn wir es von unkatholischem Interiorismus fernhalten und wenn wir die Dinge zunächst einmal grundsätzlich sehen.

Papst Pius XII. mißtraut dem modernen Krieg nicht, weil und insofern er im Dienst des Rechts und der Friedensordnung steht oder stehen kann, sondern weil und insofern er Eigenschaften entwickelt, die diesen Dienst in Frage stellen. Er spricht in einer, allerdings nur in der *Herderkorrespondenz* (HK) gefundenen, „Note an den Sonderbeauftragten des japanischen Ministerpräsidenten vom 14. April 1957" vom modernen Krieg als „Lauf zum Tode". Er malt die mögliche Katastrophe eines modernen Krieges mit seinen ungeheuren Schäden aus. In der Weihnachtsansprache von 1955 (AAS 48 [1956] 26—41) übt er fast die Rolle eines Lehrers der Physik aus, um die Wirkweise, die schrecklichen Ergebnisse des Atomkrieges bis in die Einzelheiten zu schildern: „Das ist also das Schauspiel, das sich dem entsetzten Blick als Folge dieser Anwendung bieten würde: ganze Städte, auch die an Geschichte und Kunst reichsten und größten, vernichtet; eine schwarze Todeswolke über der pulverisierten Materie, die unzähligen Opfer mit verbrannten, verrenkten, zerstreuten Gliedern bedeckt, während andere im Todeskampf stöhnen. Inzwischen hindert das Gespenst der radioaktiven Wolke jede barmherzige Hilfe der Überlebenden und rückt unerbittlich vorwärts, um das übriggebliebene Leben zu vernichten. Es wird kein Siegesgeschrei geben, sondern nur die untröstliche Klage der Menschheit, die trostlos die durch den eigenen Wahnsinn erzeugte Katastrophe betrachtet." (AAS 48 [1956] 38; Übersetzung nach Herderkorrespondenz, Januar 1956, 180.)[5]

Er setzt sogar den Fall, daß der moderne Krieg in seiner Führung mit nuklearen Waffen den in erster Linie verantwortlichen Menschen wie die bloße Auslösung einer Maschinerie vorkommen mag. Gewissermaßen ist dann der Gedanke, daß man noch verantwortlich abwägen muß, in den Automatismus des technischen Vorgangs selbst gelegt, und bei Menschen,

[5] Vgl. *H. A. Kissinger*, Kernwaffen und auswärtige Politik, München 1959, Oldenbourg. DM 26,—, S. 13: „Eine 20-Megatonnen-Bombe [= 20 Millionen t. der Verf.], deren Herstellung innerhalb unserer Möglichkeiten liegt und bald auch innerhalb der sowjetischen liegen wird, hat einen Todesradius von 8 Meilen (12,9 km); sie zerstört alles in einem Umkreis von 48 Quadratmeilen (77,2 qkm). Innerhalb dieses Bezirks würden wenigstens 75% der Bevölkerung getötet und der Rest schwer verletzt werden. Und hiermit sind die

die kein Gewissen haben, ist dies auch tatsächlich der Fall, so daß sie einen Krieg auslösen, wo nach den Worten des Papstes „die Invollzugsetzung dieses Mittels eine solche Ausweitung des Schlimmen nach sich zieht, daß der Vollzug der menschlichen Kontrolle völlig entzogen ist" (Ansprache an den Weltkongreß der Ärzte v. 30. Sept. 1954; AAS 46 [1954] 589).

Der Gedanke von der entglittenen Kontrolle und die sittliche Folgerung daraus ist natürlich ganz im Einklang mit der übrigen Lehre des Papstes zu erklären. In der Rede an den 8. Weltkongreß der Ärzte (AAS 46 [1954] 590; HK Nov. 1954) bezieht er sich ausdrücklich zur Ergänzung auf die vorausliegenden Reden an den Kongreß der Militärärzte (AAS 45 [1953] 744; HK Dez. 1953) und an den Kongreß für internationales Strafrecht (AAS 45 [1953] 730; HK Nov. 1953). Dort ist ausgesprochen, daß die Anwendung der Atomwaffe nicht absolut unsittlich ist. So ist es auch hier bei der Erörterung der Kontrollierbarkeit. Sie bezieht sich auf den menschlichen Akt der Anwendung der Waffe: Daß gerade das Technische, das in ihr liegt, das Mechanische des Krieges, seine Mechanisierung, die, einmal ausgelöst, nun statthat, auch ins Bewußtsein der Machthaber übergeht, die dann ohne verantwortliches Abwägen diesen Atomkrieg auslösen, nicht anders als man eine Maschine in Bewegung setzt; und es ist dann eben geschehen. Der Krieg ist der sittlichen Verantwortung des Abwägens der Menschen entgangen, aber von seiten eines, der nicht — und das ist der Zusammenhang — im Auge hat, eine Schutzwehr für bestehendes Recht im äußersten Notfall durch den Atomkrieg aufzustellen, der auch nicht im Auge hat, angegriffenes Recht zu verteidigen, sondern der einfach nur die Vernichtung will. Der Papst macht selber in der angezogenen Stelle der Rede an den Weltkongreß der Ärzte diese dreifache Unterscheidung. Sie liegt nicht unmittelbar in der Waffe, sondern in dem menschlichen Akt der Anwendung begründet.

Die Eigenart der modernen Technik läßt dem Spielraum menschlicher Freiheit und menschlichen Abwägens ganz allgemein weniger Raum. Und die menschlichen Tugenden des Krieges, wir können ja auch von solchen sprechen, können sich nur schwer auswirken; denn ist die Maschine einmal ausgelöst, so bleibt für das, worin sich der Mensch in der Abwägung von „gut" und „schlecht" bewähren kann, kein Raum mehr in der Anwendung der einzelnen Mittel.

Jedenfalls aber kann keine Rede davon sein, daß Pius XII. die Zulässigkeit der Kernwaffen davon abhängig macht, ob ihre Wirkung „kontrollierbar"

Schäden und Todesfälle durch direkte Einwirkungen noch keineswegs erschöpft. Wenn der Feuerball einer Megatonnenwaffe den Erdboden berührt, saugt er Erd- und Gebäudeteilchen auf und setzt sie als radioaktiven Staub mit dem Winde ab. Je nach den gerade herrschenden meteorologischen Verhältnissen kann der radioaktive Niederschlag eine Fläche von 10000 Quadratmeilen oder ein Gebiet bedecken, das größer ist als der Staat New Jersey [19481 km; Rheinland-Pfalz 19828 km. der Verf.]. Ein erfolgreicher Angriff auf die fünfzig bedeutendsten Stadtbezirke der Vereinigten Staaten würde 40% unserer Bevölkerung, 50% unserer Schlüsselindustrie und 60% unserer Industrie überhaupt den Bomben aussetzen."

ist. Clemens Münster meint dies, sowohl in einem Aufsatz im *Hochland* (Dez. 1958) wie auch in einem Vortrag im Amerikahaus München am 7. November 1958. Die vom Papst gemeinte „Kontrollierbarkeit" bezieht sich nicht direkt auf die Wirkung der Waffe selbst, sondern auf den menschlichen Akt der Anwendung, wo allerdings die geschilderte technische, maschinelle Eigenart dieser Art von Kriegsführung dies von der Moral geforderte Abwägen im unglücklichen Fall des „perversen Herrscherwillens eines Menschen" völlig ausfallen lassen kann, wie der Papst sich in der schon erwähnten „Note" ausdrückt, wo also Hemmungslosigkeit des auslösenden Menschen und der Automatismus des ausgelösten Vollzugs sich zur völlig unabgewogenen „Ausweitung des Schlimmen" kombinieren, was allerdings dann in keinem Fall sittlich zulässig ist. Dies alles hält sich aber völlig im Rahmen der üblichen Lehre von den Bedingungen des „gerechten Krieges", und es ist nicht so, daß Pius XII. hier eine neue Bedingung aufgestellt habe. Gerade daß wir, wie die eindruckvollen Schilderungen der „Ausdehnung des Schlimmen" durch Physiker wie Rudolf Fleischmann bei Gelegenheit der Würzburger Tagung und Carl Friedrich von Weizsäcker in der Hamburger *Zeit* zeigten, wahrhaftig genug erschreckendes Material zum Abwägen vor Anwendung der atomaren Waffe haben, kann zwar grundsätzlich die absolute sittliche Unzulässigkeit der Anwendung niemals erweisen, erhöht aber gewaltig die Bedeutung des Elements des Abwägens in der moraltheologischen Lehre vom Krieg und steigert überdies die Dringlichkeit der vom Papst geforderten internationalen Friedensordnung einschließlich des allgemeinen und wirksam kontrollierten Verzichts auf die atomare Rüstung.

Immerhin bleibt genug, was den Papst mißtrauisch macht gegenüber dem modernen Krieg. Er hat da zwei Ausdrücke dafür, die er besonders bevorzugt: der Krieg ist modern im technischen Sinn und total in seiner extensiven und intensiven Ausweitung, was die beteiligten Personen und Mittel angeht. Ja, die Kriegsführung der Nation selbst wird überhaupt nur dadurch hochgradig wirkungsvoll, daß sie eine bis ins letzte organisierte wirkungsvolle Ausbeutung aller jener Elemente der Personen und der Mittel zum Zweck des Krieges ist. Das alles sieht der Papst am heutigen Krieg. Trotzdem kommt er zu dem Ergebnis: die Anwendung des atomaren Krieges ist nicht absolut unsittlich. Der Papst war sich dabei über die Tragweite und die Tatsachen sehr wohl klar.

Der Papst als Lehrer der Kirche

Die Verlautbarungen des Papstes zum modernen Krieg sind eine Lehre des Papstes. Was ist damit gemeint? Wenn der Papst als Lehrer auftritt, dann beabsichtigt er keineswegs, uns irgendwie nur Anweisungen zu geben, wie wir uns seelsorglich zu verhalten haben. Er will eine Lehre über das geben, was sittlich erlaubt oder nicht erlaubt ist. Es handelt sich also nicht um etwas, was etwa Carl Schmitt ein konkretes Ordnungsdenken im Dienst der

Seelsorge nennen würde, sondern es handelt sich um eine echte Lehre, d. h. der Papst will Wahrheitsaussagen machen über Sittlichkeit bzw. Unsittlichkeit menschlichen Handelns. Und das tut er als oberster Hirte der Kirche, als Inhaber des höchsten Lehramtes der Kirche, das uns ja nicht nur verpflichtet, wenn er endgültige dogmatische Entscheidungen gibt, wenn er „ex cathedra" spricht, wie die Theologen sagen, sondern auch wenn er das sogenannte ordentliche Lehramt ausübt. Sein Wort ist ein Wort der Autorität. Es geht nicht an, daß wir uns in christlicher Verantwortung als Richter über den Papst als Lehrer stellen. Es geht nicht an, daß wir in aller Öffentlichkeit sagen, er habe versagt, er habe in den Fragen der Koexistenz, in der Frage der Friedenssicherung seine Grenze erreicht, d. h. seine Grenze als Person. Christen aber „in christlicher Verantwortung" wüßten weiter zu gehen, wüßten, wohin der Christ eigentlich in diesen Fragen der Koexistenz und Friedenssicherung zu gehen habe. Das ist falsch. Der Papst hat als oberster Lehrer der Kirche gesprochen, als Inhaber des ordentlichen Lehramtes. Es handelt sich da nicht um persönliche Grenzen, die er als Privatmann hat; das kann man hier nicht in die Diskussion einführen. Wenn wir entscheidende Gründe gegen seine Auffassung haben und glauben, sie in die Öffentlichkeit tragen zu müssen, dann müssen wir das tun, ohne das Gemeinwohl der Kirche zu gefährden, d. h. die Verwirrung unter den katholischen Christen, die so wie so schon da ist, noch zu steigern. Wenn der Heilige Vater diese Aussagen gemacht hat, geschah es nicht aus Überheblichkeit der Machtfülle, sondern weil da und dort, sei es über den Krieg, sei es über den Frieden, sei es über die Rüstung, Auffassungen ins Volk getragen werden, und zwar als christliche Auffassungen, die die Reaktion des kirchlichen Lehramtes hervorrufen mußten.

Dies muß einmal ganz klar gesagt werden. Denn leider allzu oft wird dem Papst oder den Bischöfen bei Ausübung ihres ordentlichen Lehramtes unterstellt, sie folgten irgendwelchen kirchenpolitischen Nebenzielen. Das darf man nicht ins Volk tragen, und zwar aus christlicher Verantwortung. Das geht nicht. Wir haben heute aus christlicher Verantwortung die hohe Verpflichtung, die Autorität des ordentlichen Lehramtes der Kirche, der Hierarchie mit allen Mitteln zu fördern; denn sonst tragen wir nichts bei, um diese verwirrende Zeit einigermaßen zu orientieren.

Der Papst hat auch durchaus nicht irgendwie die Befürchtung, daß seine Lehre vom atomaren Krieg seelsorglich ungünstig wirkt. Man muß nur das Volk über seine gesamte Lehre von Krieg und Frieden ordentlich belehren. Dann wird es auch diese Lehre der Kirche verstehen und gegen jene gefeit sein, die aus Hetze gegen die Kirche diese oder jene Auffassung der Kirche — gerade im Fall des atomaren Kriegs — mißbrauchen. Aber es ist wahrhaftig unsere christliche Verantwortung in dieser Stunde, daß wir uns selbst und das katholische Volk über den Inhalt der Lehre der Kirche und des Papstes informieren, und zwar richtig.

Die entscheidenden Punkte in der Lehre Papst Pius XII.

Es ist mit der Weihnachtsbotschaft vom 24. 12. 1944 zu beginnen, worin über die Demokratie gehandelt wird (AAS 37 [1945] 10, Utz-Groner, Soziale Summe Pius XII., Freiburg/Schweiz 1954, Nr. 3467 ff.). Im dritten Teil werden Natur und Bedingungen einer wirksamen Organisation des Friedens behandelt. Darin wird eine wahre und wirksame Autorität des Völkerbundes über die Staaten gefordert, aber doch so, daß jedes Mitglied das gleiche Recht auf relative Souveränität bewahrt. Nur so kann der Geist einer gesunden Demokratie auch das weite und schwierige Feld der Außenpolitik durchdringen. Und dann heißt es: „Eine Pflicht obliegt allen, eine Pflicht, die keine Verzögerung, keinen Aufschub, kein Wanken und kein Ausweichen duldet: nämlich alles zu tun, was möglich ist, um ein für allemal den Angriffskrieg als erlaubte Lösung internationaler Spannungen und als Werkzeug nationaler Bestrebungen in Acht und Bann zu erklären. Man hat in der Vergangenheit viele zu solchen Zwecken unternommene Versuche erlebt. Alle sind mißlungen. Und es werden immer alle mißlingen, bis der vernünftigere Teil der Menschheit in festem, heilig hartnäckigem Willen es sich zur Gewissenspflicht macht, die Sendung zu erfüllen, die vergangene Zeiten mit ungenügendem Ernst und nicht ausreichender Entschlossenheit begonnen haben.

Wenn je eine Generation in der Tiefe ihres Bewußtseins den Ruf: Krieg dem Kriege! vernehmen mußte, dann ist es sicher die heutige. Hindurchgegangen durch einen Ozean von Blut und Tränen, wie ihn frühere wohl nie gesehen haben, hat sie eine unsagbare Grausamkeit so eindringlich erlebt, daß die Erinnerung an solches Grauen ihr im Gedächtnis und in der Tiefe der Seele eingeprägt bleiben muß wie das Bild einer Hölle, deren Pforten jeder, der im Herzen Gefühl der Menschlichkeit hegt, für immer zuzuschlagen das brennende Verlangen hegt."

Der Papst fordert dann ein internationales Organ, das die Aufgabe hätte, jede isolierte oder kollektive Drohung mit Angriff im Keim zu ersticken. Er ganz besonders würde dies begrüßen, da er schon längst den Grundsatz vertreten habe, daß die Theorie vom Krieg als eines geeigneten Mittels, internationale Konflikte zu lösen, überholt sei. Wenn die internationale Gesellschaft so organisiert sei, daß Streitigkeiten durch ein Schiedsgericht verbindlich gelöst werden könnten und wenn die internationale Organisation der Staaten sich hinter ein solches Urteil stelle, dann sei auch der sittliche Grund eines Staates, ein ihm vorenthaltenes Recht im Angriff sich zu nehmen, hinfällig geworden. Das ist die Meinung des Papstes.

In dieser ganzen Frage der Organisation des Friedens kehrt im Grund genommen immer wieder der Urgedanke zurück: Der Krieg ist nur verständlich als Weg von einer gestörten Friedensordnung zu einer zu errichtenden Friedensordnung. Sonst ist er sinnlos. Das kommt hier klar zum Ausdruck. In seiner Ansprache an den 6. Internationalen Kongreß für Strafrecht heißt

es: „An erster Stelle steht das Verbrechen des modernen Krieges, der nicht durch die unbedingte Notwendigkeit der Verteidigung gefordert ist und der — Wir können es ohne Zögern aussprechen — unvorstellbare Zerstörungen, Leiden und Schrecken mit sich bringt. Die Völkergemeinschaft muß mit gewissenlosen Verbrechern rechnen, die zur Verwirklichung ihrer ehrgeizigen Pläne nicht davor zurückschrecken, einen totalen Krieg zu entfesseln. Darum bleibt den andern Völkern, wenn sie ihre Existenz und ihre kostbarsten Güter beschützen und den internationalen Unglücksstiftern nicht freies Spiel lassen wollen, nichts übrig, als sich wohl oder übel auf den Tag vorzubereiten, wo sie sich verteidigen müssen. Dieses Recht zur Verteidigung kann man selbst heute keinem Staat verweigern. Das ändert im übrigen absolut nichts an der Tatsache, daß der ungerechte Krieg an die erste Stelle der schwersten Verbrechen zu stellen ist, die das internationale Strafrecht auf die schwarze Liste setzt und mit den schwersten Strafen belegt, und deren Urheber auf jeden Fall schuldig und der vorgeschriebenen Strafe verfallen sind." (AAS 45 [1953] 730; Utz-Groner 444.)

Auch hier wieder: Der Krieg ist nur im Zusammenhang mit dem gestörten Recht zu verstehen. Diese gestörte Rechtsordnung der Welt kann — je nach dem Recht, um das es sich dreht — etwa um das Recht Gottes, das er auf uns hat, oder auch um das Recht, das wir selbst haben, um in den Himmel zu kommen und die Kinder dahin zu führen —, von einer so ungeheuren Bedeutung werden, daß sie auch einen außerordentlichen, ja einen ungeheuren Einsatz rechtfertigt. Ja, sogar der Untergang eines ganzen Volkes in der Manifestation der Treue zu Gott gegen einen ungerechten Angreifer kann einen solchen Wert darstellen, daß dies gerechtfertigt wäre.

Ist das noch sinnvoll? Nur dann, wenn die Ethik mehr ist als eine Sozialeudämonie. Wir können nicht einfachhin die materiellen Werte derartig voranstellen, daß wir für die immateriellen Werte keine rechte Wertschätzung mehr haben. Das wäre Sozialeudämonismus. Und der ist ethisch nicht zu rechtfertigen.

Gemeint ist hier der Sozialeudämonismus als Begründung und Kriterium der Sittlichkeit menschlichen Handelns, insofern er auf das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl ausgerichtet ist und schon wegen dieser notwendig inhaltleeren Zielsetzung zwangsläufig auf die materiellen Werte des Lebens als Hauptwerte absinkt. Pius XII. muß solchen Sozialeudämonismus verurteilen, weil er mit dem wahren Prinzip der Sittlichkeit des Menschen als gottgeschaffenen und von Gott erlösten Geistwesens unvereinbar ist. Denn gerade als dieses menschliche Geistwesen steht der Mensch zwar völlig in dieser seiner von Körperlichkeit und Raum-Zeitlichkeit bestimmten Welt, aber so, daß er zugleich auch über ihr steht und zur Gotteinung in der Ewigkeit bestimmt ist. Nur so haben die materiellen Dinge für den Menschen wahren Wert, eingeordnet in den Gesamtsinn unseres Lebens als Geistwesen. Es gilt mithin das Wort der Schrift, das die materiellen Werte zwar nicht von den immateriellen trennt, aber sie ihnen zu- und unterordnet: „Was

nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet" (Mt 16, 26).

Aber der Papst verurteilt den Sozialeudämonismus, was in unserem Zusammenhang wichtig ist, auch ganz besonders deswegen, weil er die menschliche Haltung zu Frieden und Krieg schwächend verfälscht und die Völkersolidarität gegen den Angreifer aushöhlt. In der Weihnachtsansprache von 1948 heißt es: „Auf Gott und die von ihm festgesetzte Ordnung sich stützend, ist der christliche Friedenswille deshalb hart wie Stahl. Er ist von einer ganz anderen Prägung als das gewöhnliche Gefühl für Menschlichkeit, das zu oft nur reine Sentimentalität ist und den Krieg lediglich verabscheut wegen seiner Schrecken und Grausamkeiten, seiner Zerstörungen und Folgen und nicht auch wegen seiner Ungerechtigkeit. Einem solchen Gefühl eudämonistischer und utilitaristischer Art und materialistischer Herkunft fehlt die feste Grundlage einer strengen und unbedingten Verpflichtung. Es schafft jenen Boden, auf dem der Betrug des unfruchtbaren Kompromisses, der Versuch, sich auf Kosten anderer zu retten, und auf alle Fälle das Glück des Angreifers gedeihen.

Dies ist so sehr wahr, daß weder die ausschließliche Erwägung der vom Krieg verursachten Leiden und Übel, noch die genaue Berechnung von Einsatz und Vorteil letztlich zu bestimmen vermögen, ob es sittlich erlaubt oder auch unter bestimmten konkreten Umständen verpflichtend sei (immer eine begründete Wahrscheinlichkeit des Erfolgs vorausgesetzt), den Angreifer mit Gewalt abzuwehren" (AAS 41 [1949] 13; Utz-Groner 4153).

Die andere wichtige Stelle der Papstäußerungen zum Krieg findet sich in der Ansprache an die Teilnehmer des 16. Internationalen Kongresses für Militärmedizin. Es handelt sich um folgendes: Gegenseitiger guter Wille läßt den Krieg als letztes Mittel, Gegensätze zwischen Staaten zu regeln, immer vermeiden. In verschiedenen seiner Ansprachen verweist der Papst darauf. Noch 1939 versuchte er alles, um Hitler am Verhandeln zu halten, daß er dabei bleibe und daß auch die andern dabei blieben.

„Gegenseitiger guter Wille läßt den Krieg als letztes Mittel, Gegensätze zwischen den Staaten zu regeln, immer vermeiden. Vor wenigen Tagen noch haben Wir den Wunsch geäußert, daß man auf internationaler Ebene jeden Krieg bestrafen soll, der nicht durch die absolute Notwendigkeit der Verteidigung gegen eine sehr schwere der Gemeinschaft zugefügte Ungerechtigkeit gefordert ist, falls man diese nicht durch andere Mittel verhindern kann und es einfach geschehen muß, will man in den internationalen Beziehungen nicht brutaler Gewalt und Gewissenlosigkeit freie Hand lassen. Es genügt also nicht, daß man sich gegen eine Ungerechtigkeit irgendwelcher Art zu verteidigen hat, um die Gewaltmethode des Krieges anzuwenden. Wenn die Schäden, die er nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der geduldeten Ungerechtigkeit, kann man verpflichtet sein, die Ungerechtigkeit auf sich zu nehmen" (AAS 45 [1953] 730; Utz-Groner 2366).

Es ist immer wieder derselbe Gedanke. Krieg ist im Zusammenhang mit

dem Durchsetzen des Rechts zu sehen, also mit einem Kernpunkt der von Gott gesetzten Weltordnung.

Es genügt aber nicht, daß man sich gegen irgendwelches Unrecht zu verteidigen hat, um von den gewaltsamen Mitteln des Krieges Gebrauch zu machen. Wenn die von ihm ausgelösten Schäden in keinem Vergleich stehen zu denen der hingenommenen Ungerechtigkeit, hat man die Verpflichtung, der Ungerechtigkeit sich zu unterziehen. Hier ist ein entscheidender Punkt. Was ist dazu zu sagen? Ist vielleicht der Papst, nach irgendeiner Auslegung der Bergpredigt der Ansicht, daß es christlicher sei, das Recht nicht zu vertreten, heute etwa das Ideal der Wehrlosigkeit zu vertreten? Das liegt ihm ganz fern. In der Weltordnung Gottes ist für den Christen die Behauptung des Rechts etwas Positives. Der Staat vor allem, dessen Aufgabe geradezu darin besteht, für das Recht zu sorgen, kann nicht die Bergpredigt üben.

Keine auch noch so vertiefte christozentrische Auffassung der Schöpfungsordnung, also der durch die Menschwerdung Gottes geschehenen Einung des Lebens Christi mit dem Menschen, der Gesellschaft und der Welt überhaupt, kann den Selbststand des Menschen aufheben und somit auch nicht die unabdingbaren Ordnungsinstitutionen geschöpflichen Eigenlebens, nämlich Ehe — Familie, Eigentum und Staat. Die Gebote der Bergpredigt[6] fließen aus jener Einung und appellieren deshalb an den Christen, insofern er, eins mit Christus, im Glauben das Diesseits schon jetzt gewissermaßen im Jenseits lebt. Aber dieses kann und will nicht den erwähnten Selbststand des Menschen aufheben und somit auch nicht die Rechtspflichten und Rechtsansprüche, die sich für den Christen aus der Mitgliedschaft zu den genannten Institutionen und aus seiner geschöpflichen Unterworfenheit unter sie ergeben. Nun ist aber der Staat verpflichtet, das zu sein, was er zu sein hat, nämlich Vertreter und Verteidiger des Rechtes. Wenn der Papst von ihm verlangt, daß er unter Umständen auf den Krieg verzichtet und sich einer Ungerechtigkeit unterzieht, dann kann nur der andere Grund maßgebend sein, daß nämlich die vom Krieg ausgelösten Schäden in keinem Vergleich stehen zu denen der hingenommenen Ungerechtigkeit, daß somit die Auslösung des Krieges neues und größeres Unrecht wäre.

„Was Wir hier gesagt haben", heißt es dann weiter, „gilt vor allen Dingen für den „ABC-Krieg": den atomischen, biologischen und chemischen. Die Frage, ob er schlechthin notwendig werden kann, um sich gegen einen ABC-Krieg zu verteidigen, sei hier nur gestellt. Die Antwort läßt sich aus denselben Prinzipien ableiten, die heute entscheiden, ob ein Krieg überhaupt zu rechtfertigen ist. Jedenfalls stellt sich zuvor noch eine andere Frage: ist

[6] Vgl. *Friedrich Wulf*, Ist die Bergpredigt für Christen in der Welt realisierbar?, in: Geist und Leben 31 (1958) 184: „Es wäre gewiß heroisch, um der Vermeidung eines Atomkrieges und seiner Schrecknisse willen sich dem Feinde auszuliefern, die kommunistische Diktatur, Hunger und Bedrückung und den Verlust der Freiheit auf sich zu nehmen, wenn es aus Liebe zu Gott und zum Mitmenschen geschieht. Aber dagegen steht die Verantwortung eines jeden für die Seinen, für die vielen Schwachen, für ein ganzes Volk, steht die Pflicht, offenes Unrecht abzuwehren, die unaufgebbaren Güter des Menschen zu schützen und das Heil der vielen nicht aufs Spiel zu setzen."

es nicht möglich, durch internationale Übereinkommen den ABC-Krieg zu ächten und wirksam unmöglich zu machen?" (Utz-Groner 2367).

Zur Frage, ob eine Sowjetbesetzung einem Atomkrieg vorzuziehen ist, wie es Clemens Münster im *Hochland*, Dez. 1958, behauptet, ist zu sagen: das ist eine Frage der Wertung, des Abwägens, nicht der Bergpredigt. Wenn der Staat diese Entscheidung trifft, das Staatsvolk der Sowjetbesetzung zu unterwerfen, dann muß er abwägen, was er unter Umständen für das Volk opfert und an Schlimmem erleidet.

Dieses Abwägen ist in unserem Fall schwer und belastet vor allem das Gewissen der Staatsmänner. Wenn man auf das erfreuliche Überleben des Christentums in Sowjetrußland und auf sein Bestehen im heutigen Polen hinweist, wenn man auf den heroischen Kampf der Christenmenschen in der Sowjetzone sich bezieht, so ist immer Gefahr, daß man übersieht, was bereits an Verlusten religiösen Lebens eingetreten ist und noch eintreten wird. Vor allem aber: es ist etwas anderes, einen ohne eigene Zulassung eingetretenen Zustand zu erleiden, und etwas anderes, den Zustand gezwungen, aber doch willentlich herbeizuführen. Der Zustand aber, um den es geht, bedeutet in jedem Fall Bedrohung des Glaubens und der elementarsten Forderungen menschlicher Freiheit. Wir müssen auch damit rechnen, daß der Kommunismus, wenn er Deutschland besetzt hat und dann doch schließlich auch leichteren Zugang zum Rest der freien Welt hat, nicht geneigt sein wird, seinen weltanschaulichen Kampf zu mäßigen, daß er ihn vielmehr offen und mit härtester Konsequenz fortsetzen wird. Papst Pius XII. jedenfalls, der es immer abgelehnt hat, einen Kreuzzug zu betreiben oder zu ermutigen, sah dennoch die tödliche Gefahr für die echten Menschtumswerte, also auch für die Religion, und bemühte sich der etwas verschwommenen westlichen Freiheitsparole den wahren Inhalt zu geben.

Im Hinblick auf den Schutz oder die Preisgabe dieser echten Menschtumswerte hat aber das Abwägen des Staatsmanns und aller Beteiligten zu geschehen. Wer dies übersieht, nimmt dem leider zu oft berufenen Wort von der Gewissensentscheidung Inhalt und auch Gewicht. Eine bloß subjektiv begründete Gewissensentscheidung — sie kommt im Streit der Meinungen in unserer Frage leider zu häufig vor — wäre am wenigsten der Führungsrolle des Staatsmanns angemessen, auch wenn sie zufällig das objektiv Richtige träfe. Sich um die Erkenntnis des objektiv Richtigen bemühen und den Willensentschluß aller darauf konzentrieren, heißt staatsmännisch führen und sollte das Gerede vom Gewissen, das sich oft wie eine Art seelischer Prostitution ausnimmt und abstoßend wirkt, in eine echte Gewissensentscheidung des Volkes wandeln.

Vielleicht allerdings ist der seelische Zustand des Volkes durch das „Wirtschaftswunder" in einer solchen Verfassung, daß es dem Staat nicht schwer fällt, sich zu entscheiden und den Schutz des christlichen Glaubens, der christlichen Familie, der wesentlichen Elemente der Personenrechte dranzugeben und dafür dem Volk die materiellen Schäden eines schweren und schwer-

sten Krieges zu ersparen. Es mag aber auch sein, daß in dem Volk noch so viel moralische Kraft ist, daß es den Einsatz für diese an sich objektiv höchsten Güter wagt.

Der Papst hielte einen solchen Entschluß zweifellos nicht für unsittlich, wenn nur irgendwie eine Aussicht besteht, dem Gegner wirksam zu begegnen. Das sind Fragen, die im gegebenen Augenblick an die Regierung herantreten und wo tatsächlich die schwere Gewissensverpflichtung ungeheuerlich ist.

Wie kann man der Regierung, der Volksvertretung, die Schwere dieser Verpflichtung und Entscheidung erleichtern? Man hat gesagt, die Lehre vom gerechten Krieg sei zwar schon etwas, aber sie könne der Kompliziertheit der Situation nicht gerecht werden. Es wird heute zu oft und zu viel von der Situation geredet. Nur Gott, der mit seinem Geist das, was ist, ganz durchdringt, kann der Situation gerecht werden. Der Mensch ist darauf angewiesen, die Situation so geistig zu meistern, daß er sie unter allgemeine Gesichtspunkte und Zusammenhänge stellt. Das tut die Lehre vom gerechten Krieg. Mehr können auch die Moraltheologen nicht geben.

Es sei noch eine Frage erörtert: Worauf beruht eigentlich die Vorstellung, daß der atomare Krieg nicht absolut unsittlich sei. Die Waffe ist nicht in sich unsittlich. Das kann man von keiner sagen. Aber es fragt sich, ob das menschliche Tun, nämlich die Anwendung der Waffe, unsittlich ist. Hier ist wenigstens in der Moraltheologie auf sehr allgemeine Grundsätze zurückzugehen, nämlich auf jene über das sittliche Handeln. Wann ist eine Handlung nach der Lehre der Moraltheologen innerlich unsittlich? Die Handlung ist innerlich unsittlich, wenn sie Elemente enthält, die in sich schon der sittlichen Ordnung widersprechen. Das kann man von der Anwendung einer Waffe — auch der Atomwaffe — nicht behaupten. Ihre Elemente, die uns die Physik und die Chemie entwickeln, sind auch in ihrer Zusammensetzung an sich indifferent. Es ist nichts an dieser Handlung, was an sich schon aus den Elementen des Geschehens heraus die Handlung in Widerspruch zur Sittenordnung stellte. Wenn das der Fall wäre, dann könnte selbst Gott der Herr nicht von der Atombombe, auch seinem Geschöpf, Gebrauch machen. Das wird wohl keiner behaupten. Also bleibt nur ein anderes übrig, was eine sittliche Handlung innerlich unsittlich macht, nämlich wenn das Recht zum Handeln im Handelnden fehlt. Und jeder Handlung und Auswirkung der Person stellt sich die Frage, ob die Person die rechtliche Befugnis zu diesem Handeln hat. Das gehört zum inneren Umstand jeglichen Handelns. Die Befugnis kann nach der Lehre des Heiligen Vaters da sein; es ist absolut nicht ausgeschlossen, daß irgendein Fall eintritt, wo die atomare Waffe einzusetzen ist, um das Recht zu verteidigen.

Es bleibt noch ein drittes Moment, weshalb eine Handlung innerlich unsittlich sein kann. Wenn sie nämlich eine ungerechtfertigte Gefährdung von lebenswichtigen, materiellen oder immateriellen Gütern besagt, deren ungerechtfertigte Gefährdung der rechten Ordnung widerspricht, z. B. Gefähr-

dung des Glaubens, der sittlichen Integrität, Gefährdung des Lebens. Sowie mit der Handlung eine ungerechtfertigte Gefährdung von lebenswichtigen Gütern verbunden ist, ist die Handlung innerlich unsittlich. Das ist auf den Fall der Atomwaffe anzuwenden. Darum ist hier so sehr das Abwägen gefordert, um überhaupt herauszubekommen, ob hier ein Gut zu verteidigen ist, das die Gefährdung anderer Güter rechtfertigt. Wir können überhaupt nicht handeln, ohne andere Güter zu gefährden, seien es unsere eigenen, seien es die anderer. Das braucht man nicht einmal auf die Folgen der Erbsünde zurückzuführen, das hängt mit der Endlichkeit des Menschen zusammen.

Es ist dann nur die Frage: Ist die Gefährdung anderer Güter durch mein Handeln gerechtfertigt oder nicht. Und dann kommen wir auf dieses Abwägen. Und von diesem Abwägen sagt der Papst: „Eines aber ist sicher: das Friedensgebot ist göttlichen Rechtes. Sein Zweck ist der Schutz der Menschheitsgüter, insofern sie Güter des Schöpfers sind. Nun aber sind unter diesen Gütern manche von solcher Wichtigkeit für das menschliche Zusammenleben, daß ihre Verteidigung gegen den ungerechten Angriff zweifellos vollkommen gerechtfertigt ist. Zu dieser Verteidigung ist auch die Solidarität der Völker gehalten: sie hat die Pflicht, den Angegriffenen nicht im Stich zu lassen. Die Gewißheit, daß diese Pflicht nicht unerfüllt bleiben wird, wird dazu dienen, den Angreifer zu entmutigen und so den Krieg zu vermeiden, oder wenigstens, im schlimmsten Fall, seine Leiden zu verkürzen.

So wird das Wort: ‚Si vis pacem, para bellum', und auch die Losung ‚Frieden um jeden Preis' verbessert. Worauf es ankommt, ist der ehrliche, christliche Friedenswille. Ihn zu haben, dazu bewegen uns zweifelsohne der Blick auf die Zerstörungen des letzten Krieges, die stumme Anklage, die sich von den weiten Totenfeldern erhebt, wo in endlosen Zügen die Gräber seiner Toten sich aneinanderreihen, das noch nicht gestillte Heimweh der Gefangenen und Flüchtlinge, die Not und Verlassenheit nicht weniger politischer Häftlinge, die es müde sind, ungerecht verfolgt zu werden. Aber noch mehr muß uns anspornen die machtvolle Stimme des göttlichen Friedensgebots und der liebevoll durchdringende Blick des göttlichen Kindes in der Krippe" (AAS 41 [1949] 5; Utz-Groner 4154).

Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation. Denn wir haben erstens sichere Gewißheit, daß die Welt nicht ewig dauert, und zweitens haben wir nicht die Verantwortung für das Ende der Welt. Wir können dann sagen, daß Gott der Herr, der uns durch seine Vorsehung in eine solche Situation hineingeführt hat oder hineinkommen ließ, wo wir dieses Treuebekenntnis zu seiner Ordnung ablegen müssen, dann auch die Verantwortung übernimmt.

Die Lehre von Pius XII. darf um Gottes willen nicht als eine Ermunterung zum Atomkrieg aufgefaßt werden. Im Gegenteil: Weil diese Kata-

strophen drohen und weil die Menschen um des gefährdeten Rechtes willen in Situationen hineinkommen, wo sie äußerste Schäden auf sich zu nehmen haben, deshalb abrüsten, deshalb verhandeln, deshalb kontrollierte Abrüstung! Einmal hat er sich die Mühe gemacht — und es war schon der alte Mann von achtzig Jahren — in einer seiner Reden wie ein guter Physikprofessor den Leuten auseinanderzusetzen, was denn heute alles die moderne Naturwissenschaft und Technik hat, um wirksam die Fertigung und Ausrüstung mit Atomwaffen zu kontrollieren. Das sind ganz lange Sätze, die er sich da zusammengelegt hat, nur um zu zeigen: ich sehe in dem Ganzen eine ungeheure Gefahr, die Bedrohung mit einer Katastrophe, aber ich sehe nicht, daß man dieser Katastrophe damit begegnet, daß man einem Hauptanliegen von Gottes Ordnung in der Welt, nämlich der Wahrung des Rechts, nicht die letzte Möglichkeit zur Verteidigung läßt und im Grunde nur ein schwächliches Argument vorschiebt für den fehlenden Willen, ein Risiko einzugehen. Das alles will der Papst nicht.

Der Papst will, daß der Welt dieses Äußerste erspart bleibt. Deshalb Abrüstung, deshalb internationaler Vergleich, deshalb unter allen Umständen verhandeln! Das ist sein Anliegen. Wenn einer so wie er sich ausdrücklich dagegen gewehrt hat, er wolle eine Apologie des Krieges treiben, wenn er sich gewehrt hat, einen Angriff gegen Osten als Kreuzzug aufzuziehen — er hat dies ausdrücklich abgelehnt, und zwar auch im Hinblick auf die geistige Mangelhaftigkeit der Einheit im Westen — wenn er das alles getan hat, so kann man beruhigt sein: der oberste Lehrer der Kirche war sich der Verantwortung seiner Lehre auch in der Frage der Atomrüstung wohl bewußt. Das schließt nicht aus, daß Menschenkinder, die sich mit diesen Dingen sachlich beschäftigen, auch dann noch innere Fragen haben. Aber das eine darf man doch erwarten, daß der Papst als Lehrer der Kirche wirklich die geschuldete Beachtung findet.

Tocquevilles Vermächtnis an unsere Zeit

PAUL JOSTOCK

„Alles, was die Revolution [von 1789] getan hat, wäre meiner Überzeugung nach auch ohne sie geschehen; sie war nur ein gewaltsamer und schneller Prozeß, durch den die politischen Verhältnisse den sozialen Zuständen, die Tatsachen den Ideen und die Gesetze den Sitten angepaßt wurden.“ So schrieb bereits der dreißigjährige Alexis de Tocqueville[1]. Zwei Jahrzehnte

[1] „Frankreichs politische und soziale Zustände vor und nach 1789.“ Veröffentlicht zunächst in der Übersetzung von J. St. Mill von der „London and Westminster Review“,

später, in seinem Buch „L'Ancien Régime et la Révolution", bekräftigte er die These in einer ausführlichen Untersuchung, die auf eine lange soziale Entwicklung abhob, um darzulegen, daß es im Grund das Werk von zehn Generationen war, das mit dem Umsturz von 1789 seinen plötzlichen und gewalttätigen Abschluß fand.

Aus diesem Kernpunkt seiner historischen Erkenntnis entwickelte er die soziologischen Ideen, die ihn nach dem Urteil Wilhelm *Diltheys* als den größten Analytiker der politischen Welt seit Aristoteles und Macchiavelli erweisen.

Man mag sich fragen, was hier mehr in Erstaunen setzt: die durchdringende Klarheit des Denkens oder die Kühnheit der Aussage, mit der dieser Sproß eines der ältesten Adelsgeschlechter Frankreichs vor sein Jahrhundert trat. In seiner Deutung der sozialen Entwicklung vergangener Jahrhunderte und ihrer Zukunftstendenzen offenbarte sich eine Überlegenheit, die seine Gedanken der Zeit weit vorauseilen ließ. So blieb er trotz der zwölf Auflagen, die seine Hauptwerke zu Lebzeiten sowohl in französischer wie in englischer Sprache erreichten, doch immer ein Einsamer, den die Mitwelt im Grunde nicht verstand. Die ihn verstanden, nahmen seine Prognosen wohl nicht ganz ernst, obwohl diese weniger auf apriorischen Fundamenten konstruiert waren als die Aussagen der großen Revolutionskritiker J. de Maistre, Chateaubriand und selbst Burke. Nachhaltiger als sie gab sich Tocqueville der Erforschung der Tatbestände und ihrer genauen Analyse hin, auf die er dann seine Schlußfolgerungen aufbaute. Dem überzeitlichen Gehalt des Werkes kam das zugute.

Einige Lebensdaten

Geboren am 29. Juli 1805 zu Verneuil bei Paris als Sohn des Grafen Hervé de Tocqueville. Hervorragender Schüler auf dem Lyzeum, nach dessen Absolvierung Studium der Rechte, das er mit 20 Jahren abschloß. Anschließend Studienreise durch Italien bis Sizilien. 1827 Hilfsrichter in Versailles. 1831 bis 1832 Studienreise nach den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada, zusammen mit seinem Freund G. de Beaumont. 1833 freiwilliger Abschied vom Justizdienst, Reise nach England. Inzwischen hatte die Ausarbeitung seines Werkes „Über die Demokratie in Amerika" bereits begonnen, von dem der erste Teil 1835 erschien, der zweite 1840. Es brachte ihm großen Ruhm: 1838 wurde er zum Mitglied der Académie des Sciences morales et politiques, 1841 zum Mitglied der Académie Française gewählt. Von 1839 an Abgeordneter der Kammer, 1848 der Verfassunggebenden Na-

1836. Französischer Text in Oeuvres Complètes, Paris 1865, vol. VIII p. 1, die zit. Stelle p. 53. Deutsch in *A. de Tocqueville,* Das Zeitalter der Gleichheit. Auswahl aus dem Gesamtwerk, hrsg. von S. Landshut (Kröners Taschenausgabe Bd. 221), Stuttgart 1954, S. 146. — Da die Werke Tocquevilles bisher in deutschen Bücherschränken und Bibliotheken meist fehlen, erscheint es zweckmäßig, hier im allgemeinen nach diesem neuen Auswahlband zu zitieren.

tionalversammlung. 1849 fünf Monate lang Außenminister unter dem Präsidenten Louis Napoleon. Nach dessen Staatsstreich von 1851, den Tocqueville aufs schärfste mißbilligte, schied er aus der Politik und lebte auf seinem Schloß am Meer, in dem „geliebten armen Tocqueville" in der Normandie, wohin er in den 30er Jahren bereits übergesiedelt war. 1856 erschien das zweite Hauptwerk über „Das alte Regime und die Revolution" in Frankreich. Am 16. April 1859 starb Tocqueville in Cannes an einem Brustleiden, dessen Keim er vielleicht durch übergroße Strapazen auf der Amerikareise empfangen hatte. Von 1864 an erschienen in Paris seine gesammelten Werke in 9 Bänden. Eine neue vollständigere und verbesserte Gesamtausgabe ist seit 1951 im Erscheinen begriffen.

Der Zug zur Gleichheit

Freiheit und Gleichheit hieß die Losung von 1789. Die Revolutionäre berauschten sich an der Vorstellung, beide Ziele erstmals und für immer zu verwirklichen. Teilweise widersprachen dem zwar die Tatsachen, wie sich bald genug herausstellte. Da aber auf entscheidenden Gebieten, wie z. B. dem der Wirtschaft, die Revolution offensichtlich weiterging, hoffte man, sie werde ihr Werk doch noch im Sinne der Urheber vollenden.

Tocqueville war es vorbehalten, diese Legende zu zerstören. Er wies nach, daß es sich sowohl mit der Freiheit wie mit der Gleichheit — und zwar je in verschiedener Weise — anders verhalte, als die öffentliche Meinung wähnte.

In einer Zeit großer Umwälzungen aufwachsend, beschäftigte sich sein frühreifer Geist intensiv mit den Wandlungen im Staats- und Gesellschaftsleben, namentlich mit der politischen Gleichheit und der Einebnung der alten Stände. Da die „Neue Welt" jenseits des Atlantik solche Ständeschranken nie gekannt hatte, lockte es ihn, dort das Urbild der Demokratie, frei von allen Schlacken einer feudalen Vergangenheit zu studieren. Was er drüben sah, ließ seine Gedanken zu der festen Überzeugung reifen, daß der Zug zur Gleichheit auch in Europa unwiderstehlich sei, weil er die beständigste, älteste und dauerhafteste Tatsache der Geschichte darstelle. Denn schon vordem glaubte sein rückschauender Blick erkannt zu haben, daß sich seit dem 11. Jahrhundert auch in der Entwicklung des Abendlandes die Spuren einer zunehmenden Demokratisierung deutlich abzeichneten.

Mit einer Art religiösen Schauders schrieb der junge Forscher, nach eigenem Geständnis, das Ergebnis der Studienfahrt nieder, weil er die Hand der Vorsehung in der säkularen Entwicklung zu erkennen glaubte und deshalb ererbte und liebgewordene Vorstellungen seines Standes über Bord werfen mußte. Was das ihn gekostet haben mag, läßt ein wohl aus späterer Zeit stammendes Bekenntnis ahnen: „Ich habe für demokratische Institutionen eine Neigung aus Verstand, aber ich bin Aristokrat aus Instinkt, das heißt,

ich verachte und ich fürchte die Masse. Ich liebe voller Leidenschaft die Freiheit ... aber nicht die Demokratie."[2]

Die Nivellierungstendenzen innerhalb der Gesellschaft wurden im Lauf unserer Geschichte, so erschien es Tocqueville, hauptsächlich aus vier Quellen gespeist: Die christliche Religion, durch die katholische Kirche dem Abendland vermittelt, hat mit ihrer Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott auch einer irdischen Angleichung in einem gewissen Umfang geistig den Boden bereitet. Später setzten auf dem solcher Art bereiteten Feld die allgemeine Bildung und die Literatur an und wirkten in der gleichen Richtung fort. Sodann hat die Entfaltung der Geldwirtschaft und des Handels zusammen mit der Ausbreitung der Städte („Stadtluft macht frei") die Bewegung laufend gefördert. (Heute würde man auch Naturwissenschaft und Technik noch anführen, die inzwischen eine so weitgehende Angleichung des Lebensstandards aller Schichten ermöglichten.)

Schließlich gab, vor allem in Frankreich, die absolute Monarchie der Entwicklung einen starken Ruck, indem sie die Gesellschaftsstruktur gewaltsam auf die beiden Gegenpole Herrscher und Volk abstimmte und damit im Grunde alles niederbrach, was sich an Abstufung und Schranke dazwischen befand. Darüber war selbst bei uns im 18. Jahrhundert schon geklagt worden, beispielsweise von Justus Möser. Dem Anschein nach bestand zwar der Adel fort wie bisher, er sonnte sich im Glanz des Hofes oder genoß sein Leben in der ländlichen Idylle seiner Schlösser. Auch die Privilegien waren ihm verblieben. Jedoch der wichtigen Funktionen, die ihm vordem in Staat und Gesellschaft oblagen, war er im wesentlichen verlustig gegangen. Wo einst das volle Maß regionaler Herrschaft, Verwaltung und Menschenführung erbracht und vom Volke erlebt worden war, stand nun ein leeres Gehäuse. Daß es sich mit der englischen Aristokratie noch weitgehend anders verhielt, verhalf Tocqueville, der die Verhältnisse des Inselreichs gut kannte und ihnen große Sympathie entgegenbrachte, zu einer um so schärferen Erfassung der umstürzenden Wandlungen, die Frankreich erfahren hatte.

Gerade weil diese Entwicklung nicht erst durch die Revolution heraufbeschworen worden war, sondern mit ihren Wurzeln tief in die Geschichte des Abendlandes hinabreichte, hielt Tocqueville eine Rückkehr zu den alten Zuständen für nicht mehr möglich. Seine Überzeugung ging dahin, daß man früher oder später auch bei uns wie in Amerika zu einer fast vollständigen Gleichheit der Verhältnisse kommen werde. Sehr nachdrücklich wies er auch darauf hin, es möge sich doch niemand der Illusion hingeben, als ob eine solche Bewegung vor dem einzigen Punkt, der vorerst noch unangetastet blieb, nämlich der (allzu ungleichen) Verteilung des Eigentums, halt machen werde.

Wie unerwünscht und abstoßend dem feinfühlenden Aristokraten die

[2] *J. P. Mayer,* Alexis de Tocqueville, Prophet des Massenzeitalters. Stuttgart ²1955, 30. Vergleiche dazu auch seine Niedergeschlagenheit beim Ausbruch der Julirevolution. *A. de Tocqueville,* Erinnerungen. Deutsche Ausgabe Stuttgart 1954, 112.

Neuerung zunächst vorkam, so fand er sich doch auch innerlich damit ab in dem Gedanken, daß der Schöpfer offenbar mehr Wohlgefallen an dem Wohlergehen aller als am Gedeihen einiger weniger habe. Freimütig gesteht er dazu: „Was mir also ein Verfall erscheint, ist in seinen Augen ein Fortschritt, und was mich verletzt, ist ihm angenehm. Die Gleichheit ist vielleicht weniger erhaben, aber sie ist gerechter, und ihre Gerechtigkeit macht ihre Größe und Schönheit aus."[3]

Seinen Zeitgenossen aber gibt er den Rat, sie möchten dem Alten nicht tatenlos nachtrauern noch gar auf seine Restauration sinnen, vielmehr handle es sich jetzt darum, „das wertvolle Neue zu sichern, das die Gleichheit zu bieten vermag". Die Gefahren, die hier lauerten, hatte er ihnen vor Augen gestellt und vor einer schwächlich-resignierenden Haltung gewarnt. Da die Völker einer weiteren sozialen Nivellierung nicht entrinnen könnten, so lautete seine Schlußfolgerung, hinge es von ihnen selbst ab, „ob die Gleichheit sie zur Knechtschaft oder zur Freiheit, zur Bildung oder zur Barbarei, zum Wohlstand oder zum Elend führe".[4]

Die Gefährdung der Freiheit

In dem Haß auf die Ungleichheit sah Tocqueville die ältere und tiefergehende der beiden elementaren Leidenschaften, die sich im Frankreich des 18. Jahrhunderts mit unwiderstehlicher Gewalt Bahn brachen. Das Verlangen nach Freiheit war später erwacht, jedoch am Vorabend der Revolution zu gleicher Glut entfacht. So begegnen sich beide, „fließen ineinander über und verschmelzen für einen Augenblick, entzünden sich bei dieser Berührung aneinander und entflammen schließlich beide das Herz Frankreichs".[5]

Solange die erste Begeisterung währte, inmitten des Kampfes gegen die alten Gewalten, beseelte ein starker Unabhängigkeitsdrang die Männer der Revolution; je mehr aber die Gleichheit sich verwirklichte, um so sorgloser überließen sie sich den natürlichen Instinkten, die sie weckt, und verstärkten und zentralisierten die öffentliche Gewalt. Tocqueville leitet daraus eine allgemeine Erkenntnis ab, gießt sie in eine dialektische Formel und hat damit, wie man mit J. P. Mayer sagen darf, das Strukturgesetz der modernen Massengesellschaft und die Polarität ihrer treibenden Kräfte aufgedeckt: „Sie hatten frei sein wollen, um die Gleichheit herzustellen, aber je mehr sich die Gleichheit mit Hilfe der Freiheit verwirklichte, desto mehr wurde die Freiheit selbst in Frage gestellt."[6]

Die tieferen Gründe dafür sucht Tocqueville in folgendem: Neben einem männlichen und berechtigten Drang nach Gleichheit, der den Willen weckt, stark und geachtet zu sein, gibt es im Herzen der Menschen auch einen verderbten Hang zur Gleichheit, der sie dazu verleitet, „die Gleichheit in Knechtschaft der Ungleichheit in Freiheit vorzuziehen". Nicht daß die demo-

[3] Ausgabe Kröner, 116. [4] Ebd. 118. [5] Ebd. 226.
[6] *J. P. Mayer*, a.a.O. 59. Die betreffende Stelle in Oeuvres III, 514; Ausgabe Kröner 94.

kratischen Völker die Freiheit verachteten; im Gegenteil, sie neigen ihr instinktiv zu. „Aber die Freiheit ist nicht das erste und ständige Ziel ihrer Sehnsucht. Woran sie mit unablässiger Liebe hängen, das ist die Gleichheit; sie begeistern sich für die Freiheit aus einem raschen Antrieb und plötzlichen Bemühen, und wenn sie ihr Ziel verfehlen, so geben sie es auf; doch fehlt die Gleichheit, könnte nichts sie befriedigen und sie wären eher bereit unterzugehen, als sie zu verlieren."[7] Die Gleichheit ist eben die vorherrschende Idee der demokratischen Jahrhunderte, die Liebe zu ihr die entscheidende Leidenschaft, die die Menschen in diesen Zeiten bewegt, kurz, die Gleichheit bildet das Wesensmerkmal der Epoche. Darum wird sie allem vorgezogen[8].

Hinzukommen noch weitere Gründe, die für alle Zeiten gelten: Um einen bestehenden Zustand der Gleichheit zu beseitigen, bedarf es mühsamer Anstrengungen und Veränderungen im Gesellschaftsleben. „Um jedoch die politische Freiheit zu verlieren, genügt es schon, sie nicht festzuhalten, und schon entgleitet sie." Schäden, die die Freiheit anrichtet, treten sofort auf und sind allen sichtbar; dagegen kommen die Schäden, die die äußerste Gleichheit hervorruft, nur langsam zutage. Umgekehrt verhält es sich mit den Wohltaten, die beide stiften. Auch wird die Gleichheit billiger erkauft als die Freiheit, und die Genugtuungen, die sie gewährt, werden unmittelbarer und von einem viel größeren Kreise empfunden[9].

Geht mit den demokratischen Bestrebungen und ihrer stufenweisen Erfüllung noch ein Hang zum Wohlleben einher, wie es für gewöhnlich zu erwarten ist, dann disponiert das die Menschen nur um so mehr für den Kult der Gleichheit auf Kosten der Freiheit. Denn nun zittern sie um ihren Wohlstand und ihre Bequemlichkeiten, fürchten jeden Aufruhr und hegen schließlich überhaupt keine andere politische Leidenschaft mehr als nur noch das Verlangen nach öffentlicher Ruhe und Sicherheit. Um diese genießen und bewahren zu können, überlassen sie immer weitere Rechte und Aufgaben der zentralen Regierungsgewalt oder drängen sie ihr gar auf. Die Rechte werden der Ruhe geopfert[10]. Von solcher Haltung hat sich schon der junge Tocqueville in einem Brief an einen Freund entschieden distanziert mit den Worten, er wolle nicht mit denen verwechselt werden, „die den freien Willen und die Gesetze billig verschachern, um ruhig in ihren Betten schlafen zu können".

Wie hätte unter diesen Umständen, so fragen wir, das 19. Jahrhundert, das den Nützlichkeitswerten der Technik und Wirtschaft immer stärker zuneigte und in ihrer Ausbeutung sein Glück suchte, der fortschreitenden Nivellierung und Vermassung widerstehen sollen? Den weit verbreiteten Materialismus beklagt Tocqueville und sieht gerade in ihm einen schwachen Punkt der zeitgenössischen Demokratie, und das heißt vor allem eine erhöhte Gefährdung der Freiheit. Gleichwohl sucht er das drohende Schicksal abzu-

[7] Ausgabe Kröner, 30f. [8] Ebd. 51. [9] Ebd. 51—52. [10] Ebd. 70; 78.

wenden und betont deshalb, gegen die Skeptiker, daß ein fester Wille es zu meistern vermöge; denn andernfalls hätte er sein Buch gar nicht geschrieben.

Wie hoch er die Chancen anschlug, die das Zeitalter tatsächlich dafür bot, steht dahin. Der realistisch geschulte Blick mochte ihm darin wohl nichts vortäuschen. So überschattet seine Gedanken ein leichter Pessimismus, der, wie sich in der Folge herausstellte, nur allzu begründet war.

Zentralismus und Diktatur

Mit der geradezu visionären Hellsicht, die Tocqueville in der Voraussage der heutigen, die Weltlage beherrschenden Gegensatzstellung von Amerika und Rußland bewies — mancher beschwor um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein solches Zukunftsbild, er aber hat es wohl als erster in seinem Amerikabuch klar skizziert, und zwar die innere Natur der beiden Machtblöcke eindeutig kennzeichnend als System der persönlichen Freiheit gegen das der kollektiven Knechtschaft —, mit ebensolchem Scharfblick beleuchtete er den gefahrvollen Weg, den die gleichheitstrunkene Gesellschaft vor sich hatte. Fünfzig Jahre bevor Gustav le Bon seine „Psychologie der Massen" schrieb, und fast hundert Jahre bevor Ortega y Gasset den „Aufstand der Massen" schilderte, war hier im Kern schon alles gesagt. Freilich, wenn selbst diese neueren Werke erst in dem durch den Weltkrieg verwandelten Europa auf volles Verständnis trafen, wie hätte jene warnende Stimme im Morgengrauen des Massenzeitalters breites Gehör finden sollen?

Gleichheit um jeden Preis, bei einer atomisierten Masse, die die einzelnen innerhalb des Ganzen isoliert, sie dem Mehrheitsbeschluß unterwirft und der darauf errichteten Zentralgewalt immer weitere Befugnisse überträgt — das bedeutet nach Tocqueville nur eine neue Form der Knechtschaft; denn trotz aller Volkssouveränität wird hier der einzelne doch despotisch beherrscht und bevormundet. Der Despotismus werde allerdings im demokratischen Zeitalter einen anderen Charakter annehmen als früher, etwa bei den römischen Cäsaren: er werde weiter reichen und doch milder sein, werde die Menschen weniger quälen, sie aber dafür nur um so tiefer unter das Niveau der Menschenwürde erniedrigen; für das Wohlergehen des Bürgers und selbst die Annehmlichkeiten seines Lebens werde gesorgt, doch befinde die Zentralgewalt allein darüber; der Bürger aber soll sich abgewöhnen, überhaupt noch zu denken oder einen eigenen Willen zu haben. Übrigens habe die Gleichheit ja die Menschen hierauf bestens vorbereitet, ihnen sogar die Bereitwilligkeit eingeflößt, es noch als eine Wohltat zu betrachten.

Hat die Zentralgewalt in dieser Weise die Masse der einzelnen genügend durchgeknetet, dann breitet sie über das Ganze ihr lückenloses Netz von Vorschriften, die bis ins kleinste gehen und keinem mehr gestatten, eigene Wege einzuschlagen. „Sie bricht den Willen nicht mit Gewalt, sondern weicht ihn auf, macht ihn biegsam und lenkt ihn. Selten zwingt sie zu einer Handlung, aber sie steht ständig dem Handeln im Wege; sie zerstört nicht,

aber sie hindert, daß etwas entsteht; sie tyrannisiert nicht, aber sie stört, sie engt ein, sie höhlt aus, sie erstickt, sie stumpft ab und bringt schließlich jede Nation dazu, nur noch eine Herde furchtsamer und fleißiger Tiere zu sein, deren Hirt die Regierung ist."[11]

Ungezählte haben diesen Zustand im 20. Jahrhundert durchkostet, in der Meinung, es sei ein Ausnahmeschicksal, das sie unerwartet überfallen habe. Wer indes bedenkt, daß diese Sätze vor 120 Jahren geschrieben wurden, muß, voll Bewunderung für den vorausschauenden Geist des Verfassers, zu einer anderen Beurteilung kommen: Nicht von ungefähr brach diese Knechtschaft herein, sondern wohlvorbereitet durch eine lange Entwicklung, durch Versäumnis und Schuld von Generationen.

Zwei einander widerstrebende Triebkräfte sieht Tocqueville in ständigem Kampf miteinander: Die heutigen Menschen wollen geführt sein und möchten doch auch frei bleiben. Zentralisation soll sich mit Volkssouveränität verbinden. Das führe zu einem Kompromiß, den viele erträglich fänden in dem Bewußtsein, von Zeit zu Zeit die Herrschenden neu wählen zu können. Tocqueville räumt ein, daß der Zustand einer reinen Diktatur, wo sich alle Gewalt in der Hand eines Mannes oder einer unverantwortlichen Körperschaft konzentriere, gewiß noch viel schlimmer sei. Allein auch eine Demokratie, die zwar die zentralen politischen Gewalten wählen läßt, jedoch in den kleinen Dingen die Bürger absolut bevormundet und des eigenen Willens entwöhnt, sei schon schlimm genug und komme ihm nur als ein kurzlebiges Monstrum vor. „Die Laster der Regierenden und die Dummheit der Regierten werden nicht lange dazu brauchen, ihren Ruin herbeizuführen; und das Volk, seiner Repräsentanten und seiner selbst überdrüssig, wird freiere Einrichtungen schaffen oder sich bald wieder zu Füßen eines einzigen Herrn hinstrecken."[12]

Der Umsturz zur vollendeten Diktatur hängt wie eine ständige Drohung über der zentralistischen Massendemokratie; denn ihr Zustand lädt Herrschernaturen direkt dazu ein, die Macht an sich zu reißen, um sie nach eigenem Gutdünken anzuwenden.

Grundsätzlich kann die Gleichheit, wenn man sie immer vollständiger zu verwirklichen trachtet, ebensowohl zur Anarchie wie zur Diktatur führen, nur daß die Wahrscheinlichkeit für diese viel größer ist als für jene. Das hat Tocqueville selbst ausgesprochen. In beiden Richtungen hat man denn auch Anregungen aus seinem Werk geschöpft. Vor allem auf Proudhon, den freiheitsliebenden Sozialisten, dem (vielleicht zu Unrecht) Neigungen zum Anarchismus nachgesagt werden, scheint es sich nachhaltig ausgewirkt zu haben. Über ihn hat Georges Sorel diese Ideen empfangen, von dem sie zweifellos nicht nur an radikale syndikalistische Gruppen, sondern auch (sowohl direkt wie über Pareto) an Mussolini gelangten, vermutlich also die Konzeption

[11] Ebd. 99.
[12] Ebd. 102.

des Faschismus und den Entschluß zu seiner Verwirklichung mit beeinflußten[13].

Angesichts einer solchen Auswirkung nach der mehr negativen Seite hin drängt sich um so lauter die Frage auf, warum die positive Auswirkung in der christlichen Sozialphilosophie und Soziologie fast ganz unterblieben ist? Die Antwort wird wohl lauten müssen: Weil man ihn teils nicht richtig verstand oder auffaßte (wofür Le Play vielleicht ein Beispiel bietet), teils nicht ernst nahm, da es an dem Anschauungsunterricht über das, was er verkündete, noch allzu sehr gebrach. Vor allem fehlte noch der Sinn für die fundamentale Bedeutung dessen, was man heute mit dem Subsidiaritätsprinzip bezeichnet; denn sonst hätte man erkennen müssen, daß dieses nach Tocquevilles Darlegungen den einzigen Ausweg bietet, die Freiheit in der Demokratie zu retten.

Dezentralisierung der Verwaltung

Zwei Arten des Zentralismus sind nach Tocqueville scharf auseinander zu halten: zentralisierte Regierung und zentralisierte Verwaltung.

Eine starke Zentralregierung zur Erfüllung der Aufgaben, die alle Teile des Volkes gleicherweise berühren, wie Gesetzgebung und Außenpolitik, ist seiner Meinung nach für den Staat lebenswichtig und daher zu bejahen.

Auf die Verwaltung trifft das Gegenteil zu. Sie hat es jeweils mit bestimmten Regionen des Landes zu tun und muß sich deren Besonderheiten anpassen können. Darum darf man sie nicht zentralisieren. Wie aufgeklärt und weise eine Zentralverwaltung auch immer sein möge, aller Einzelheiten im Leben eines großen Volkes kann sie sich doch nicht annehmen, weil das menschliche Kräfte einfach übersteigt. Versucht sie es trotzdem, so fühlt sich alles gegängelt, schematisiert, gehemmt, und es breitet sich eine Art administrativer Schläfrigkeit über das ganze Land aus. Eine dezentralisierte Verwaltung hingegen, deren Lokal- und Regionalbehörden eigene Zuständigkeit für ihr Gebiet besitzen, weckt den Willen der Bürger zur Mitarbeit bei den öffentlichen Aufgaben und gibt ihnen das Bewußtsein, mitbeteiligt und mitverantwortlich zu sein. Darin wurzelt schließlich die Freiheit. So ist die Gemeindeverwaltung der fruchtbare Keim freier Institutionen. Wie sollen die Menschen dazu gebracht werden, sich für die Freiheit in den großen Anliegen einzusetzen, wenn sie nicht gelernt haben, in den kleinen Gebrauch von ihr zu machen?

Neben der Städtefreiheit hebt Tocqueville besonders die Provinzialvertretungen hervor. Sie seien zwar für jedes Volk nützlich, erklärt er, jedoch für die Sicherung der Freiheit in der Demokratie ganz unentbehrlich. Darum müsse allen an der Ausgestaltung der provinziellen Freiheiten gelegen sein. In früheren Zeiten hätten auch die übers Land verstreuten wohlhabenden

---

[13] *Michael Freund,* Georges Sorel. Der revolutionäre Konservativismus. Frankfurt/M. 1932, bes. 186ff.

und einflußreichen Adelsfamilien, da sie völlig unabhängig waren, eine Gewähr für Mäßigung und Zurückhaltung der öffentlichen Gewalt geboten. Das sei vergangen und komme nicht wieder. Aber einen Ersatz dafür könnten die Bürger schaffen, indem sie sich politisch, wirtschaftlich, kulturell zusammenschlössen zu starken Vereinigungen, die als Gemeinschaft einen Hort der Freiheit bildeten. Im Wandel der politischen Verhältnisse gelte es, gegen neue Übel auch neue Abwehrmittel zu finden.

In dem Zusammenhang lenkt er die Aufmerksamkeit auch auf die große Bedeutung, die den Formen im Leben der Gesellschaft zukommt. Sie bilden eine Schranke zwischen dem Starken und dem Schwachen, zwischen der Regierung und den Regierten, halten den einen von übereilten Taten zurück und geben dem anderen Zeit zur Besinnung. Leider müsse man immer wieder erleben, daß die demokratischen Völker, die der Formen mehr als andere bedürften, sie nur um so geringer achteten. Das sei eine sehr ernstzunehmende Tatsache[14].

Die hier kurz skizzierten Gedanken über Dezentralisierung und Selbstverwaltung bezeugen den klassischen Vertreter des Föderalismus (im weiten Sinn des Wortes), dessen Werk, aus historischen Studien und aus Forschungsreisen in Europa und Amerika wie auch aus persönlichen politischen Erfahrungen erwachsen, noch der fruchtbaren Auswertung für die Gegenwart harrt.

Ordnung und Freiheit

In seinen Erinnerungen bekennt Tocqueville beim Rückblick auf die Julirevolution und seine davor liegende Jugendzeit: „Ich hatte den Begriff einer gemäßigten, geordneten und durch Glauben, Sitten und Gesetze gefestigten Freiheit in mich aufgenommen ... sie war zur Leidenschaft meines ganzen Lebens geworden."[15]

Aus dieser Leidenschaft erwuchs ihm die Lebensaufgabe, sie erhob und prägte ihn zu einem Herold der Freiheit wie die neuere Geschichte nur wenige kennt. Gehört er deshalb zu den Bannerträgern des unbedingten und totalen Liberalismus, der in jener Zeit gerade zur vollen Entfaltung drängte? Nur wer völlig ideenblind ist, kann ihn in diesem Lager suchen wollen. Er ist ebensowenig ein Liberaler dieser Art, wie es seine Zeitgenossen Lacordaire, Montalembert und Ozanam waren. Individualistische Atomisierung der Gesellschaft und zügellose Selbstherrlichkeit, wie sie damals vor allem viele Wirtschaftstheoretiker vertraten, hätte er niemals gutgeheißen, weil echte Freiheit dabei keinen Bestand haben kann. Diese bedarf vielmehr der Schranken und Stützen, um lebensfähig zu sein. Wenn Tocqueville sein Ideal als eine „gemäßigte, geordnete und durch Glauben, Sitten und Gesetze gefestigte Freiheit" bezeichnet, so hat er damit deutlich ausgesprochen, daß

[14] Vgl. Ausgabe Kröner 36—40; 104—108.
[15] Erinnerungen 112.

die Freiheit in das Gehäuse einer sozialen Ordnung eingefügt sein muß. Bekräftigt wird dies auch durch das, was wir von ihm über die Dezentralisierung der Verwaltung und die Bedeutung der Formen im sozialen Leben vernommen haben. Zweifellos würde er sich ganz zu der Regel bekannt haben, die in unserer Zeit auf christlich-sozialer Seite in die Worte gefaßt wurde: soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung wie notwendig.

Im übrigen hat er selbst seine Haltung ausdrücklich von der des zeitgenössischen Liberalismus abgehoben unter Hinweis auf seine Liebe zur Gerechtigkeit und zur Ordnung sowie auf die Verbundenheit mit der Moral und den religiösen Glaubenshaltungen[16]. Daß der fromme katholische Glaube seiner Ahnen längere Zeit in seiner Brust erkaltet war — erst in den letzten Lebensjahren glühte dieser wieder auf und geleitete dann seine Seele in den Frieden der Ewigkeit —, hat seine Überzeugung von der grundlegenden Bedeutung der Religion für das Gesellschaftsleben nicht zu erschüttern vermocht. Oft hat er diese religiöse Fundierung betont. Gerade in dem Punkt wich er von dem Zeitgeist entschieden ab und stand darin unserer Generation näher als seinem Jahrhundert. Religion, Moral und Politik galten ihm als unlösbar ineinander verflochten, und darum schwingt in seinen Darlegungen immer eine weltanschauliche Wertung mit. Wertfrei und rein formal-soziologisch zu schreiben wäre ihm, so darf man annehmen, als unnütze Spielerei erschienen.

Der Theorie entsprach das Leben des edlen Mannes. Mutig und verantwortungsbewußt, gerecht und selbstlos, für große Ziele begeistert und sich opfernd, eine vom Moralismus Pascals überhöhte ethische Natur — so steht er uns vor Augen, ein Vorbild, das gerade unserer Zeit etwas zu sagen hat.

Seine Charakterstärke erinnert in manchem an den nur wenige Jahre jüngeren von *Ketteler:* Beide aus uraltem Adel stammend, lehnten sie die überkommenen sozialen Vorstellungen und Vorurteile, die ihre Standesgenossen weiterhin beherrschten, mutig ab und öffneten sich den Forderungen einer neuen Zeit, um diese im christlichen Geiste mitzugestalten. Eine gerechte Neuordnung der Gesellschaft zu begründen und inmitten der so andersartigen Verhältnisse des Industriezeitalters die Würde und das Heil des Menschen zu retten, war ihnen gleicherweise Hauptanliegen. Weder Kritik noch Verkennung konnte sie davon abbringen, die neuen Wege zu gehen, die ihr Gewissen ihnen angesichts dieser Aufgabe vorschrieb.

Tocqueville hat sich, nach seinen Schriften zu urteilen, mit der Arbeiterfrage und dem Sozialismus speziell nur wenig befaßt. Gewisse Anzeichen sprechen aber dafür, daß er auch diesen Problemkreis noch eingehend zu behandeln gedachte. Hätte der Tod ihn nicht so früh abberufen, vielleicht verdankten wir ihm dann eine ganz eigengeartete Widerlegung kollektivistischer Reformpläne, tiefgründig und zugleich mit der Fülle empirisch-realistischen Materials ausgestattet.

---

[16] *J. P. Mayer,* a.a.O. 37.

Daß aber er selbst sich als Politiker zum französischen Sozialismus bekannt hätte, wenn er „die damalige sozialistische Bewegung im Einklang mit den Ideen, Sitten und Leidenschaften seiner Zeit" befunden hätte, wie J. P. Mayer[17], der Herausgeber der neuen Gesamtausgabe seiner Werke, meint, ist undenkbar. Ihm solches unterstellen heißt doch wohl sozialphilosophische Grundpositionen in ihrem Wesensgehalt verkennen, auch wenn der Sozialismus Proudhons gewiß ein anderer war als der von Karl Marx. Ein Mann wie Tocqueville, der solche Einsichten in die Lebensgesetze aller sozialen Ordnung, in die Verknüpfung von Solidarität und Subsidiarität, von Selbstverwaltung und Verantwortung gewonnen hatte, der sodann den Gefahrenkomplex jeglicher zentralistisch-kollektivistischen Regelung so eingehend erforscht hatte, und der schließlich noch diese Charakterstärke dazu besaß, — wie könnte der jemals seine Überzeugung verraten und zum Gegner überlaufen?

Wenn seine Analyse des demokratischen Zeitalters eine Zukunftsperspektive zeichnet, deren Nüchternheit und Härte im vollen Gegensatz steht zu den paradiesischen Traumbildern von Marx und anderen Sozialisten, so ergab sich das in erster Linie daraus, daß beide Seiten von ganz verschiedenen metaphysischen Grundüberzeugungen ausgingen. Marx kann zu seinen rosigen Verheißungen nur gelangen, weil er die Natur des Menschen verkennt und deshalb auch das Sozialproblem im wesentlichen falsch einschätzt. Tocqueville kommt zu weniger rosigen Aussichten, weil er sich bemüht, die kreatürliche Existenz des Menschen, seine Größe und seine Schwachheit, so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit ist und sich nach aller Erfahrung bisher erwiesen hat. Von solchen ganz verschiedenen Ausgangspunkten her kündet der eine, völlig unbegründet, das endgültige Reich der Freiheit an, und der andere, leider sehr begründet, die Entwicklung zur furchtsamen Herde in Drangsal und Knechtschaft.

Der Jesus des Glaubens

WOLFGANG SEIBEL SJ

Die Fragestellungen der protestantischen Theologie sind heute noch weithin geprägt von dem tiefgreifenden Wandel, der in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg eintrat und die liberale Theologie in entscheidenden Punkten überwand. Kritische Erforschung des Neuen Testaments und theologisches Bemühen kamen von je verschiedenen Seiten zu gleichlautenden Ergebnissen. Hier war es die Bewegung der „dialektischen Theologie", dort die formgeschichtliche Methode, die gemeinsam das Neue ins Werk setzten.

[17] A. a. O. 79.

Dieses Miteinander von historischer Forschung und theologischem Denken kommt in bezeichnender Weise zum Ausdruck in der Frage nach der Erkennbarkeit des „historischen Jesus" und seiner Bedeutung für den Glauben, eine Frage, die in den letzten Jahren erneut ins Blickfeld rückte und eingehend diskutiert wird. Sie taucht schon in der Theologie Kierkegaards auf und wird in Martin Kählers berühmtem Vortrag „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus"[1] zum ersten Mal ausführlich behandelt. Doch greift erst die formgeschichtliche Methode das Thema in seiner ganzen Breite auf, und die heutige Fragestellung befindet sich immer noch auf dem Weg, der damals gebahnt wurde[2].

Dieser Aufsatz soll einen ersten Einblick in die Diskussion geben. Er beschränkt sich hauptsächlich auf die Theologen der „kritischen" Richtung, zu der vor allem Rudolf Bultmann und seine Schüler gehören. Sie bilden zwar rein zahlenmäßig eine Minderheit und sind darum in diesem Sinn nicht repräsentativ für die derzeitige protestantische Theologie. Doch kommen in ihrem Werk die Prinzipien und Denkformen der Reformation, um die es in jedem Gespräch mit der evangelischen Theologie letztlich geht, in besonders deutlicher und konsequenter Weise zum Vorschein[3].

I

Die formgeschichtliche Methode

Während die Bibelkritik um die Jahrhundertwende sich vorwiegend mit den schriftlichen Quellen der Evangelien befaßte und deren geschichtliche Treue nach ihrem Alter beurteilte, fragt die formgeschichtliche Methode nach der jeder schriftlichen Fixierung vorausliegenden mündlichen Tradition. Sie entdeckt, daß in dieser Überlieferung, die aus Einzelstücken bestand und von den Evangelisten gesammelt und in verhältnismäßig freier Form geordnet wurde, keine protokollarischen Berichte unbeteiligter Zuschauer enthalten sind. Hier reden Menschen, die an Christus als den von Gott ver-

[1] 1. Aufl. Leipzig 1892, [2]1896. Neudruck München 1953.

[2] Die Literatur zur Frage des „historischen Jesus" ist verzeichnet bei *F. Mußner*, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: Biblische Zeitschrift NF 1 (1957) 225, Anm. 2. Von der seitdem erschienenen Literatur sei vor allem genannt: *P. Althaus*, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Gütersloh 1958; *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth, Stuttgart [2]1957; *H. Diem*, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens, Tübingen 1957; *E. Fuchs*, Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 117—156; *E. Stauffer*, Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957; *P. Biehl*, Zur Frage nach dem historischen Jesus, in: Theol. Rundschau 24 (1956/57) 54—76 (Forschungsbericht). Einen genauen Überblick über die Lage samt eingehender Diskussion gibt neuestens *B. Rigaux*, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, in: Revue biblique 65 (1958) 481—522. — Zur Vorgeschichte vgl.: *W. Seibel*, Das Christusbild der liberalen Leben-Jesu-Forschung, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 266—278.

[3] Es bleibt also das Werk Karl Barths außer Betracht, ebenso ein Teil der deutschen (so z. B. Althaus und vor allem Stauffer) und die gesamte angelsächsische (anglikanische) Theologie, die sich alle in entscheidenden Punkten von den Thesen der kritischen Richtung distanzieren.

heißenen Messias glauben, und darum nicht Neugierde befriedigen, sondern Glauben wecken wollen. Die gesamte mündliche Überlieferung ist von Anfang an von diesem Glauben geprägt. Alle Berichte aus dem Leben Jesu verkünden das eine große Thema des Neuen Testaments: In Jesus von Nazareth ist der Messias erschienen.

Damit ist der Versuch der liberalen Leben-Jesu-Forschung, zu einem vom Dogma noch nicht „verfälschten" rein menschlichen Jesus zu kommen, vom Wesen der neutestamentlichen Berichte her grundsätzlich zum Scheitern verurteilt. Soweit wir auch das „Evangelium vor den Evangelien" nach rückwärts verfolgen mögen, es kennt immer nur den von Gott gesandten Messias, den auferstandenen und erhöhten Herrn. Das Fehlen einer genauen Chronologie und Topographie, die kargen Berichte über Jesu Kindheit und Jugend, die mangelnde Schilderung des Charakters Jesu und seiner Jünger bestätigt es: Das Neue Testament und die in ihm niedergelegte Überlieferung zeugt vom Glauben und predigt den Glauben. Nach dem Zeugnis der Urkirche ist Jesus von Nazareth Sohn Gottes[4].

Glaube und Urgemeinde

Die protestantischen Vertreter der Formgeschichte verknüpfen nun mit diesen Ergebnissen einer sachlichen Forschung, die heute zum festen Besitz auch der katholischen Exegese gehören[5], sehr weitreichende theologische Aussagen. Sie setzen voraus, daß die in den Evangelien niedergelegte Tradition von der Urgemeinde für ihre Bedürfnisse geschaffen wurde und daher zunächst nur von ihrem Glauben, nicht vom irdischen Jesus zeugt. Diese schöpferische Funktion umfaßt jedenfalls Formulierung, Gestaltung und Auswahl des überkommenen Gutes. Man deutet die Worte und Taten Jesu im Licht der nachösterlichen Gegenwart. Darum ist die Überlieferung „von dem gläubigen Verstehen der Geschichte und Gestalt Jesu geprägt"[6] und enthält ein einziges „Geflecht von Bekenntnis und Bericht, Historie und Glauben"[7].

Die historische Forschung trifft daher immer nur auf den Glauben der Urkirche. Zu Jesu Worten und Taten selbst vorzudringen, „Geschichte" von ihrer „Deutung" zu scheiden, diese Aufgabe erklärt man für weithin unlösbar und aussichtslos. Zum „historischen Jesus" haben wir „schlechterdings

---

[4] Zur formgeschichtlichen Methode vgl. vor allem die Hauptwerke: *K. L. Schmidt*, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen [2]1933; *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [3]1957. Eine fast lückenlose Bibliographie gibt *P. Benoit*, Réflexions sur la „formgeschichtliche Methode", in: Revue biblique 53 (1946) 481—512 und neuestens *G. Iber*, Zur Formgeschichte der Evangelien, in: Theol. Rundschau 24 (1956/57) 283—338.

[5] Vgl. z. B. *E. Schick*, Formgeschichte und Synoptikerexegese, Münster 1940; *A. Wikenhauser*, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg [2]1956, 182—199. Nur die ntl. Wissenschaft der englischen Anglikaner steht der Formgeschichte nach wie vor skeptisch gegenüber. Siehe darüber neuestens *B. Rigaux*, a.a.O. 505, vor allem Anm. 3.

[6] *Bornkamm* a.a.O. 16.

[7] Ebd. 19.

keinen Zugang". Sein Leben und seine Verkündigung liegt uns „nur in dem nachösterlichen Kerygma vor und ist durch dieses so überdeckt, daß es unmöglich ist, aus ihm hinterher wieder eine Historie Jesu zu rekonstruieren"[8]. So „wird die historische Zuverlässigkeit der Tradition zum Problem"[9] und muß von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Zwar waren die Synoptiker noch des Glaubens, historische Tatsachenberichte zu geben und eine genaue Tradition über den irdischen Herrn zu besitzen. Aber, so heißt es bei Käsemann: „Die historische Kritik hat uns diesen guten Glauben zerschlagen. Wir können nicht mehr die Zuverlässigkeit der synoptischen Überlieferung im allgemeinen voraussetzen."[10] Darum sei jeweils „nicht mehr die etwaige Unechtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen"[11].

Nun hält die geschichtliche Treue der Evangelien in den großen Linien des Lebens Jesu auch dieser Kritik stand. Jesu Geburt unter Herodes, seine Predigttätigkeit in Galiläa, Leiden und Tod in Jerusalem gehören zu den unumstößlich gesicherten historischen Tatsachen. Allein, die Übereinstimmung der Forscher erstreckt sich nicht weit über dieses Gerippe hinaus. Zwar teilen wenige Bultmanns radikale Meinung, „daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können"[12] und „daß nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen ist"[13]; aber bei allen Theologen der historisch-kritischen Schule herrscht eine große Skepsis. Sie beruht letztlich auf einer These, die zum ureigensten Gut des Liberalismus gehört und noch heute unvermindert ihre Wirkung ausübt.

Umwandlung der Botschaft durch die Urgemeinde

Diese These begnügt sich nicht mit der Feststellung einer für die historische Forschung schwer überschreitbaren Grenze zwischen Jesus und dem Glauben der Urkirche. Auch in der Sache glaubt sie einen deutlichen Bruch zu erkennen, der durch das Osterereignis markiert wird: Die Aussagen der Urkirche über Jesus seien anderer Art als die Verkündigung Jesu selbst und mit ihr nicht identisch. Jesu Predigt vom Reich Gottes wandle sich in den Glauben an seine Person und in das Bekenntnis seiner Messianität, Haltungen, die er selbst nicht beabsichtigt hätte. „Er, früher der *Träger* der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesent-

[8] *H. Diem*, Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus, München [8]1957, 78. Ähnlich auch *ders.*, Theologie als kirchliche Wissenschaft, München 1951, 63. 67.

[9] *G. Iber* a.a.O. 320.

[10] *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 51 (1954) 142. Ähnlich auch *H. Diem*, Dogmatik 78: „Die Synoptiker sind freilich der Meinung gewesen, historische Tatsachenberichte zu geben", und *E. Heitsch*, Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 53 (1956) 194—195.

[11] *E. Käsemann* a.a.O. 142.

[12] *R. Bultmann*, Jesus, Tübingen 1951, 11.

[13] *Ders.*, Die Erforschung der synoptischen Evangelien, Gießen 1925, 33.

licher *Inhalt*. Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden."[14]

Die schöpferische Funktion der Urkirche erstreckt sich also auch auf den Inhalt der Verkündigung. Sie „produziert neue Worte ..., die sie unbefangen Jesus selbst in den Mund legt"[15]. Sie formt Wunderberichte — deren Material, Form und Topik sie in der religionsgeschichtlichen Umwelt findet — und erzählt sie von ihrem Heros, um seine Würde hervorzuheben, seine Autorität über die Gemeinde zu unterstreichen und seine ihm von Gott geschenkte Vollmacht zu bekennen. Sie verleiht ihm den messianischen Titel und verehrt ihn, der zeit seines Lebens nur einer der Propheten sein wollte, als Messias und Sohn Gottes. Die Urchristenheit läßt die historischen Ereignisse des Lebens Jesu „größtenteils in Vergessenheit geraten ..., um sie durch ihre Botschaft zu ersetzen"[16], eine Botschaft, die uns den Zugang zu Jesus „gerade nicht eröffnet, sondern versperrt"[17].

So wird die Frage: „Wie kam es vom Glauben Jesu zum Glauben an ihn?"[18] zu einem der brennendsten Probleme der neutestamentlichen Theologie[19], das auch die modernen Forscher mit ihren liberalen Vorgängern verbindet. Zwar ist es jetzt, wo man die mündliche Tradition bis in die ältesten Schichten zurückverfolgen kann und immer schon das urchristliche Kerygma findet, wesentlich schwerer geworden, die Entstehung jener Elemente in so kurzer Zeit zu erklären. Es besteht nicht mehr die Möglichkeit, die Entstehungsgeschichte auf lange Jahrzehnte zu verteilen und schöpferischen Persönlichkeiten eine führende Rolle zuzuschreiben, wie das in klassischer Weise F. Chr. Baur versucht hatte. Man gibt auch unumwunden zu, daß die Behauptung einer solchen Diskontinuität „die Entstehung der Kategorien des Gemeindeglaubens kaum erklären kann"[20], und man begnügt sich mit dem Hinweis auf „einen komplizierten historischen Prozeß ..., den wir nicht mehr zu erkennen vermögen"[21].

Desungeachtet wächst auch innerhalb der kritischen Schule die Zahl der Forscher, die in immer stärkerem Maß eine gewisse Kontinuität zwischen Jesus und seiner Kirche betonen. Man erkennt, daß die Frage nach der Person Jesu, seinem Leben und seiner Lehre doch nicht so aussichtslos ist. Man sieht das Wesentliche der Kirche bereits im Leben und im Selbstbewußtsein Jesu begründet und erkennt die notwendige Bindung des Glaubens an Jesus

---

[14] *Ders.*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [2]1954, 34.

[15] *Ders.*, Die Geschichte der synoptischen Tradition 156.

[16] *E. Käsemann* a.a.O. 129.

[17] Ebd. 132. *H. Diem*, Dogmatik 41 spricht von der „in der evangelischen Theologie immer offenkundiger werdenden Verlegenheit ..., daß zwischen Schrift und dem Beginn der Dogmengeschichte eine kaum zu überbrückende Kluft besteht".

[18] *E. Fuchs*, Jesus und der Glaube, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 55 (1958) 170.

[19] *R. Bultmann* spricht von dem „großen Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde, warum die Gemeinde nicht nur die Gedanken seiner Predigt, sondern dazu und in erster Linie ihn selbst verkündigte" (Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933, 266).

[20] *H. Conzelmann*, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 280. Dort (279—281) ein aufschlußreicher Hinweis auf die meist entschiedene Ablehnung, auf die die kritische Position in der nichtdeutschen Theologie stößt.

[21] *R. Bultmann*, Jesus 15.

selbst und nicht nur an ein Kerygma von ihm: „Denn offenbar ist der Glaube nicht christlicher Glaube, wenn er nicht Anhalt hat am historischen Jesus selbst."[22]

Das Erbe des 19. Jahrhunderts

Dennoch hat die über 200jährige scharfe Kritik am Neuen Testament auch bei jenen Theologen ihre Spuren hinterlassen, die die Verbindungslinien von der Kirche zurück zu Jesus recht kräftig ausziehen. Überall begegnet man einer tiefen Skepsis den neutestamentlichen Texten und ihrer geschichtlichen Treue gegenüber. Diese mißtrauische Haltung stammt nicht nur aus einem an Kant und dem Neukantianismus orientierten Begriff der geschichtlichen Erkenntnis[23]; sie gründet vor allem in der Unsicherheit, mit der man dem Phänomen des Wunders und der übernatürlichen Ereignisse begegnet. Die protestantische Theologie steht immer noch in der Tradition der im 19. Jahrhundert gewachsenen geschichtswissenschaftlichen Methode, die alle übernatürlichen, also nicht mit Analogie und Korrelation in die innerweltliche Kausalität einzuordnenden Phänomene als mit ihren Prinzipien unvereinbare und darum unhistorische Ereignisse aus ihrer Betrachtung grundsätzlich ausschloß. Diese Haltung ist heute weithin noch von unverminderter Wirksamkeit. Der Historiker, so heißt es bei Diem, „steht vor der Aufgabe, Ereignisse festzustellen und zu beurteilen, die nach den Voraussetzungen, unter denen er sonst die Geschichte beurteilt, gar nicht geschehen sein können"[24].

Zwar finden sich selten Aussagen, die die Unmöglichkeit wirklich geschehener Wunder mit solcher Deutlichkeit aussprechen wie R. Bultmann es tut, bei dem es heißt: „Der Gedanke des Wunders ... als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens ... ist unvollziehbar geworden und muß preisgegeben werden."[25] Doch lehnt die gesamte

[22] *G. Ebeling*, Jesus und Glaube, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 55 (1958) 67. Zu dieser Richtung gehören z. B. Stauffer, auch — mit Einschränkungen — Bornkamm und vor allem Althaus. Selbst *E. Käsemann* sieht ein bezeichnendes Symptom für die theologische Entwicklung darin, „daß ... Fuchs, G. Bornkamm und ich uns gezwungen sehen, die Behauptung einzuschränken, Ostern habe das christliche Kerygma begründet, und daß wir nach der Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben fragen müssen" (Neutestamentliche Fragen von heute, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 [1957] 11). Vgl. auch ebd. 3: „Der historisch-kritische Radikalismus wird zunehmend isoliert und eingeengt."

[23] In dieser Sicht bleibt das „Ding an sich", hier also die Geistigkeit der geschilderten Person dem Erkennen unzugänglich. Der Berichterstatter „deutet" die vorliegenden Phänomene — Worte, Taten, Aufzeichnungen —, indem er sie mit der formenden Kraft seines Geistes in einen sinnvollen Zusammenhang bringt. Es ist dann verständlich, daß in den Evangelien zunächst der Geist ihrer Verfasser und nicht der Geist Jesu Christi sichtbar wird, und daß man von diesen Voraussetzungen her immer argwöhnen muß, die „Deutung" verfälsche die Sache.

[24] *H. Diem*, Theologie als kirchl. Wissenschaft 59.

[25] Zur Frage des Wunders, in: Glauben und Verstehen I 214. 216. Vgl. auch ebd. 227: „Deshalb sind in der Diskussion die ‚Wunder Jesu', sofern sie Ereignisse der Vergangenheit sind, restlos der Kritik preiszugeben, und es ist mit aller Schärfe zu betonen, daß schlechterdings kein Interesse für den christlichen Glauben besteht, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen, daß im Gegenteil dies nur eine Verirrung wäre."

historisch-kritische Theologie mit unterschiedlichen Formulierungen, aber in hinreichender Klarheit die Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse ab[26]. Sie deutet die evangelischen Berichte über die Geburt Jesu, die Naturwunder (zu denen auch Taufepiphanie, Versuchung, Verklärung und in gewissem Sinn Auferstehung gehören) als Zeugnisse des urchristlichen Glaubens, der einem vom Sichtbaren wesentlich unterschiedenen Bereich angehört und sich darum durchaus in solchen „Legenden" aussprechen kann. Auch die Aussagen über die messianische Würde und die Gottheit Christi sind in diesem Sinn zu erklären[27].

Kerygma gegen Geschichte

Nun unterscheidet sich die heutige Theologie von ihren liberalen Vorgängern darin, daß sie diese Verkündigung der Kirche von Jesus, dem erhöhten Herrn, nicht zu eliminieren sucht, um den Glauben am historischen Menschen Jesus auszurichten, sondern daß sie gerade diesem Kerygma entscheidende Bedeutung für den Glauben zuschreibt und das irdische Leben Jesu in den Hintergrund treten läßt. Grund und Gegenstand des Glaubens ist die Predigt der Urkirche, nicht die irdische Person Jesu in ihrer historischen Feststellbarkeit. Denn der Glaube richte sich seinem Wesen nach nicht auf das Sichtbare, Gegenständliche, sondern auf Unsichtbares, Unweltliches, das der historischen Forschung nicht mehr zugänglich sei. Ja, er sei erst dann wahrer Glaube, wenn er sich auf nichts historisch Ausweisbares mehr stütze, sondern sich in radikaler Ungesichertheit entscheide, ohne Gründe zu suchen. Die Offenbarung, auf die er antwortet, „ist, was sie ist, nur als unbegründbare Begegnung"[28], und man muß den Mut haben, „das Risiko des Verfehlens"[29] einzugehen. Wahrheit und Notwendigkeit des Glaubens lassen sich nur im Glaubensakt selbst erkennen.

Darum ist der Glaube „an einer historischen Jesus-Forschung relativ uninteressiert"[30]. Er hat nur ein „sehr begrenztes Interesse an einer solchen Darstellung dessen, was eigentlich geschehen ist". Die glaubende Gemeinde kann „die historische Darstellung des Todes Jesu und seines vorhergehenden Lebens mit ruhigem Gemüt beiseite lassen"[31], ohne in ihrer Sicherheit erschüttert zu werden. Wenn auch der Gläubige immer wieder mit Recht nach der geschichtlichen Gestalt Jesu fragen wird[32], sein Glaube stützt sich nicht

[26] Auch das weitverbreitete Jesusbuch von *Bornkamm* gehört in diese Richtung. Vgl. etwa S. 120 über die Naturwunder und S. 142 über die Leidensweissagungen („Sie sind deutlich erst im Rückblick auf seine Passion formuliert").

[27] Nach *H. Braun*, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 360 sind die Titel, die die Urkirche auf Jesus häuft, „Verschlüsselung des im Leben Jesu enthaltenen Novums mittels einer vorgegebenen Terminologie".

[28] *E. Käsemann*, Das Problem d. hist. Jesus 138.

[29] *Ders.*, Neutestamentliche Fragen 7.

[30] *N. A. Dahl*, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem: in: Kerygma und Dogma 1 (1955) 124.

[31] Ebd. 123.

[32] Die Legitimität der Frage nach dem historischen Jesus wird besonders bei *Bornkamm* betont: Die Evangelien „erlauben nicht nur, sie fordern diese Bemühung" (a. a. O. 20).

auf sie und ist darum von den Ergebnissen der historischen Kritik weithin unabhängig. Ihm genügt die Predigt der Kirche von Jesus Christus, dem verklärten und erhöhten Herrn. Ob dieser verkündete Christus mit dem historischen Jesus von Nazareth identisch ist, wie es das Kerygma behauptet, das läßt sich mit manchen Gründen auch historischer Art stützen[33]; im Grund aber ist dies eine Angelegenheit des Glaubens, der gerade in der ständigen Anfechtung wissenschaftlicher Ungesichertheit wahrer Glaube ist. „Das Ja zur Ungesichertheit" gehört zur reformatorisch verstandenen Heilsgewißheit „allein im Glauben"[34].

In einer solchen Betrachtungsweise treten die konkreten Ereignisse des Lebens Jesu in den Hintergrund. Ja, bei Bultmann, der auch hier bis zu den äußersten Konsequenzen fortschreitet, reduziert sich ihre Bedeutung für den Glauben auf das bloße „Daß" des Gekommenseins Jesu, auf die bloße Tatsache der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als dem Träger des zur Entscheidung aufrufenden Wortes[35]. „Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der gepredigte, ist der Herr."[36] Wer nach dem historischen Jesus „hinter" dem Kerygma frage, suche nach unberechtigten Sicherungen. Er wolle den Glauben, der „in seiner Bezogenheit auf seinen Gegenstand nicht ausweisbar" sei[37], beweisen. Ja, „die etwaige Rückfrage nach der Berechtigung des Anspruchs der Verkündigung ist schon ihre Ablehnung"[38]. Die Anerkennung Jesu als dessen, „in dem Gottes Wort entscheidend begegnet", ist „ein reiner Glaubensakt, der von der Beantwortung der historischen Frage, ob Jesus sich für den Messias gehalten habe, unabhängig ist. Diese Frage kann nur der Historiker beantworten — soweit sie überhaupt beantwortbar ist; und von seiner Arbeit kann der Glaube als persönliche Entscheidung nicht abhängig sein."[39] Selbst wenn sich herausstellen sollte, daß die Verkündigung der Gemeinde nicht auf Jesus von Nazareth zurückginge, „so

[33] Das gilt für jene Theologen, die eine Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche betonen. *Bultmann* hingegen glaubt, die Diskontinuität zwischen dem irdischen Jesus und der Verkündigung der Kirche von ihm historisch erweisen zu können. Auch *H. Braun* spricht von einer „historisch unberechtigten Gleichsetzung des Erhöhten mit Jesus" (a.a.O. 375).

[34] *G. Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Zschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 42.

[35] „Nicht das Was, sondern das Daß seiner Verkündigung ist das Entscheidende" (Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben und Verstehen I 265). Das entspreche auch dem historisch-kritisch erforschten Wesen des NT: „Weder Paulus noch Johannes vermitteln eine geschichtliche Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus", auch die Synoptiker tun es, wenn sie „in ihrem eigenen Sinn" gelesen werden, nicht (in: Kerygma und Mythos I, Hamburg-Volksdorf ³1954, 133).

[36] *R. Bultmann*, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen I 208.

[37] *Ders.* in: Kerygma und Mythos II, Hamburg-Volksdorf 1952, 199.

[38] *Ders.*, Theologie des NT 301.

[39] Ebd. 26. Vgl. auch Kerygma u. Mythos I 46: „Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht", und Kerygma u. Mythos II 207: „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anredenden Wortes verlangen kann ... Die Sicherheit findet nur, wer alle Sicherheit fahren läßt."

ändert sich damit das, was in dieser Überlieferung gesagt ist, in keiner Weise"[40]. Darum sind die Ereignisse des Lebens Jesu nur Voraussetzung für das Kerygma, nicht dieses selbst.

Die weitgehend negativen Ergebnisse der historischen Kritik lassen nach Bultmann gerade das Wagnis des Glaubens in seiner Radikalität sichtbar werden. Da sie alle „vorfindliche" Sicherheit erschüttern, da sie fast alle Brücken zu Jesus von Nazareth abbrechen, da sie den größten Teil der von der Tradition festgehaltenen Meinungen in Frage stellen, nehmen sie dem Glaubenden jede Möglichkeit, nach Gründen oder gar Sicherungen seines Glaubens zu suchen. Sie zwingen ihn zur radikalen Preisgabe seiner selbst in jener einsamen, ungesicherten Entscheidung, in der für Bultmann das Wesen des Glaubens besteht.

So hat die durch Formgeschichte und dialektische Theologie herbeigeführte Wende eine neue Lage geschaffen. Die liberale Leben-Jesu-Forschung hatte gehofft, durch Ausscheidung des Dogmas Jesus von Nazareth in seiner reinen Menschlichkeit zu finden, um an ihm als kritischem Maßstab alle Kirchenlehre zu messen. Ihre Schüler erkannten, daß das Neue Testament von seinem Wesen her eine solche Frage verbietet, weil es auch in der ältesten Tradition immer nur den Messias und Sohn Gottes, nie einen reinen Menschen Jesus kennt. Daß nun freilich Jesus von Nazareth in seinem Wesen der gewesen sei, als den ihn die Urkirche verkündete, diese Folgerung verbot das noch unvermindert wirksame Erbe der liberalen Theologie. So läßt man den „historischen Jesus" hinter den im Kerygma der Kirche gepredigten „verklärten Christus" zurücktreten. Der Weg zu ihm wird eng, gewunden und in vielen Fällen aussichtslos versperrt. Aber das Kerygma der Urgemeinde, das an keinem anderen Maßstab mehr meßbar ist[41] und wenig Interesse am irdischen Leben Jesu hat, liegt offen vor uns und fordert den Glauben des Hörers. Dieser Glaube steht fest in sich selbst und braucht keine historischen Sicherungen, keine Gründe und keine Beweise, da er in der Entscheidung für das Kerygma der Kirche Jesus Christus als den erkennt, in dem allein Licht, Leben und Heil auf den Menschen zukommt.

II

Der geschichtliche Jesus in der Verkündigung der Urkirche

Nun besteht gerade der Inhalt des Kerygmas des Neuen Testaments in nichts anderem als in der Verkündigung der irdischen Geschichte Jesu von Nazareth[42]. Das Neue Testament hat ein entscheidendes Interesse daran, von immer neuen Seiten her zu zeigen: Dieser Jesus von Nazareth ist der von

[40] *R. Bultmann,* Jesus 16.

[41] So *ders.,* Kirche und Lehre im Neuen Testament, in: Glauben und Verstehen I 181ff., vor allem 186.

[42] Vgl. dazu *J. R. Geiselmann,* Jesus der Christus, Stuttgart 1951.

Gott gesandte Messias. Die konkreten Züge seines Lebens treten nicht etwa zurück, sondern gehören mitten in das Kerygma hinein. Schon die Petrusreden der Apostelgeschichte, die zur ältesten Traditionsschicht des Neuen Testaments gehören, enthalten einen klaren Aufriß des Lebens Jesu (z. B. Apg 10, 37—41). Sie rufen den Hörern das Geschehen der jüngst vergangenen Tage ins Gedächtnis: In dem Leben, dessen Zeugen sie selbst gewesen und dessen schmählicher Ausgang ihnen noch vor Augen steht (Apg 2, 22f.; 3, 13—17; 4, 10f.), in diesem Leben hat sich Gott geoffenbart, indem er Jesus von den Toten auferweckte (z. B. Apg 2, 22—24. 36). Die Urkirche weiß, daß die Offenbarung Gottes, in der Heil und Leben erschienen ist, sich gerade im konkreten menschlichen Leben Jesu Christi ereignete. Es ist darum kein Zufall, daß die eigentliche Missionspredigt der Kirche, die in den Evangelien uns erhalten ist, die Gestalt eines Lebens Jesu annahm und als Bericht eines historischen Geschehens vor den Hörer tritt.

Aus diesem Grund verstehen sich die Apostel als Zeugen des irdischen Lebens und Sterbens Jesu Christi. Sie sind „Zeugen alles dessen, was er im Lande der Juden und in Jerusalem getan hat" (Apg 10, 39), von der Taufe durch Johannes an bis zur Auferstehung. In ihrer Person ruht die Kontinuität der Überlieferung, auf deren Lückenlosigkeit das Neue Testament die Wahrheit des Glaubens gegründet sieht. Das zeigt in beispielhafter Deutlichkeit das Lukasevangelium, dessen Verfasser die Ereignisse des Lebens Jesu berichten will, „wie sie uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind", damit seine Leser „die Zuverlässigkeit" des von ihm Berichteten erkennen (Lk 1, 2. 4). Das zeigt der große Auferstehungsbericht des Paulus, der sich ausdrücklich auf die lange Reihe der Zeugen beruft, die den Auferstandenen gesehen haben (1 Kor 15, 3—7). Und wenn der erste Johannesbrief gleich zu Beginn mit solcher Eindringlichkeit betont, er verkündige nur, „was wir gehört und gesehen haben" (1 Jo 1, 1—3), was will das anders heißen, als daß die Urkirche selbst es verbietet, die Glaubensverkündigung von dem Bericht über Jesus von Nazareth zu lösen und auf jede Sicherheit des Glaubens zu verzichten! Das apostolische Kerygma ist keine selbsterfundene Spekulation und kein zeitloser Mythos (2 Petr 1, 16) — sei er platonischer oder existentialistischer Art —, der nur den Sinn hätte, den Menschen in die Entscheidung zu rufen. Es hat die Geschichte selbst zum Gegenstand, jene Geschichte, in der Gott sich offenbarte und in der allein Gott sich finden läßt.

Das Kerygma der Urkirche hat also keinen Stand in sich selbst. Es besteht gerade in dem Hinweis auf das konkrete Leben und Sterben Jesu Christi, und es fällt in sich zusammen, wenn die Frage nach dem irdischen Jesus nicht mehr gestellt werden darf. Es ist keine Wolke, die uns Jesu Gestalt verdeckte, es ist nur ein ausgestreckter Finger, der zu Jesus hinführt, nur ein Weg, der ohne das Ziel sinnlos wird, ein Licht, das ohne seine Quelle erlischt. Würde das Zeugnis der Apostel als falsch erfunden, dann wären sie alle Lügner, und der Glaube wäre leer und nichtig (1 Kor 15, 14—15).

Wenn aber das Leben Jesu und der Bericht von ihm unerläßlicher Bestandteil des Kerygmas der Kirche ist, dann kann man die Frage nach diesem Leben nicht als „Rückfrage" „hinter" das Kerygma bezeichnen, die sich bereits vom Glauben distanzierte. Der Gläubige, der sich mit dem Leben Jesu befaßt, bleibt mit solcher Frage innerhalb seines Glaubens. Er schreitet gleichsam den Raum ab, den der Glaube umschließt, um immer tiefer in das Geheimnis jener Person einzudringen, in der sein Glaube gründet. Auch wer mit Jesus Christus zum ersten Mal in Berührung kommt, mag ihn nun historische Forschung oder religiöses Suchen führen, trifft nie auf einen neutralen Bericht unbeteiligter Zuschauer, der wie andere historische Quellen sein Inneres unberührt lassen könnte. Immer schon begegnet er der Stimme der Kirche, die ihn durch die Verkündigung des geschichtlichen Menschen Jesus zu Glaube, Buße und Umkehr ruft. Es gibt keinen Weg zu Christus am Zeugnis der Kirche vorbei, und je genauer sich einer mit dem Neuen Testament befaßt, je kritischer und sachlicher er es befragt, desto unüberhörbarer wird ihm der Ruf, an diesen historischen Jesus als an den Sohn Gottes zu glauben.

Einheit von Glaube und Verkündigung

Allein, dieser zum Glauben fordernde Ruf ist nicht nur Stimme der Kirche in dem Sinn, als ob sie an die Ereignisse des Lebens Jesu von außen eine Deutung heranbrächte, die den an sich zweideutigen Fakten erst den rechten Sinn gäbe[43]. Die Tatsachen des Lebens Jesu selbst, seine Worte, die er sprach, die Wunder, die er wirkte, das Leiden und der Tod, den er erlitt, sprechen eine laute und deutliche Sprache. Sie weisen über sich selbst hinaus auf die geistige Mitte der Person, der sie entsprangen. Sie offenbaren, jede neu und jede von einer anderen Seite, den Sinn, den Jesus selbst in sie hineinlegte. Sie ermöglichen dem aufnahmebereiten Hörer der Botschaft das Verständnis der Person Jesu und werden erst dem verständlich, der sich durch sie zum Herzen Jesu Christi führen läßt. Die Verkündigung der Kirche will nur die Stimme der Worte und Taten Jesu deutlicher und unüberhörbarer erklingen lassen. Hinter den Fakten des Lebens Jesu besteht kein dem Menschen unerkennbarer und unzugänglicher leerer Raum, so daß er sich blind auf die Botschaft der Kirche verlassen müßte und keine Möglichkeit hätte, mit der Geistigkeit Jesu selbst in Verbindung zu kommen.

Die so fragwürdigen Ergebnisse der kritischen protestantischen Theologie, die zu Anfang in Kürze skizziert wurden, gründen letzten Endes nicht allein in der Ablehnung der Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse, sondern in der stillschweigenden Gleichsetzung der Äußerungen einer Person mit den Gegenständen der stofflichen Welt. Diese Stoffdinge stehen in sich selbst

[43] Zum Folgenden vgl. *A. Brunner*, Glaube und Erkenntnis, München 1951, und: Erkenntnistheorie, Köln 1948, 89—113. Ferner *ders.*, Glaube und Geschichte, in dieser Zschr. 163 (1958/59) 100—115.

und meinen keinen Sinn. Sie lassen nur eine Feststellung ihres Daseins und ihrer Eigenschaften und eine Erklärung durch Wirkursachen zu. Die Worte und Handlungen einer Person hingegen sind Träger einer Finalität, eines Sinnes, der auf die in ihnen sich äußernde Person zurückverweist. Sie werden erst verständlich durch ihren Bezug auf die Sinnhaftigkeit, die in der Geistigkeit einer mit naturwissenschaftlichen Kategorien nicht mehr erfaßbaren Person ihren Grund haben, durch die Erkenntnis des Zieles, das der Mensch mit ihnen verfolgt. Zwar lassen sie sich in ihrer Seinsweise auch feststellen und erklären, und in den Zusammenhang von Wirkursachen einordnen. Wenn man jedoch jene Sinnhaftigkeit übersieht, kann sich die Meinung bilden, hinter den Worten und Handlungen einer Person bestünde ein leerer, unerkennbarer Raum, so daß sie von außen her „gedeutet" oder „interpretiert" werden müßten. Solche Deutung wäre dann stets von den Denkformen und der Vorstellungswelt des Deutenden geprägt und böte keine Gewähr für ihre Übereinstimmung mit den Gedanken und Ansichten dessen, von dem sie stammen.

Von diesen Voraussetzungen her ist es erklärlich, daß man die Person Jesu in einem leeren, nur in Einzelfällen und lückenhaft erhellbaren Raum hinter dem Kerygma der Urkirche verschwinden ließ und den konkreten Ereignissen des Lebens Jesu für den Glauben keine konstitutive Bedeutung mehr zumaß. Dann wird der Glaube ein Sich-fallen-lassen in einen inhaltslosen Raum auf Grund einer nicht mehr ausweisbaren, völlig ungesicherten Entscheidung. Dann kann man von einem — grundlosen — „Entschluß" der Urkirche sprechen, Jesus als den Messias anzuerkennen[44], ein Entschluß, der den Hörer der kirchlichen Verkündigung zur selben unbegründeten Entscheidung aufruft. Wenn der Glaube auf Grund der angenommenen Unerkennbarkeit des Geheimnisses der Person Jesu Christi sich nur auf das Unsichtbare, Unaussprechliche und Unausweisbare richtet, sind solche Folgerungen unvermeidlich[45].

Das wahre Wesen des Glaubens

In Wahrheit ist der Glaube liebende und selbstlose Anerkennung der Person Jesu Christi, die im hellen Licht der Geschichte steht. Glaube ist ein Eingehen in die Haltungen der geliebten Person, ein Sich-Versetzen an ihre Stelle, um von da aus ihre Ziele in ihrem Zusammenhang mit ihr zu sehen und ihre Handlungen in ihrer Sinnhaftigkeit zu begreifen. Wer glaubt, bejaht den anderen in seinem einmaligen, unwiederholbaren Personsein. Er

---

[44] So z. B. *R. Bultmann*, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: Glauben und Verstehen I 203ff.

[45] So z. B. *E. Fuchs*, Jesus und der Glaube 171—172: „Der Glaube meint stets etwas Unsichtbares, er ist nun einmal kein Schauen. Glauben an Jesus konnte es gegenüber dem historisch sichtbaren Jesus nicht gut geben; es sei denn, der historische Jesus hätte auf johanneische Art zwischen dem, was man an ihm sah, und dem, was er für den Glauben war, unterschieden."

nimmt ihn, wie er selbst in seinem von mir nicht geschaffenen und von mir nicht abhängigen Selbstsein ist. Glauben heißt, sich geistig an die Stelle der zu verstehenden Person setzen und von deren Selbst aus ihre Welt als zusammenhängende, von ihr getragene und bestimmte Einheit erblicken.

Freilich muß sich eine Person, die erkannt und verstanden werden will, mitteilend offenbaren. Sie steht nicht jedem Zugriff offen wie die Dinge der untermenschlichen Welt. Sprechend und handelnd öffnet sie sich dem Blick des andern und führt ihn den Weg zum Geheimnis ihres Herzens. Keine dieser Gegebenheiten vermag die Geistigkeit der Person vollkommen zu offenbaren. Jede weist von ihrem Ort aus auf die Mitte hin, aus der sie entspringen und ihre innere Sinnhaftigkeit erhalten. Aber sie sind der einzige Weg, auf dem eine Person sich vom Menschen erkennen läßt, und haben deswegen eine entscheidende Bedeutung. Weil der Mensch ein Leib-Seele-Wesen ist, ist seine Erkenntnis notwendig an diese sinnenhaften Gegebenheiten gebunden. Da sie über sich hinausverweisen, gleichsam Strahlen sind, in denen ihr Ursprung hervorleuchtet, ist der Erkennende nicht auf eine nur von außen kommende Deutung angewiesen. Sie selbst führen ihn ans Ziel.

Aus diesem Grund besitzen auch die Worte und Taten Jesu eine absolut notwendige und konstitutive Bedeutung für den Glauben. In ihnen allein kommt der Mensch mit Jesus Christus selbst in Verbindung und ist notwendig auf sie angewiesen, da sonst Jesu Person ihm unerkennbar und unzugänglich bliebe.

Freilich ist die Erkenntnis der Person Jesu Christi — so sehr sie die Strukturen jeder personalen Erkenntnis verwirklicht — eine Erkenntnis ganz besonderer Art. Fordert doch die Anerkennung, die mit jedem Verstehen verbunden sein muß, in der Erkenntnis Jesu Christi letzte Hingabe, radikalen Verzicht auf sich selbst. Denn Jesus ist eine Person, die lebendig begegnet und nicht vergangen ist wie andere Persönlichkeiten der Geschichte. Darum kann das Neue Testament gar nicht anders als bekennend von ihm sprechen, und vor solcher Botschaft gibt es keine Neutralität; ja, angesichts des Anspruchs, den Jesus stellt, wäre Neutralität bereits Ablehnung: Wer mit Christus in Berührung kommt, ist aufgefordert, sein Leben allein auf Gottes Wort zu bauen und nicht mehr auf sein eigenes Planen und Wünschen. Er soll sich bis in die letzten Tiefen seines Herzens hinein Christus in die Hand geben und sich von ihm führen lassen. Er muß bereit sein, alle innerweltlichen Werte, auch das Liebste und Teuerste, ja sein eigenes Leben zu opfern um der Treue zu Jesus Christus willen. Er soll absolut auf die Treue seines Herrn vertrauen, daß er seine Verheißungen bis zu Ende erfüllen wird[46].

Weil solcher Glaube an Jesus Christus das Letzte verlangt, ist der Mensch

[46] Wo — aus Gründen, die subjektiv durchaus schuldlos sein können — die Bereitschaft zu dieser Hingabe noch nicht besteht, ist auch die Erkenntnis des Geheimnisses Jesu Christi und des Sinnes seiner Handlungen nicht oder nur ansatzweise gegeben. Die Fakten des Lebens Jesu sind in sich eindeutig, aber nicht zwingend, da sie personale Entscheidungen fordern. Der Mensch kann sich ihnen verschließen und sieht sie dann nur in ihrer gegenständlichen Struktur, nicht in ihrer Sinnhaftigkeit.

verpflichtet, nach der höchsten Sicherheit zu suchen, die ihm möglich ist. Solche Entscheidungen, in denen er sich selbst wegschenkt, darf er nicht blindlings fällen. Er verginge sich mit solchem Verhalten gegen sein schöpfungsmäßiges Wesen, da er dieses Tun vor seinem Gewissen nicht mehr rechtfertigen könnte. Von seinem Wesen als personaler Entscheidung her verlangt der Glaube sichere und genaue Erkenntnis der Person, der er sich hingibt.

Das Aufscheinen des Göttlichen an den geschichtlichen Tatsachen

Zu dieser Sicherheit kommt er nicht auf dem Weg eines naturwissenschaftlich-mathematischen Beweises, der geradlinig fortschreitet, und, da er keine Entscheidung fordert, wesentlich vorpersonaler Art ist und mit einer zwingenden Gesetzmäßigkeit zum Schluß kommt. Der Glaube schreitet wie alles personale Erkennen von den gegenständlichen Äußerungen einer Person in deren ungegenständliche Mitte voran, indem er sich gleichsam in den anderen hineinbegibt, ihn als personale Freiheit anerkennt und, mit ihm auf die Dinge zugehend, die vielen Äußerungen in ihrem sinnvollen Zusammenhang schaut. In dem Maß, als sich die verstreuten und für den Außenstehenden vielleicht zusammenhanglosen und scheinbar widersprechenden Glieder zu einem verständlichen Ganzen zusammenschließen, gewinnt das Erkennen Sicherheit. Diese Zusammenschau der verschiedenartigen Äußerungen von der sinngebenden Personmitte her ist das sicherste Kriterium der Wahrheit und Glaubwürdigkeit der zur Entscheidung aufrufenden Person. Jesu Worte und Taten, seine Wunder und seine Zeichen sind keine Vordersätze eines Syllogismus naturwissenschaftlich-mathematischer Art. Sie sind Voraussetzungen, gegenständliche Bedingungen der ungegenständlichen Erkenntnis, Voraussetzungen, die selber in die Glaubenserkenntnis eingehen und ihre letzte Sicherheit gerade in der gläubigen Hingabe an Jesus Christus gewinnen.

So sind die Ereignisse des Lebens Jesu keine Chiffren, hinter die man nur tastend und unsicher vordringen könnte. Sie sind kein Vorhang, der Jesu Person verdeckte. Alle weisen den Weg zu ihm, weil nur in ihnen das Geheimnis Jesu Christi sich dem Blick des Menschen offenbart.

Dieses Geheimnis Jesu Christi, das als sinngebende Mitte hinter seinen Worten und Taten steht, der Punkt, in dem die einzelnen Elemente in ihrer Einheit erscheinen, ist das Geheimnis seiner Gottessohnschaft. Die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Überlieferung von Christus und die Wahrhaftigkeit seines Anspruchs läßt sich mit mannigfachen Gründen stützen und erhärten: Man kann auf die für die damalige Zeit einmalige Sachlichkeit der Berichte hinweisen, auf die bis in die ersten Jahre nach Ostern hinabreichende mündliche Tradition, auf die Verflochtenheit der Evangelien mit ihrer Zeit und die Genauigkeit ihrer zeitgeschichtlichen und topographischen Angaben — alles Gründe, die es unmöglich machen, die Entstehung der Kirche und des Evangeliums zu erklären, wenn man nicht schlicht die Be-

richte der Augenzeugen, die Jesus besser kannten als jeder andere, als getreues und wahrhaftiges Zeugnis gelten läßt. Selbstverständlich sind die Evangelien keine „Protokolle" im heutigen Sinn und enthalten daher manche Divergenzen in Formulierung und Berichterstattung, die natürlich nicht oberflächlich harmonisiert werden dürfen. Es geht hier auch nicht um die naturgetreue Wiedergabe des äußeren Verlaufs des Lebens Jesu durch die Evangelisten, sondern darum, daß sie an den äußeren Taten und Geschehnissen das aufscheinen lassen, was Jesus in seinem persönlichsten Sein ist: Gottes Sohn! Allein um dieses Geheimnisses willen ist uns das Leben Jesu berichtet, und auch die Auswahl der Ereignisse und die Betonung bestimmter Seiten ist von daher zu verstehen. Diese fundamentale Aussage der schöpferischen Tätigkeit der Urkirche zuzuschreiben, dafür besteht schlechthin kein Grund und keine Möglichkeit — es sei denn, man lehnt von vornherein die Möglichkeit übernatürlicher Ereignisse und der Menschwerdung des Sohnes Gottes ab.

Die sicherste, die letzte Gewißheit jedoch gibt die innere Einheit, in der das ganze Neue Testament erscheint, wenn man es von der sinngebenden Mitte aus versteht, die Jesu Gottessohnschaft ist. Wäre Jesus nur eine menschliche Person, dann bliebe das Neue Testament ein seltsames, unverständliches Konglomerat sich widersprechender Aussagen, und niemand hätte das Recht, an Christus zu glauben. Nur in der Anerkennung Jesu Christi als Sohn Gottes fügen sich alle Elemente zu einer sinnvollen Einheit zusammen. Nur von Gottes Sohn, der wahrer Mensch geworden ist, kann behauptet werden, er sei von Ewigkeit bei Gott, und doch in der Zeit aus einer Jungfrau Mensch geworden; er habe sich in die Gewöhnlichkeit eines menschlichen Lebens erniedrigt und doch in Zeichen und Wundern sein göttliches Wesen geoffenbart. Nur wer göttliche Macht sein Eigen nennt und doch Mensch ist, kann die Zeichen und Wunder wirken, von denen das Neue Testament berichtet, und gleichzeitig seinem Tod hilflos ins Auge schauen; nur wer göttliches Wissen besitzt, kann den kommenden Weg seines Lebens überblicken und doch vor seinem Ende zittern und bangen.

In dem Geheimnis der Person Jesu Christi treffen alle Linien des Neuen Testaments zusammen. Alle Worte und Taten, die von Jesus berichtet werden, die Titel, welche die Urkirche ihm beilegt, die Verehrung, die sie ihm entgegenbringt, alle diese Aussagen sind Elemente, in denen Jesus Christus sich auf immer neue Weisen ausspricht und sein Wesen vor unserem Blick entfaltet. Das Neue Testament weist deutlich auf diese sinngebende Mitte hin, wenn es nichts anderes verkünden will als allein Jesus Christus (Apg 5,42; 8,35; Kol 4,3). Die Vielfalt der Titel, die es ihm beilegt, zeigt, daß keiner für sich allein genügt, Person und Werk Christi in seiner Einzigartigkeit nach allen Seiten hin zu erfassen.

So gewinnen alle Aussagen des Neuen Testaments in der Person Jesu Christi ihre oft verborgene und immer geheimnisvolle, aber im Blick der gläubigen Anerkennung deutlich und sicher erfaßte Einheit. Nur solche

durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus geschenkte Sicherheit gibt dem Menschen das Recht, an Christus zu glauben. Dieser Glaube ist keine blinde, unbegründete und inhaltsleere Entscheidung, er ist liebende Anerkennung der Person Jesu Christi als des Sohnes Gottes und darum notwendig auf das konkrete Leben Jesu verwiesen, in dem er allein Zugang hat zum Geheimnis des Sohnes Gottes. „Das große Rätsel der neutestamentlichen Theologie, wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde", löst sich nicht „in der Einsicht, daß das Daß seiner Verkündigung das Entscheidende ist"[47]; es löst sich im gläubigen Wissen darum, daß Jesus Christus von seinem Wesen her Sohn Gottes *ist* und den Glauben an seine Person selber fordert, und nicht erst durch die Verkündigung der Kirche zum Sohn Gottes, zum Herrn und Messias *wurde*. Das Neue Testament trägt an Jesus keine ihm fremde Deutung heran; es läßt nur seine Stimme lauter und deutlicher in diese Welt hinein erklingen, „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist und damit ihr dadurch, daß ihr glaubt, in seinem Namen Leben habt" (Joh 20, 31).

Die rechte Auslegung des Neuen Testaments ist unabtrennbar verbunden mit der Anerkennung Jesu Christi als Sohn Gottes. Wer Jesus als reinen Menschen sieht, mag am Neuen Testament manches feststellen und erklären. Er kann die Geschichte des Textes und der einzelnen Schriften erhellen, er kann die geschichtliche Umwelt erforschen und eine Menge literarkritischer und formgeschichtlicher Fragen lösen. Die liberale Bibelkritik und die historisch-kritische Methode gelangten denn auch zu vielfachen und gesicherten Ergebnissen. Aber das eigentliche Geheimnis des Neuen Testaments bekamen sie selten in den Blick. Die häufig so fragwürdigen Ergebnisse der modernen Bibelkritik zeigen mit aller Deutlichkeit, daß das Neue Testament eine Anhäufung unverständlicher und widersprechender Aussagen bleibt, solange einer nicht bereit ist, den Anspruch anzuerkennen, den es auf jeder Seite erhebt: Daß Jesus von Nazareth der Sohn Gottes ist, von Ewigkeit bei Gott und Mensch geworden in der Zeit, Gott und Mensch in einer Person.

Georg Friedrich Händel

WILLIBALD GÖTZE

Hamburg, Florenz, Rom, Neapel, Venedig, Hannover, London — das sind Stationen aus dem Leben Georg Friedrich Händels, Stationen, die zu erreichen für die Reiseverhältnisse des beginnenden 18. Jahrhunderts allein schon einen beachtenswerten Energieaufwand beanspruchte. Hamburg, Venedig, London

[47] *R. Bultmann*, Die Christologie des Neuen Testaments, in: Glauben u. Verstehen I 266.

waren Tore zur Welt, Hafenstädte, in denen das aufblühende Handelsleben pulsierte, in denen Geld angehäuft und ausgegeben wurde — auch für die Künste, vor allem für das Theater, für die Oper. Seit 1637 in Venedig das Teatro San Cassiano als erstes Pachttheater seine Pforten geöffnet hatte, war die Oper, bis dahin ein Schoßkind des Adels, zu einer öffentlichen Angelegenheit geworden und übte auf Musiker und Publikum eine magische Anziehungskraft aus. Kein Wunder, daß auch der junge, energiegeladene Händel aus der kleinen mitteldeutschen Heimatstadt herausstrebte, um sich im Reigen der Künstler den Platz zu erkämpfen, der seinen Gaben entsprach.

Und diese Gaben waren außergewöhnlich, wenn Georg Friedrich Händel in seiner Kinderzeit auch nicht als ein „Wunderkind", wie etwa W. A. Mozart, in Erscheinung getreten ist. Aber Halle war kein Salzburg und Händels Vater, Georg Händel, kein Leopold Mozart, sondern ein Wundarzt. Als solcher aber hoch geschätzt und zudem ein angesehener Bürger der Stadt Halle. Er soll ein großer, kräftiger, schweigsamer Mann gewesen sein, der mit etwa sechzig Jahren kurz nach dem Tode seiner ersten Frau noch eine zweite Ehe einging. Das erste Kind starb bei der Geburt, das zweite wurde am 23. Februar 1685 geboren. Es erhielt tags darauf nach einer Eintragung im Taufbuch der Liebfrauenkirche (Marktkirche) zu Halle die Namen Georg Friedrich.

Im streng lutherischen Haushalt des Wundarztes Händel galt Musik mehr oder weniger als eine Angelegenheit der Vagabunden, was aber nicht hindern konnte, daß sich die musikalische Begabung des Knaben Georg Friedrich schon sehr früh regte. Die rührenden kleinen Erzählungen aus der Kinderzeit gehören wohl ins Reich der Fabel, dagegen hat ein Besuch des Herrn Wundarztes im benachbarten Weißenfels, wo Herzog Johann Adolf von Sachsen residierte, den Stein ins Rollen gebracht. Dort durfte sich Händel, damals acht oder neun Jahre alt, an der Orgel hören lassen, und der Herzog war von dem frühreifen Kind so beeindruckt, daß er den Widerstand des Vaters besiegen und ihm die Zusicherung abringen konnte, dem Knaben guten Musikunterricht geben zu lassen. Sein Lehrer wurde während der nächsten drei Jahre Friedrich Wilhelm Zachow, Organist der Liebfrauenkirche zu Halle. Er war ein umfassend gebildeter Musiker, der auch eine große Sammlung deutscher und italienischer Kompositionen besaß und seinen Schüler mit deren Stilen vertraut machen konnte. Zudem ließ er ihn, dem Brauche der Zeit folgend, möglichst viele Instrumente spielen.

In dieser unbarmherzigen Schule kam Händel schnell vorwärts. Seine Kräfte wurden in gute Bahnen gelenkt, und er hat seinem Lehrer bis zum Ende seines Lebens tiefe Dankbarkeit bewahrt. In die Studienzeit fällt (1696) ein Besuch des elfjährigen Händel in Berlin. Dort hatte die Kurfürstin Sophie Charlotte den Hof für kurze Zeit zu einem italienischen Musikzentrum gemacht, aber das Strohfeuer, teilweise von recht zweifelhaften Existenzen angefacht, die das Mißtrauen der Bürger gegen Frau Musica begründet erscheinen ließen, verlöschte bald wieder. Der Knabe Händel überraschte durch seine Improvisationen auf der Orgel und dem Klavichord, blieb aber von dem

hektischen Treiben seiner Umgebung unberührt. Das Angebot des Kurfürsten, den Knaben an den Hof zu fesseln, lehnte der alte Wundarzt ab. Hoffte er immer noch, den Sohn für einen bürgerlichen Beruf retten zu können? Wie stark der Einfluß des Vaters auch nach seinem Tode (1697) weitergewirkt hat, zeigt sich darin, daß sich der junge Händel 1702 an der Universität in Halle immatrikulieren ließ. Inzwischen war er auch Domorganist in Halle geworden, mit allen Rechten und Pflichten eines solchen; er hatte vor allem Kompositionen für den Gottesdienst zu schaffen; aber die Kleinstadt wurde ihm zu eng. Zu unbändig regten sich die Energien und ein Wandertrieb, der so oft noch das Leben des Komponisten Händel bestimmen sollte. Aus der Welt des Bürgertums tat der zukünftige „Weltbürger" den ersten Schritt in die große Welt.

Hamburg, das Venedig des Nordens, hatte seit 1678, also vierzig Jahre nach der Lagunenstadt, ein eigenes Opernhaus, in dem sich zunächst — dem temperierten Klima entsprechend — Werke religiösen Inhalts behaupten konnten, dann aber der „opera diabolica" weichen mußten. Der junge Händel sah sich 1703 am Theater einem tollen Treiben gegenüber, das der hochbegabte, aber zuchtlose Komponist Reinhard Keiser anführte. Händel wurde zweiter Geiger am Opernhaus und lernte so die Technik des Betriebes von unten herauf kennen. Vielleicht hatte ihm zu dieser Stellung Johann Mattheson verholfen, ein junger Hamburger Musiker, auch Sänger, später ein sehr wissensreicher Musikschriftsteller. Die beiden jungen Leute freundeten sich rasch an. Händel bekam außerdem Privatschüler, lebte aber zurückgezogen und sparsam. Am 8. Januar 1705 wurde seine erste Oper — „Almira" — aufgeführt. Der Komponist stand im zwanzigsten Lebensjahr, als er den Kampfplatz der Bühne betrat. Wie viele Siege und Niederlagen, Triumphe und Enttäuschungen sollten ihm auf diesem Kampfplatz noch beschieden sein! Die Hamburger waren im Jahre vorher durch eine Passionsmusik auf den jungen Händel aufmerksam geworden, jetzt spürten sie den Griff des Dramatikers. Auch Keiser spürte den jungen Rivalen, und Händel hatte unter allerhand Intrigen zu leiden. Aber unbeirrt — und ganz bezeichnend für ihn — nahm er nach „Almira" sofort einen neuen Opernstoff in Angriff. „Nero" wurde trotz dramatischer Effekte und reicher Melodik ein Mißerfolg. Händel muß gespürt haben, daß er sich in Hamburg nicht weiter werde entfalten können, außerdem verfiel die Oper unter Keisers Leitung mehr und mehr, und damit war Händel das Podium entzogen. Die geradezu schicksalhafte Begegnung mit einem sehr fragwürdigen Nachkommen des Hauses Medici, Gaston de Medici, lenkte Händels Gedanken nach Italien. Er sparte, komponierte noch eine viel zu lange Oper, aus der schließlich zwei wurden, wartete deren Aufführung aber gar nicht mehr ab, sondern verließ Hamburg vermutlich im Herbst 1706 unbemerkt auf dem Weg nach Süden. Die Lehrjahre waren abgeschlossen.

*

Venedig, Florenz, Rom, die ersten Stationen in Italien, brachten Berührungen mit Fürstlichkeiten und Künstlern, aber der junge deutsche Musiker faßte

zunächst nirgends festen Fuß. War es ihm wichtiger, erst einmal die Atmosphäre des Landes in sich aufzunehmen? In Florenz kam zwar 1707 eine Oper „Rodrigo" von ihm zur Aufführung, in die er die besten Nummern der Hamburger „Almira" aufgenommen hatte, aber der Erfolg band ihn nicht an die schöne toskanische Stadt. Zum zweiten Male nach Venedig, wo er in Domenico Scarlatti einen Freund fürs Leben fand: Triumphe in den Salons, aber auch da kein bleibender Erfolg. Die beiden Freunde reisten nach Rom. Dort waren Händel im Kreise des Kardinals Pietro Ottoboni und später des Fürsten Ruspoli tiefgehende Anregungen beschieden. Wie gegensätzlich mag die geistig kultivierte Atmosphäre in Rom nach der oberflächlichen venezianischen Geselligkeit auf Händel gewirkt haben! Mit geradezu unvorstellbarer Aufnahmefähigkeit riß er an sich, was seinen Weg kreuzte. Kein stiller Arbeiter im Weinberge des Herrn, sondern einer, der sich herrisch die Erde unterjochte, über die er schritt. Mit allen Kräften seiner gesunden Natur dem Leben zugewandt, Ohren- und Augenmensch, der sich auch während seines ganzen Lebens Liebe und Verständnis für Malerei bewahrte (sein Testament erwähnt u. a. zwei Gemälde von Rembrandt), schuf er aus der Fülle der Eindrücke jener italienischen Zeit Werk um Werk. Kirchliche und weltliche Musik in den Formen ihrer Zeit, bezeugen diese Kompositionen ohne den Ehrgeiz revolutionärer Neuerungen die Schaffensfreude eines Musikers, dem das Leben zwar die Anlässe glückhaft zuspielte, der dafür aber in wahrhaft „klingender Münze" zahlte. Er ging von Rom nach Neapel und geriet in einen solchen Schaffensrausch, daß ihm neben vielen anderen größeren und kleineren Stükken „Agrippina" in drei Wochen gelang. Mit dieser Oper eroberte er im Winter 1709/10 Venedig, die Stadt, in der über Erfolg oder Niederlage eines Opernkomponisten entschieden wurde. Dieser Erfolg machte ihn in ganz Italien, ja in Europa bekannt. Der vierundzwanzigjährige Händel hatte mit einem Schlage das große Publikum erobert. Er blieb nicht mehr auf die Gunst kultivierter, reicher Adelskreise angewiesen. „Viva il caro Sassone", jubelte man ihm allerorten zu. Hatte Händel die Oper, die damals ganz Italien in Bann hielt, erobert? Oder sie ihn? Folgte er damit einem Rufe der Zeit? Und woher kam dieser Ruf?

*

Welch merkwürdige Wandlungen hatte das „dramma per musica", aus dem schließlich die Oper hervorgehen sollte, seit seiner Geburtsstunde in den Kreisen florentinischer Liebhaber durchgemacht! Die Schöngeister um den Grafen Bardi, denen am Ausgange des 16. Jahrhunderts die Wiederbelebung antiken Geistes und damit auch des antiken Dramas in Verbindung mit der Musik vorschwebte, ahnten nicht, daß sie nur Randfiguren einer Entwicklung waren, die die Musik aus den strengen Gesetzen des kontrapunktischen Stiles lösen und der Ausdruckskraft der instrumental begleiteten Melodie Bahn brechen sollte. Natürliche, musikalische Deklamation des Textes schwebte den Florentinern vor — es blieb jedoch ein wohlgemeintes Vorhaben, solange ihm nicht Monte-

verdis Genie im „Orfeo“ (1607) musikalisches Leben gab. Denn auch ausdrucksstarke Deklamation mußte auf die Dauer ermüden, wenn es nicht gelang, durch eine lebensvolle melodische Linie zur Eindringlichkeit die wechselnde Klangfarbe zu gewinnen. Schon in seinen Madrigalen aber hatte Monteverdi, unabhängig von Florenz, durch kühne Charakteristik in den einzelnen Stimmen den deklamierenden Stil der ersten Opern mit musikalischen Mitteln vorbereitet. In glücklicher Verbindung alter und neuer Stile gelang es Monteverdi, das Gleichgewicht zwischen Text und Musik herzustellen und die Anregungen der Florentiner aus der etwas dünnblütigen Theorie in künstlerische Wirklichkeit zu verwandeln.

Bald aber machte sich neben Dichtern und Komponisten auf dem Gebiete der Oper eine dritte Kraft bemerkbar, die ihre Unersetzlichkeit durch immer dringendere Forderungen bekundete — der Sänger. Wer hätte gedacht, daß aus dem Diener am Werke so schnell ein Beherrscher der Szene werden würde? Der Sologesang entwickelte sich zum Virtuosentum, der Komponist wurde zum Diener des Sängers. Noch dazu vollzog sich diese Entwicklung in Italien, dem Lande des Gesanges, wo für den seelischen Ausdruck im Stimmklang, für jede Wirkung des klangsinnlichen Materials unter den Hörern ein naturgegebener Sinn vorhanden war! Gleichzeitig mit der Macht des Sängers wuchs die des Publikums. Die Wechselwirkung zwischen Bühne und Zuschauer, die zwar früher bei Hofe auch bestanden hatte, war auf eine andere Ebene gerückt. Es gab unter den Theaterbesuchern keinen Rangunterschied mehr im Sinn zeremonieller Vorschriften, sondern höchstens den Unterschied des Preises für den Platz, den der einzelne bezahlt hatte. Die Bindung aller Zuschauer aber zur gemeinsamen, wenn auch anonymen Macht des Publikums stellte für den Komponisten neben den Sänger einen weiteren, entscheidenden Faktor, mit dem er rechnen mußte.

Bis 1700 gab es in Venedig sechzehn Opernbühnen, von Patriziern und reichen Bürgern gebaut und unterhalten: so sehr waren im Laufe eines halben Jahrhunderts Theater und Oper Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens geworden! Die mythologischen Stoffe — wer dachte noch an den Ursprung des merkwürdigen Zeitkindes Oper? — wurden durch geschichtliche, allgemeiner verständliche verdrängt, und bald sollte sich ein noch schlimmeres Absinken des Geschmackes zeigen. Sänger und Publikum gaben der formal abgerundeten, dankbaren Arie den Vorrang gegenüber den Gesetzen des Dramas. Dem Rezitativ verblieb schließlich nur noch die Funktion einer Brücke von Arie zu Arie. Ihre Hauptform war die Da-capo-Arie (A-B-A), in der die Wiederholung des Teiles A (da capo) vor allem Gesangsvarianten und der Demonstration virtuosen Könnens vorbehalten blieb. Die neapolitanische Schule verhalf dem Bel canto, dem schönen Gesang, endgültig zum Durchbruch und bahnte der Konzert-Oper den Weg. So war die Oper die beliebteste Modeerscheinung geworden, sie entsprach durch die Verbindung realer und phantastischer Elemente mit glanzvoller Gesangsvirtuosität dem Geschmack der Zeit — und Händel erkannte das. Die Eindrücke dieser italienischen Wander-

jahre sollten noch Jahrzehnte später sein Leben bestimmen. Moden, Stile, Gedanken jener Zeit stapelte er als Besitz in sich auf, seine starke Natur ordnete sich auch das Fremde ein, ob es Volkslieder, Straßenrufe oder das Flötenspiel der süditalienischen Pifferari war, das später in der Hirtenmusik des „Messias" wiederkehrte — alles, was lebte, fing dieser gesicht- und gehörbegabte Künstler auf. Wie untrüglich er den Geschmack des Tages getroffen hatte, zeigte der Erfolg der „Agrippina". Händel glaubte an die Gesangsoper. In ihr, in der Vereinigung dramatischer und musikalischer, geistiger und sinnenhafter Elemente, sah er die Kunstform, die seinem so weit gespannten Naturell entsprach. Eroberer und Eroberter in einem, zog der Rastlose weiter. Genug der Sonne des Südens! Mochte sie im Norden blasser scheinen, der Glut und Leidenschaftlichkeit seiner Musik war er sicher.

*

Kapellmeister am Hofe des Kurfürsten Georg Ludwig von Hannover — wahrhaftig ein schroffer Wechsel nach dem rauschenden Beifall in der verführerischen Atmosphäre Venedigs! Aber vielleicht sehnte sich der kraftvolle Norddeutsche nach rauherer Luft? Nach einem neuen, härteren Kampfplatz? Witterte er die noch ungenutzten Möglichkeiten im Norden? Die erste Bitte des jungen Kapellmeisters an den Regenten — Urlaub nach London. Unbekannt, keines Wortes der Landessprache mächtig, landete Händel Ende 1710 in England und verließ es im Jahre darauf nach dem durchschlagenden Erfolg seines „Rinaldo", der alle Zeichen jugendlicher Genialität und Schöpferkraft an sich trägt, wie ein Freibeuter, der kühn und überraschend in einen fremden Hafen eindrang und dem die Beute zufallen mußte, weil er seiner überlegenen Kräfte sicher war. Nach Hannover zurückgekehrt, komponierte er Instrumentalmusik, Lieder und Arien, unterrichtete am Hofe, aber eine seltsame Unruhe ließ ihn dort nicht Fuß fassen. Ein zweiter Urlaub wird erbeten, großzügig gewährt, und Händel reist wieder nach London, diesmal, um dort siebenundvierzig Jahre lang, bis zum Ende seines Lebens, zu bleiben.

Zwei große Schaffenskurven überkreuzen sich in diesen Jahrzehnten. Bis zum Jahre 1741 bringt Händel nach dem „Rinaldo" weitere 36 Opern heraus, im Jahre 1733 beginnt mit „Deborah" die Wendung zum Oratorium. Bis 1751 komponiert er 22 Oratorien, denen 1757 noch „Der Triumph der Zeit und der Wahrheit" folgt. Daneben entsteht außerdem eine große Anzahl religiöser und profaner Werke. Staunend steht die Nachwelt vor einer geradezu unfaßbaren Lebensleistung, die um so mehr zu bewundern ist, als sie in ständigem Kampfe mit der Umwelt vollbracht werden mußte. Wohl erschien der Beginn vielversprechend. Ein Strom ausländischer, vor allem italienischer Musiker hatte sich damals, wie über den Kontinent, auch über England ergossen. Das Inselreich hatte ihnen nach dem Tode Henry Purcells (1695) keine eigenen musikalischen Kräfte entgegenzusetzen. „Il caro Sassone" aber schlug die Eindringlinge aus dem Süden mit ihren — und seinen — Waffen, die er jenseits

der Alpen geschärft hatte. Händel lebte so ausschließlich in der Welt der italienischen Gesangsoper, daß er starrsinnig an ihr festhielt, auch als das Publikum, für das er ja spielte, sich ihrer überdrüssig zeigte. Jahrzehntelang peitschte er sich durch ein Leben als Komponist, Theaterunternehmer und Impresario, das ihn mehrmals bis zum gesundheitlichen und wirtschaftlichen Zusammenbruch, ja in die Nähe des Schuldgefängnisses führte. Er gab nicht auf. Als ob seine Kräfte im Kampf mit den Gegnern wachsen müßten, nahm er den Kampf, der ihn oft von schwindelnden Erfolgen in jähe Tiefen stürzte, in einem nur ihm eigenen Zusammenwirken von zäher Geduld und vulkanischen Kraftausbrüchen immer wieder von neuem auf.

Natürlich konnten manche Opern nicht ausreifen, blieben ungleich im Wert. Aber immerhin fallen in diese Jahre Werke wie „Ottone" (1723), „Giulio Cesare" (1724), „Tamerlano" (1724) und „Rodelinda" (1725), Werke, die keinesfalls nur nach der Schablone gearbeitet sind, sondern neben einer Fülle schöner Melodien auch im Orchestersatz feingliedrige, charakterisierende Ausdeutungen der Bühnensituation bringen! Im „Cesare" baut Händel große musikalische Szenen aus symphonischen, rezitativischen und ariosen Partien und durchbricht so die ermüdende Arienfolge der italienischen Vorbilder. Ein kriegerisch-leidenschaftlicher, in der Unmittelbarkeit des Ausdrucks fast romantischer Atem geht durch diese Oper. Der letzte Akt des „Tamerlano" führt in seiner dramatischen Größe unmittelbar zu Gluck hin: kaum jemals hat Händel ein packenderes Opernfinale geschrieben. In welchem Gegensatz wiederum stehen dazu die rührenden Gesänge der einsamen lombardischen Königin Rodelinda! Schon diese wenigen Beispiele zeigen, wie verschiedenartige Charaktere Händel zu gestalten vermochte, wie es ihm darum ging, auch in überlieferten Formen den wechselnden dramatischen Situationen gerecht zu werden. War es wirklich nur ein Traumbild, dem er nachjagte? Hatten sich die italienischen Eindrücke während der Wanderjahre so fest in ihm verankert, daß sie auch den erbittertsten Widerständen von außen standhielten, ja selbst die doch sicher inzwischen gereifte Einsicht eines Realisten wie Händel trübten? Er war jetzt vierzig Jahre alt.

*

Im London des beginnenden 18. Jahrhunderts brach sich der Wogenschlag der großen Welt. Die Südseeaktien kletterten in schwindelnde Höhen, ein Spekulationsfieber ohnegleichen hatte die Menschen gepackt. Vermögen wurden gewonnen und verloren, zwischen dem Adel und dem erstarkenden Bürgertum kam es zu ständigen Reibereien. Mit Georg I. hatte 1714 die hannoversche Dynastie den englischen Thron bestiegen. Sie wurde nie populär in England, und das wirkte sich auch auf Händel aus, der — obwohl er keine feste Stellung bei Hofe annahm — zur Partei des Königs gezählt wurde und auch weiterhin als „Ausländer" galt, obwohl er 1726 die englische Staatsbürgerschaft erworben hatte. Ungeachtet dessen und seines wechselnden Theaterglückes genoß

der deutsche Komponist hohes künstlerisches Ansehen. Man spielte die beliebtesten Nummern seiner Opern wie seiner Instrumentalmusik auch außerhalb des Theaters, und so schlug ein findiger Unternehmer, Jonathan Tyers, auf seine Art aus Händels Ruhm Gewinn. Tyers hatte „Vauxhall Gardens", eine Art Luna-Park, eröffnet, die auf die Londoner eine unwahrscheinliche Anziehungskraft ausübten. Man promenierte in den Gartenanlagen, gute Orchester spielten Musik von Händel und anderen, in den Pavillons konnte luxuriös diniert werden, aber Tyers nahm es auch nicht krumm, wenn sich die Besucher ihren Proviant mitbrachten. Händel wurde durch Aufstellung einer Marmorstatue geehrt, die Tyers bei dem Bildhauer Roubiliac bestellt hatte. Der Maler Hogarth gehörte zu den bevorzugten Gästen und natürlich auch der königliche Hof.

Man erreichte „Vauxhall Gardens" per Boot, Wasserfahrten waren ja damals die große Mode, und einer solchen Wasserpartie, allerdings in früheren Jahren, verdankt auch Händels „Wassermusik" ihre Entstehung. Die hübsche Geschichte, daß sie den über Händels Wegbleiben von Hannover verstimmten König Georg mit Händel habe versöhnen sollen, ist allerdings erfunden. Sehr bald nach seiner Thronbesteigung erfuhr der König nämlich, welch ausgezeichnete Stellung sich sein ehemaliger Kapellmeister in London geschaffen hatte, und bekundete offen sein Interesse an Händels Opernaufführungen. Die „Wassermusik" aber wurde 1717, also erst drei Jahre nach Georgs Inthronisierung, aufgeführt. Der König fuhr auf einer prächtigen Barke mit seiner Gesellschaft den Fluß hinab, den noch viele andere Boote belebten. Unmittelbar neben dem königlichen Schiff fuhr das der Musiker. Es waren fünfzig an der Zahl: Trompeten, Jagdhörner, Oboen, Fagotte, Flöten, Geigen und Bässe. Dem König gefiel die Musik so gut, daß er sie nach dem Souper noch einmal zu hören wünschte. Dabei dauerte die Aufführung eine Stunde!

Eine andere Freiluft-Musik Händels, die „Feuerwerk-Musik", verdankt ihr Entstehen dem Frieden von Aachen (1748), der im Frühjahr 1749 in London pomphaft gefeiert werden sollte. Chevalier Servandoni bereitete ein glanzvolles Feuerwerk vor, und Händel hatte für seine Musik geradezu eine Monstrebesetzung: 40 Trompeten, 20 Hörner, 16 Oboen, 16 Fagotte, 8 Paar Kesselpauken, 12 Trommeln, große und kleine Flöten. Unterhalb der Musikergalerie standen 18 kleinkalibrige Kanonen. Sie sollten durch ihre Schüsse den Glanz der Musik erhöhen! Die Generalprobe fand am 21. April in „Vauxhall Gardens" — der findige Tyers! — statt. Die 12000 Besucher verursachten ein Verkehrschaos. Allein London Bridge war durch den Menschenstrom und die Wagen drei Stunden gesperrt. Dabei gab es an diesem Abend noch kein Feuerwerk oder andere Festlichkeiten — Mr. Händel und seine Musik allein hatten die Massen angelockt. So wechselvoll ging es im Leben des einzigartigen Mannes auf und ab, der nicht nur zu Beginn seiner Londoner Laufbahn, sondern jahrelang mit immer neuen Widerständen kämpfen mußte.

Die Intrigen der Hof- und Adelskreise, die Gründung von Konkurrenzunternehmen gegen Händels Opernaufführungen schädigten ihn schwer. Man

engagierte sich gegenseitig Sänger und Sängerinnen weg, mit denen Händel an sich schon Ärger genug hatte. Der berühmte Primadonnenstreit zwischen der Faustina und der Cuzzoni spaltete die Londoner Gesellschaft in zwei Lager. Händel hatte in seinem „Alessandro" gleich große Partien für beide Sängerinnen geschrieben, aber man hat seine Musik wohl kaum gehört, weil die Anhänger der einen immer lärmten, wenn die andere sang. Auch in der nächsten Saison ging der Streit weiter, Händels „Admeto" fiel ihm zum Opfer, und als während einer Aufführung des „Astyanax" von Bononcini, dem von den Händelgegnern bevorzugten Komponisten, die beiden Sängerinnen auf der Bühne gegeneinander handgreiflich wurden und sich die Haare ausrauften, stürzte ein Teil der Zuschauer auf die Bühne und griff in den Streit ein. Dekorationen wurden niedergerissen, statt der Musik war nur noch wüstes Gebrüll zu hören. Aber nicht nur die „kriegerischen Katzen" machten Händel zu schaffen, fast noch größeren Ärger hatte er mit den pfauenhaften, launischen Kastraten. Nicht genug dieser Mißhelligkeiten im eigenen Theater, des Kampfes mit anderen Opernunternehmungen, kam plötzlich eine Attacke, die geschäftlich fast noch gefährlicher wurde als die Kämpfe von Oper gegen Oper. Die „Bettleroper" von Gay und Pepusch war eine glänzende Satire auf den Stil der italienischen Oper, enthielt außerdem sehr treffende Sticheleien gegen die High society und machte monatelang volle Häuser. Mit geradezu berserkerhaften Kräften ging Händel immer von neuem gegen die Schläge an, die gegen ihn geführt wurden. Selbst die Natur schien sich gegen ihn verschworen zu haben. Einmal war es eine Hitzewelle, dann wochenlange Kälte, die die Theater veröden ließen; schließlich in späteren Jahren sogar einmal ein Erdbeben — für London ganz unerhört —, das die Stadt in einen Taumel von Entsetzen, Leichtfertigkeit und Verbrechen stürzte. Wer dachte da noch an Theater?

Wie ein Felsen stand der große, schwere Mann im Sturm des Lebens. Seine Gesundheit war wankend geworden. Er litt unter heftigen rheumatischen Schmerzen, Schlaflosigkeit und tiefer Niedergeschlagenheit. Dazu kamen vielleicht auch Zweifel künstlerischer Art. Nicht an sich selbst, nein, aber — waren die Möglichkeiten der italienischen Oper nicht vielleicht doch erschöpft? Gab es einen Ausweg? Wie oft in Händels Leben trafen wieder einmal äußere und innere Umstände zusammen. Scheinbar zufällig sah der Komponist an seinem 47. Geburtstag, dem 23. Februar 1732, eine Privataufführung von „Haman und Mordecai", einer Art „Masque"[1], die er Jahre vorher für das Theater des Herzogs von Chandons geschrieben, dann aber unbefriedigt beiseite gelegt hatte. Er plante eine öffentliche Aufführung, erregte damit aber einen solchen Sturm der Entrüstung, weil es sich um einen biblischen Stoff handelte, dessen Darstellung auf der Bühne der Bischof von London schließlich verbot, daß er sich zu einer Neufassung des alten Werkes entschloß — „Esther" wurde so das

[1] „Masques", allegorische und mythologische Szenen mit Gesang und dekorativer Ausstattung; im 16. Jahrhundert vor allem bei repräsentativen Anlässen an Fürstenhöfen, im 17. Jahrhundert in England noch sehr beliebt.

erste englische Oratorium. Man führte es ohne Kostüme, szenische Darstellung und Dekorationen auf (1732). Im Ineinandergreifen von Oper und Oratorium während der Jahre bis 1741 entwickelte sich Händels Oratorium auf dem Grundbau seiner Opern.

Seinem rastlosen, immer suchenden Geist tat sich hier ein neuer Weg auf: die Handlung, in die Phantasie des Hörers verlegt, sollte auf die Kunst der Gebärde und das Bühnenbild verzichten. Der Chor wurde zum tragenden Fundament des Werkes, die Realistik seiner Schilderungen glich den Verzicht auf sichtbare Vorgänge aus. Gerade die italienischen Momente in Händels Kunst, seine reiche Melodik, Farbigkeit der Instrumentation, sein Sinn für gedrängte Form, für dramatische Steigerungen und die Darstellung großer Charaktere — boten sie sich der Universalität des Händelschen Genius nicht geradezu an für den neuen Weg, den er vor sich sah? Schon 1738/39 entstand „Israel in Ägypten", das entscheidende Reformwerk, in dem der Chor zum alleinigen Träger der Idee wurde. Ausschließlich auf Bibeltexte komponiert, von der elementaren Kraft Händelschen Musikertums erfüllt, sind die Chöre und die eindringliche Plastik der Instrumentalschilderung von geradezu überwältigender Wirkung, vor der jeder Gedanke an theatralische Illusion verblassen muß. Noch einmal wird in einem späteren Werk, „Messias" (1741), dem Chor eine so außerordentliche Stellung zuteil. In der unwahrscheinlichen Zeit von vierundzwanzig Tagen komponiert, ist noch heute jeder Takt dieser Musik frisch wie am ersten Tage. Händel verließ in dieser Zeit sein Haus nicht, lebte allein für sein Werk. Einmal fand sein Diener den Komponisten tränenüberströmt am Tische sitzen, Händel hatte den großen „Halleluja"-Chor beendet: „Ich glaubte den Himmel offen und den Schöpfer aller Dinge selbst zu sehen!"

Die Versenkung in die Welt der Bibel, des Alten und Neuen Testamentes, hatte Händels Inspiration ungeahnte Quellen erschlossen. Für die gewaltigen Ereignisse aus der Geschichte des „auserwählten Volkes" suchte und fand er große, neue Ausdrucksformen, die von der Kraft und Vertiefung seines Glaubens getragen und erfüllt waren.

*

Von Jugend auf war Händel ein genialer Improvisator. Schon der Knabe wurde um deswillen bewundert; wo immer der Jüngling oder Mann erschien, in Italien oder in England, immer rissen seine Improvisationen die Hörer zur Begeisterung hin. So hat auch sein Leben und Schaffen einen großen improvisatorischen Zug. Stimmungen und Affekte waren oft entscheidend in seinem Leben, seine Heftigkeit, sein gewaltiger Jähzorn, aber auch seine Zartheit, seine Freundestreue — sie wurden genährt aus einem tiefen, immer lebendigen Gefühl. Es verströmte sich in seiner Musik an die Welt, die seine Sinne und Augen mit aller Hingabe umfaßten. Jene Augen, denen noch auf den Bildern eine herrische Kraft innewohnt. Aber eines Tages wurden auch sie

müde, und Dunkelheit umgab Händels letzte Lebensjahre. Einsam saß der erblindete Meister in seinen kargen Räumen, doch er hielt Jahr für Jahr seine Oratorienkonzerte aufrecht und begleitete die Aufführungen an der Orgel. Wollte er auch dem Tode trotzen, wie allen anderen Gegnern bisher? Nach der „Messias"-Aufführung am 6. April 1759 — wieder einmal war das Werk in aller Pracht erklungen — wurde Händel im Theater ohnmächtig. Zehn Konzerte hatte er noch im Verlaufe weniger Wochen geleitet. Man brachte ihn in seine Wohnung, und dort erwartete er still den Tod. Das Osterfest stand vor der Tür. Händels letzter Wunsch, am Karfreitag zu sterben, wurde ihm erfüllt. Es war der 14. April 1759.

Ein großer unruhiger Geist, der „Weltbürger" unter den deutschen Komponisten des 18. Jahrhunderts, hatte zur Ruhe gefunden. Seine Werke aber, die Kinder jenes rastlosen Geistes — und eines großen Herzens, haben Bürgerrecht erworben in der Welt der Musik.

Bibliographie: *Eric Blom*, Musik in England (Hans Dulk-Verlag, Hamburg); *Friedrich Chrysander*, G. F. Händel, 3 Bände, Leipzig; *Newman Flower*, G. F. Händel (K. F. Koehler-Verlag, Leipzig 1925); *Romain Rolland*, Das Leben G. F. Händels (Rotapfel-Verlag, Zürich/Leipzig); *Arnold Schering*, Die Welt Händels (Verlag Koehler und Amelang, Leipzig); *Herbert Weinstock*, G. F. Händel (Winkler-Verlag, München); *Otto Zoff*, Die großen Komponisten, gesehen von ihren Zeitgenossen (Alfred Scherz-Verlag, Bern); Wege zu Händel (Händel-Festkomitee der Stadt Halle, Mitteldeutscher Verlag, Halle 1953).

Gemüt und Gewissen

JOH. MICH. HOLLENBACH

Die Gemütsbildung wird zusehends zu einer Zentralfrage der heutigen Erziehung. Nicht nur die Jugendgerichte, sondern auch das Elternhaus, die Schule und die Kirche stellen sich in tiefer Sorge die Frage: Was kann man tun gegen die drohende Gemütsverrohung unserer Jugend? Werden unsere Kinder und Jugendlichen mit der Technisierung der Lebenswelt notwendig gemütsärmer oder gar ganz gemütlos? Oder handelt es sich dabei nur um eine Verwandlung der Erlebnisweise, die eine veränderte Gemütsbildung erfordert?

Die Frage läßt sich in unserer künstlich veränderten Welt nicht rein praktisch-intuitiv oder gar statistisch beantworten. Die stark rational begründete und technisch strukturierte Lebenswelt ist ein vom Menschen erst geschaffenes künstliches Produkt seiner vorwiegend technischen Intelligenz. Indem er diese technisierte Lebenswelt durch konstruktive Kombination von Geist und Hand hervorbringt und verwandelt, beginnt diese unvermerkt auf ihn zurückzuwirken. Sein eigenes Produkt gewinnt nicht nur augenblicklich Macht über ihn, weil er davon abhängig wird. Nein, diese Macht der technisierten Welt

ruft eine bleibende Wirkung im Menschen hervor, der sich auf die Dauer kein Mensch und keine Menschengruppe entziehen kann. Je prägsamer und anpassungsfähiger der Mensch ist — und das trifft besonders für das Kind zu —, um so schneller und intensiver vollzieht sich diese Wandlung.

Was geschieht bei dieser Wandlung des Menschen mit seinem Gemüt?

GEMÜTSKRÄFTE UND IHRE ENTWURZELUNG

Jeder von uns glaubt zu wissen, was Gemüt ist. Sucht man es aber einigermaßen zu umschreiben, dann versagt unsere Kunst. Darum wollen wir uns an einige bekannte Erfahrungen erinnern, die man als Ausdruck des Gemütes ansehen kann.

Sehnsucht nach Unendlichkeit

Wir ersteigen den Gipfel eines Berges, um den Sonnenaufgang zu bewundern. Unterwegs arbeitet bereits unsere Phantasie. Sie stellt uns vor, wie schön und beglückend dieses Erlebnis sein wird, wenn es nicht vorher noch einen Wetterumschlag gibt. Dieses Spiel der Phantasie wird in Gang gebracht durch die Erwartung der Freude. Bevor wir jedoch den Gipfel des Berges erreicht haben, braut sich ein Gewitter zusammen. So kann es nun sein, daß wir um das Schauspiel gebracht werden, das sich unsere Phantasie ausgemalt hat. Dennoch braucht das nicht eine Enttäuschung unserer Freudeerwartung zu bedeuten. Auch das Schauspiel der zuckenden Blitze an den Gebirgshängen spricht das Gemüt an. So äußerlich verschieden das Erlebnis eines Sonnenaufganges von der Großartigkeit eines Gewitters ist, in beiden Erlebnissen sind weder nur der Verstand noch der Wille allein, noch allein das Gefühl beteiligt. Bei Gemütserfahrungen ist die ganze Person betroffen.

Aber es kommt noch etwas hinzu, das wiederum nicht rein rational zu erklären ist: die Ortsgebundenheit. Dieselben Naturereignisse in einer anderen Situation, bei einem anderen Standort, irgendwo drunten im Tal, würden nicht diese ausgeprägte Gemütserfahrung hervorrufen. Es ist also nicht nur die Summe der einzelnen Elemente, insofern diese ihre physische Wirkung auf das Auge des Menschen ausüben. Dennoch muß es etwas sein, das auf dem Umwege über das leibseelische Erleben in die Tiefe der Geistseele hineinragt. Wie H. Friedmann zeigt, handelt es sich dabei um das Erleben einer sinnenhaft wahrnehmbaren Gestalt bzw. eines gestalteten Zusammenhangs, der jedoch erst dadurch zur Gemütserfahrung wird, daß entweder ein höherer Sinn hineingelegt oder dieser unmittelbar darin zum Ausdruck gebracht wird[1]. Ein Naturereignis ist niemals der unmittelbare Ausdruck eines höheren Sinnzusammenhanges. Dieser muß vielmehr vom erlebenden Menschen erst hineingelegt werden.

[1] *Hermann Friedmann*, Das Gemüt — Gedanken zu einer Thymologie, München 1956, 10.

Es ist also noch ein Weiteres erforderlich: Damit es zu einer vollen Gemütserfahrung kommen kann, muß der Mensch geistseelisch so weit gereift sein, daß in ihm die Sehnsucht nach Unendlichkeit bewußt aufzubrechen beginnt, also etwa in dem Lebensabschnitt zwischen Vorpubertät und Reife. Denn in dieser ersten Lebenskrise erwacht von innen her die Erfahrung, daß man als endliches Wesen auf unendliche Freude ausgerichtet ist. Die Erwartung unendlicher Freude, oder genauer: die Erwartung der Freude aus dem Unendlichen her, ist der Grund dafür, daß es z. B. bei einem Naturereignis zu Ahnungen des Unendlichen kommt.

Anders ist es mit jenen gestalthaften Gebilden, in denen ein höherer Sinnzusammenhang unmittelbar zum Ausdruck kommt, nämlich im menschlichen Wort, z. B. im Märchen, im Gleichnis, in der Abenteuergeschichte, im Drama. Hier kann schon das vierjährige Kind gemüthaft ergriffen werden: seine Phantasie erwartet überalltägliche Personen und gefällt sich in phantastischen Wünschen. Es ist beglückt, wenn diese geistseelische Erwartung der Freude durch eine Märchenerzählung, durch eine Geschichte bestätigt wird[2]. Das Beglückende ist dabei das Auskosten einer geheimnisvollen Spannung, die das Kind selbst noch nicht in Worte fassen kann, weil es ganz und gar mitlebt.

Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis

Insofern der Wille der endlichen Person an der Gemütserfahrung beteiligt ist, sucht der einzelne darin nicht nur ästhetischen Genuß am Objekt oder am gleichnishaft dargestellten Sinnzusammenhang als solchem. Gewiß geht es auch dem Willen dabei um das Erlebnis der Gestalt, um das Erlebnis und die Erfahrung einer Ganzheit. Aber diese erstrebte Ganzheit ist die Ganzheit der eigenen Person, die sich zwar geistig nach Unendlichkeit sehnt, aber durch ihren geistigen Willen das eigene Ich gleichsam wie durch ein behütendes Ufer einzufangen sucht, um es festzuhalten, mit sich und mit den Mitmenschen in liebendem Einklang zu sein. Diese starke Betonung der mitmenschlichen Begegnung bei Gemütserfahrungen hat zu der Annahme verleitet, als beschränke sich der Bereich des gemüthaften Erlebens auf mitmenschliche Gefühlsregungen.

Philipp Lersch betont nun mit Recht, daß man den Begriff des Gemütes zu eng faßte, „würden wir ihn nur im Sinne der mitmenschlichen Gefühlsregungen verstehen". Denn — so sagt er weiter — „das Gemüt bewährt sich gerade auch in der Liebe zu Dingen, zu Pflanzen, zu Tieren. Es ist ein Zeichen von Gemüt, sich über etwas zu freuen oder traurig zu sein. Überall da, wo wir ‚an etwas hängen', wo uns etwas ‚am Herzen liegt' oder ‚ans Herz gewachsen' ist, handelt es sich um Erlebnisse des Gemütes. Wenn wir uns von einer gewohnten und vertraut gewordenen Umgebung, von einer Stadt oder einer

[2] *Joh. Mich. Hollenbach*, Der Mensch als Entwurf — Seinsgemäße Erziehung in technisierter Welt, Frankfurt ²1958, 75 f., 124 ff.

Landschaft lösen müssen und spüren, wie sehr wir zu ihr gehörten und sie zu uns, auch dann ist es die Sphäre des Gemütes, die betroffen wird. In allem Heimweh spricht das Gemüt."[3] Lersch sieht das Wesen dieses Gemeinsamen im Begriff der „Bindung". Aber nicht jede Bindung, nicht jedes „Hängen an etwas" ist gemüthaft. Gemüthaft wird sie erst dort, wo das Gebundensein zugleich die Erfahrung des Geborgenseins der Person mitschwingen läßt. Weil wir in einer vertrauten Umgebung, in einer Stadt, in einer Landschaft das Gefühl der Geborgenheit hatten, deshalb verlassen wir sie ungern.

Weil die gemüthafte Geborgenheit von der Sehnsucht nach Unendlichkeit beflügelt ist, macht sie das Herz weit und wirkt befreiend. Erst das Befreiende der höheren Bindung schafft gleichsam den inneren Spielraum, der die eigene Freiheit zum Einsatz für höchste Ideale befähigt. Die Sehnsucht nach Unendlichkeit erlaubt eben kein Haltmachen im Endlichen und weckt darum immer wieder das Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis. In diesem befreienden Charakter der Gemütserfahrung offenbart sich nun auch die enge Beziehung des Gemütes zum Gewissen.

Wenn tatsächlich die Sehnsucht nach Unendlichkeit und das Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis jene Kräfte sind, die in der Entfaltung des Gemütes auf Erfüllung streben, dann ist der Zusammenhang mit dem Gewissen deutlich: Die in den Ahnungen des Gemütes geweckte Sehnsucht nach Unendlichkeit richtet sich letztlich auf die unendliche Person des Schöpfers und Herrn. Und das von dieser Sehnsucht beflügelte Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis hat seine letzte Wurzel in der Urleidenschaft des Geschöpfes, von seinem unendlichen Herrn anerkannt, bejaht und geliebt zu sein. Im Wissen um diese Anerkennung und Liebe durch Gott weiß sich der Mensch geborgen im unendlichen Geheimnis, und er erfährt diese Geborgenheit in der Ruhe des Gewissens. Die allzu einseitige Betonung des Pflichtbewußtseins, ohne daß man bei der Pflichterfüllung die Freude des Geliebtseins durch Gott erwarten könnte, kann geradezu das Gemüt ersticken. Hier dürfte Ph. Lersch noch zu stark von Kant beeinflußt sein, wenn er das Pflichtgefühl für sich schon als Gemütsregung bezeichnet[4]. Die psychologisch-pädagogischen Erfahrungen haben immer wieder in den Vordergrund gestellt, daß die einseitige moralisierende Überbetonung der Pflicht nicht nur Abneigung und Haß gegenüber fordernden Instanzen hervorruft, sondern geradezu die Bereitschaft zum sittlich guten Handeln lähmen kann. Der Mensch als endliche Person will nur dann seine Pflicht erfüllen, wenn er dafür wenigstens den inneren Lohn empfängt — nämlich das Bewußtsein, in Einklang mit der höchsten Instanz seines Gewissens zu leben. Erst dieses Element des Einklangs, der personalen Geborgenheit verbindet die Gemütserfahrungen mit der Erfahrung des Gewissens. In beiden Erfahrungen steckt die Urdynamik aller endlichen Freiheit: wir wollen ja frei handeln, um dadurch frei zu sein von Trauer, Angst

---

[3] *Philipp Lersch*, Aufbau der Person, München [6]1954, 241.
[4] Ebd. 243.

und Schuld. Diese ursprüngliche Erwartung der geistseelischen Freude wird erfüllt in der Gewissensruhe, die dann mit Gemütsruhe zusammenfällt. Jede Erschütterung der Gewissensruhe ist zugleich auch immer eine Erschütterung der Gemütsruhe.

Entwurzelung des Gemütes

Wird die Sehnsucht nach Unendlichkeit nicht mehr als Erwartung des unendlichen Schöpfers und Herrn erfaßt und erlebt, sondern als Illusion bezeichnet, dann entdeckt der Mensch keinen Sinn mehr für seine eigene Existenz; er ist enttäuscht und sieht sich darum auch nicht mehr dazu geneigt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Ein sinnloses Dasein entmutigt den Menschen in seinen tiefsten personalen Erwartungen, so daß er weder Freude am Leben noch Freude am Gutestun hat. Friedmann weist darauf hin, daß eine solche Entmutigung den freudehungrigen Menschen der metaphysischen Leere, dem Nichts ausliefert, so daß es zur „tödlichen Langeweile" kommt[5].

Der Mensch ist dann nicht fähig, in endlichen Gestalten und Erlebnissen Sinndeutung für das Unendliche zu entdecken. Er vermag das Naturerleben dann nicht mehr metaphysisch zu deuten. Zudem verliert er damit auch das Verständnis für jene Gebilde, die den höheren Sinngehalt unmittelbar zum Ausdruck bringen: für das symbolträchtige Wort, das Gedicht, das Märchen, das Epos, das Gleichnis, das Schauspiel usw.

Gemütserfahrung kommt also erst dann zustande, wenn das Gestalterlebnis mit der geistseelischen Ansprechbarkeit zusammentrifft. Diese ist aber nur dann vorhanden, wenn die Sehnsucht nach Unendlichkeit geweckt ist, so daß der Mensch den Sinn seiner eigenen Existenz nicht nur theoretisch erkennt, sondern wenigstens gleichnishaft erfährt. Was im leibseelischen Erlebnis die ästhetische Freude an der äußeren Gestalt ist, das ist bei der geistseelischen Erfahrung die Freude am Sinnzusammenhang, der die tiefsten Erwartungen der eigenen Person als wahr, befreiend und beglückend bestätigt.

Damit wird aber auch verständlich, daß jede ungebundene Willkürfreiheit zugleich Entwurzelung des Gemütes bedeutet. Der Mensch erträgt es auf die Dauer nicht, in der Erfahrung der eigenen Ohnmacht und Gebrechlichkeit ständig zu scheitern. Er braucht aus dem Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis die Gewißheit, daß er mit Hilfe Gottes doch einmal den Sieg über seine gebrechliche Endlichkeit davonträgt. Erst wenn er mit der Gnade Gottes rechnen darf, jener Gnade, die ihn immer wieder anerkennt und liebt, weiß er sich geborgen und wahrhaft frei. Schon das Kind rechnet bei seiner Freude am Märchen mit dieser „Gnade": es rechnet mit Überraschungen, mit wunderbarem Eingreifen, mit unvorhergesehenen Wendungen. Es erwartet, daß es schließlich nicht nur zu einem gerechten, sondern zu einem beglückenden Ausgleich kommt, so daß die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden.

---

[5] *Friedmann*, a. a. O. 11, 16 f., 53 ff., 64.

WANDLUNG DER GEMÜTBILDENDEN BEDINGUNGEN

Ernüchterung des Naturerlebens

Früheres Naturerleben sprach mehr als die heutige technisch verwandelte Welt die Unendlichkeitssehnsucht an. Auch das Sichgeborgenfühlen in Geheimnissen erlebte man unmittelbarer. Magie, Pantheismus und Romantik sind Zeugen dieses Lebensgefühls.

Die Technisierung der Natur schafft die Bedingungen, aus denen sich ein verändertes Lebensgefühl schon vom zartesten Kindesalter an ausprägt. Ein Kind, dessen gesamte Umwelt von der Technik geprägt ist, nimmt von dieser auch seine ersten Eindrücke mit und empfindet den Unterschied zwischen technisierter und natürlich gewachsener Welt nicht mehr als etwas Störendes. Die technisierte Welt ist seine eigentliche Heimat, der es auch mit seinem ganzen Lebensgefühl verankert bleibt. Daraus erklärt sich, daß sein Naturerleben „kühler" ist, daß Kinder oft nicht dazu fähig sind, sich mit Behutsamkeit und Einfühlungsgabe der Natur zu nähern. Sie zerstören, zerpflücken und zerreißen bedenkenlos Blumen und gepflegte Anlagen. Ähnliches kann sich auch im Umgang mit Tieren zeigen. Was hier als Gemütsarmut erscheinen könnte, ist tatsächlich oft eine umweltbedingte Ernüchterung des Lebensgefühls.

Diese wird noch verstärkt durch die naturwissenschaftliche Kenntnis der Naturgegebenheiten im Bereich der Biologie, Physik, Chemie usw. Die Natur wird durch die naturwissenschaftlich begründete Verwandlung notwendig ihres magischen und romantischen Schleiers beraubt — und übrigbleibt das Erlebnis einer nützlichen, genießbaren und im höchsten Falle noch interessanten Natur. Ihr Erleben erhebt die Seele nicht mehr zu Ahnungen des Unendlichen und zu gefühlten Gleichnissen geistseelischer Geheimnisfülle. Die Begegnung mit der Natur ist vorwiegend eine Art leibseelischer Erholung geworden.

Lockerung der Gefühlsbindungen an die Gemeinschaft

Die industrielle Arbeitswelt bringt es mit sich, daß ein bodenständiges Wohnen an einem bestimmten Ort nicht mehr die Regel ist. Ein eigentliches Heimatgefühl im Sinne einer Verbundenheit mit dem Boden kann nicht mehr wachsen. Die Tatsache, daß der Vater nur selten seinen Beruf im Wohnbereich der Familie ausüben kann, verhindert, daß der werdende Mensch einen erlebnismäßigen Zugang zum Beruf des Vaters hat und dessen Autorität dadurch erlebt, daß er ihn als berufstüchtigen Menschen lebendig vor Augen hat. Kommt dazu noch die Berufstätigkeit der Mutter, vor allem in den ersten Lebensjahren des Kindes, so wissen wir heute, daß daraus für die späteren Lebensjahre des Kindes empfindlichste, ja fast unheilbare Schädigungen für eine geordnete Gemütsbildung auftreten. Das gilt vor allem dann, wenn dem Kinde

bereits im ersten Lebensjahr die personale Zuwendung und liebende Betreuung durch die Mutter abgeht.

Wenn sich Rücksichtslosigkeit und mangelnde Liebe auch in den größeren Gemeinschaften immer mehr durchsetzen, bleibt die ursprüngliche Erwartung nach Geborgenheit auch in der Masse der Menschen unentwickelt. Die von reiner Nützlichkeit, Erfolgshunger und Fortschrittsenthusiasmus bestimmte moderne Wirtschaftsgesellschaft wird dann zur allgemeinen Quelle gemüthafter Verkümmerung. Denn die bergende Kraft jeglicher Gesellschaft, wodurch sie mehr ist als die bloße Summe ihrer Teile, ist die gegenseitige personale Anerkennung und Liebe, die sich in Rücksichtnahme, Hilfsbereitschaft und liebender Wertschätzung betätigt. Ursache der Entseelung und der Gestaltlosigkeit der Gemeinschaft ist aber nicht die Struktur der modernen Industriegesellschaft als solche; wohl aber ist sie wegen ihrer umprägenden und die früheren natürlichen Ordnungen auflösenden Tendenzen mit daran schuld, daß das Gemeinschaftserlebnis nicht mehr unmittelbar als bergendes wirken kann.

Das zeitraubende Lebenstempo

Der Mensch braucht Zeit als ein Mittel überzeitlicher Besinnung. Das heißt: er muß bewahrt werden vor dem oberflächlichen Hinweghuschen über die Erlebnisse; er muß bewahrt werden vor der Hetze. Alles Erleben, das ihm diese Zeit raubt, führt zur Verarmung des Gemütes. Die zeitraubenden Faktoren des modernen Lebenstempos brauchen wir im einzelnen nicht zu erwähnen. Das ruhige Sich-Zeit-Nehmen, das für die Gemütsbildung so bedeutsam wäre, wird geradezu verhängnisvoll unterbunden, wenn man z. B. bei der Intelligenzprüfung von Kindern und Jugendlichen das Tempo der Auffassungsgabe als ein besonders auszeichnendes Merkmal hinstellt. Eigentlich ist eine Verlangsamung der Auffassungsgabe geradezu eine Notwendigkeit, um zu einer wirklich vertieften und ruhigen Besinnung zu kommen. Gewiß, die eigentlich technische Intelligenz zur Bewältigung rein sachbezogener und technisch praktischer Aufgaben erfordert eine schnelle Auffassungsgabe. Aber letztlich sollte doch diese technische Intelligenz im Dienst der sinnerfassenden Einsicht stehen.

Wird dem werdenden Menschen nicht mehr ausgiebig Zeit zum Spielen und zu einem ruhigen Vollzug der Arbeit—auch im schulischen Bereich—gewährt, so untergräbt man ständig die Fähigkeit jener gemütbildenden Gestaltungsgabe, deren erste Bedingung leibseelischer Art die affektive Ruhe der leiblichen Funktionen selbst ist. Die ohnehin schon ständig provozierte Zappeligkeit und Bewegungsunruhe unserer Kinder und Jugendlichen ist ein Alarmsignal. Würde sich ihr Verhalten nicht auf einen größeren Abstand umstellen, so käme es auf die Dauer zu unerträglicher Spannung, zu ständigem Unlustgefühl, zu leibseelisch bedingten Depressionen, die eine echte Gemütsbildung nicht aufkommen lassen. Weil nämlich dann die Erwartung geistseelischer Geborgenheit ständig mit explosiven Affektäußerungen eines leibseelischen Un-

geborgenheitsgefühls zu kämpfen hat, kommt es zu jenen gedankenlosen und gewissenlosen Ausbrüchen, die wir heute nicht nur bei der verwahrlosten Jugend antreffen. Die innere Spannung zwischen einer gesollten und letztlich auch gewollten höheren Ordnung und dem leibseelisch bedingten Ordnungsgefühl ist dann eben zu groß.

ANSÄTZE ZU VERÄNDERTER GEMÜTSBILDUNG

Auch heute können es nur die gleichen Grundkräfte — die Sehnsucht nach Unendlichkeit und das Verlangen nach Geborgenheit im Geheimnis — sein, die unter veränderten Bedingungen entfaltet werden müssen: Früher bildete sich das Gemüt mehr unbewußt vom Gefühl her zum Geist hin. So kam es zu romantischen Ahnungen des Unendlichen und zu schwärmerischen Erlebnissen einer oft geradezu pantheistischen Naturgeborgenheit. Das ist heute höchst selten. Der umgekehrte Weg dürfte der einzig mögliche sein: bewußte Weckung echter Gemütserfahrungen vom Geist her durch Beseelung des ernüchterten Lebensgefühls. Dabei wären die strukturellen Richtungsänderungen bei der Entfaltung der beiden Grundkräfte des Gemütes zu beachten.

Weckung der Sehnsucht nach Unendlichkeit

Der materielle Naturkosmos wird nicht unmittelbar als Gleichnis und Offenbarung des Ewigen und Göttlichen erlebt, sondern als Sinnbild, Lebensmittel und Werkzeug für den Menschen. Nicht das Naturerleben, sondern das Selbsterleben vermittels der Naturvorgänge muß aufgefangen, vertieft und von personaler Sinngebung beseelt werden. Wenn sich z. B. ein Lehrer darüber wundert, daß Jugendliche mit dem Aufsatzthema „Das fallende Blatt" nichts anzufangen wissen, so hat er eben nicht bedacht, daß unsere Großstadtkinder von wesentlich anderen Erlebnissen ständig beeindruckt werden. Fallende Blätter interessieren sie nicht, spielen in ihrer Phantasie kaum eine Rolle, wohl aber Flugzeuge, Autos, Weltraumraketen. Ein entsprechendes Aufsatzthema müßte also lauten: „Das Flugzeug als Helfer in der Not" oder „Die gefährliche Autopanne" oder „Die verschwundene Weltraumrakete" oder „Die verhängnisvolle Kurve". Die technischen Vorgänge und Erlebnisse in ihrer Beziehung zum Menschen, in ihrer erhebenden oder erschütternden Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen müssen erfaßt werden. Dabei kann auch die Erfahrung der Grenzsituation des Todes sehr tief an die Sehnsucht nach Unendlichkeit rühren.

Der Natur- und Kulturfilm, die dem Großstadtkind die Wunder des Mikrokosmos der Natur nahebringen, wie es kein ursprüngliches Naturerleben vermag, gehören heute zu den notwendigen Mitteln der Gemütsbildung. Gewiß fehlt dabei das unmittelbare Angesprochensein der ganzen Person. Deshalb müßte man an solche Filme einen Ausflug in die Natur anschließen und die

im Film geweckte Phantasie als Brücke für ein Einfühlen in die Geheimnisse der Natur benutzen.

Auch im Religionsunterricht, beim Gottesdienst sollte man sich immer die Frage stellen: Wie wecke ich und erfülle ich gleichnishaft die Sehnsucht nach Unendlichkeit? Dogmatisch gesehen, sind wir uns darüber klar, daß die christliche Wirklichkeit diese Sehnsucht einmal restlos erfüllen wird. Aber die theoretische Belehrung darüber ist noch nicht gemütbildend. Erst der lebendige Glaube an die geheimnisvolle Gegenwart Gottes in allen Naturkräften, das Erlebenlassen der Freigebigkeit Gottes in der Vielfalt der Natur, der Dank für seine Gaben, die betende Freude über Fülle, Kraft und Schönheit der Welt; aber auch die Erschütterung über die unheimliche Gewalt der mißbrauchten Natur geleiten zu neuen Ahnungen des Unendlichen, zur Ehrfurcht vor der Geheimnistiefe der Welt und der eigenen Existenz.

Zu den Geheimnissen des Glaubens noch einige praktische Hinweise:

Der konkrete Gottmensch, wie er auf Erden lebte, ist der Zugang zu gemüthafter Aneignung der Glaubenswirklichkeit: seine Menschenfreundlichkeit und seine Wundermacht; seine Milde und seine Strenge.

Nicht das gedächtnismäßige Aneignen der Bibel, sondern die Aneignung durch miterlebendes Darstellen verschiedener Szenen aus der Heiligen Schrift in der Klasse, mit verteilten Rollen, führt dazu, daß die ganze Person von der Wahrheit des Wortes Gottes gemüthaft angesprochen wird. Anschließend muß natürlich eine bewußtere Nacharbeit stattfinden.

Nicht das gedankenlose Wiederholen der Gleichnisse, die aus einer anderen Lebenswelt stammen, sondern das sinngemäße Umdenken und Darstellenlassen führt zu gemüthafter Aneignung. Man sollte bei den reifenden Kindern sogar die Aufgabe stellen, ein Gleichnis der Bibel durch ein modernes Gleichnis zu ersetzen.

Weckung des Verlangens nach Geborgenheit

Wie ist hier die strukturelle Richtungsänderung? Die gefühlsmäßige Geborgenheit in der Natur und in der gewachsenen Gemeinschaft tritt zurück, so daß es auffallend häufig zum Gefühl der Verlassenheit und Angst kommt. Auch hier ist das Selbsterlebnis intensiver geworden, nämlich das Erleben der personalen Vereinzelung. Die Vermassungstendenz ist nur eine Reaktionsform der Flucht vor dem aufbrechenden Einsamkeitsgefühl. Der Verlust des früher mehr natürlich sich ergebenden Geborgenheitsgefühls muß auf andere Weise ersetzt werden — nämlich durch die bewußte personale Zuwendung des Erziehers zum werdenden Menschen. Das Kind und der Jugendliche wollen in ihrer Freiheit anerkannt und bestätigt sein. Der Erzieher hat dabei nur zu beachten, daß er durch die gewährte Anerkennung nicht verwöhnt und zu falscher Selbstüberschätzung verleitet. Einige praktische Möglichkeiten seien erwähnt:

Das Kind und der Jugendliche müssen ausgiebiger und länger als früher

spielen. Denn im Spiel erleben das Kind und der Jugendliche ihre eigene Betätigung als befreiendes Enthobensein von der rein sach- und zweckhaft ausgerichteten technisierten Welt. Die Spielbetätigung ist Einsatz der eigenen Kräfte, der dadurch in sich sinnvoll erscheint, daß nichts anderes damit bezweckt wird als die Freude selbst. Aber dazu muß noch ein Zweites kommen, nämlich: der Erwachsene müßte Zeit, Ruhe und Interesse haben, mit Kindern und Jugendlichen mehr mitzuspielen. Gerade in diesem Mitspielen des Erwachsenen mit den Kindern liegt eine unausschöpfliche Möglichkeit, affektiv bedingte Autorität zu wecken. Drei Gründe mögen das zeigen: 1. Nur der Erwachsene kann die im Spiel geweckten Fragen beantworten. 2. Nur der Erwachsene ist fähig und bereit, die kleinen Leistungen des Kindes zu beachten, zu bewundern, Rat und Hilfe zu bieten und zu besseren Leistungen aufzumuntern und den Weg zu zeigen. 3. Nur der Erwachsene kann durch sein vorgelebtes Beispiel die nach konkreter Führung hungernde Seele zufriedenstellen. Das Kind braucht die Großen zur Nachahmung und auch dazu, sich ihnen in Ehrfurcht unterzuordnen. — In diesen drei Elementen liegen die Wurzeln für die affektiven Bindungen echter Autorität. Diese gewinnt derjenige beim Kind, der seine kindlichen Fragen beantwortet, der seine Leistungen mit liebendem Interesse beachtet, der ihm nachahmenswert erscheint und durch sittliche Zuverlässigkeit Ehrfurcht einflößt[6].

Die Wertschätzung der Geborgenheit im Geheimnis ist letztlich die Wertschätzung, in Einklang mit Gott als dem absoluten Spielpartner zu sein. Dieser Einklang wird aber vom Kinde und Jugendlichen zunächst in Beziehung zum Erzieher bzw. zum erwählten Ideal erfahren. Es käme also in den einzelnen Entwicklungsstufen darauf an, die affektiven Kräfte der Gewissensbildung zu wecken. Diese sind aber nicht nur das Wissen um Erlaubt oder Unerlaubt, sondern Bereitschaft, um des seelischen Einklangs mit einer Autoritätsperson willen das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Dabei muß allerdings diese Autoritätsperson sich ihrer Aufgabe als Zwischeninstanz bewußt bleiben; denn sie muß ja zur Geborgenheit im Geheimnis führen[7].

Auch das affektive Verhältnis des Menschen zu Gott bedarf der Korrektur. Sehen wir einmal von den geistesgeschichtlich bedingten Irrtümern und Einseitigkeiten ab, denen zufolge Gott als willkürliches und Angst einjagendes Rätsel erscheint. Auch im Bereich der christlichen Belehrung wirkt die Idee der ethischen Autonomie nach, wenn man die selbstlose Liebe zu Gott übermäßig betont. Tatsächlich ist ja unsere geschöpfliche Urleidenschaft zuerst und zuletzt darauf gerichtet, von Gott geliebt zu werden und in seiner Liebe geborgen zu sein. Das gilt noch mehr im Bereich der christlichen Offenbarung, wie es der hl. Johannes in seinem 1. Brief betont: „Darin besteht die Liebe Gottes — nicht, daß wir ihn zuerst geliebt haben, sondern daß Gott uns zuerst geliebt und seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat" (1 Jo 4, 10).

---

[6] *Hollenbach*, a. a. O. 44.

[7] Vgl. *J. M. Hollenbach SJ*, Affektive Gewissensbildung, diese Zschr.: 162 (1958), 370 ff.

In der gleichen Linie liegt dann auch die Motivierung zur Beobachtung der Gebote. Gewiß sollen wir auch da das Pflichtbewußtsein nicht außer acht lassen. Aber letztlich wollen wir doch durch Pflichterfüllung glücklich werden. — Ebenso ist es auch mit dem Gebrauch unserer Freiheit: wir wollen frei handeln, um frei zu werden. Jedoch kann man den werdenden Menschen nicht so erziehen, als werde er niemals im Gebrauch seiner Freiheit versagen. Das wäre eine Illusion. Jeder wird ohne außergewöhnliche Gnade Gottes die Erfahrung der eigenen Schuld machen. Also käme es darauf an, das Kind und den Jugendlichen frühzeitig die Wertschätzung der Heimkehr zu Gott, die Umkehr in der Reue und die Gewißheit, Verzeihung zu erlangen, erleben zu lassen: nämlich im Verhältnis des Kindes zum Erzieher selbst.

Ähnliches gilt nun auch von der Erziehung zum Opfer. Auch die christliche Opferbereitschaft muß nicht nur gefordert, sondern seelisch geweckt werden. Das Opfer als Verzicht auf gewisse Lebenswerte erscheint dem jungen Menschen nicht ohne weiteres in sich erstrebenswert. Verzichten kann man schließlich nur, weil man dadurch einen höheren Wert gewinnt. Kein Geringerer als Christus hat die Forderungen, die er an den Menschen stellt, immer verknüpft mit der Verheißung des Lohnes. Er hat das ewige Leben verheißen. Er hat verheißen, daß man hundertfältig wiedererhält, was man hier auf Erden verläßt. Er hat die Teilnahme an der Fülle der Freude in Aussicht gestellt. Er war doch der beste Menschenkenner. Er wußte eben, daß man dem Menschen auf die Dauer keinen reinen Pflichtheroismus zumuten kann.

Die tiefste Leidenschaft des Menschen ist und bleibt nun einmal sein Glücksverlangen, und darin ist er ja auch Gott ähnlich. Denn Gott ist das dreimal persönliche Glück in unendlicher Fülle. Alle Gemütsbildung soll im christlichen Bereich dazu führen, einen Vorgeschmack zu geben für die ewige Freude in Gott.

ZEITBERICHT

Das katholische Buch in den USA — Die Vorgänge auf Cuba — Priesterberufe auf den Philippinen — Guinea — USA - im Schatten der Präsidentenwahl — Industrie in der Sowjetunion — Chinesische Dumpingpolitik

Das katholische Buch in den USA

1958 erschienen in den USA 694 katholische Bücher, 379 davon in rein katholischen Verlagen, der Rest von 315 Titeln in anderen Verlagen. Allerdings versteht der Bibliotheksdirektor der Catholic University of America unter „katholischen" Büchern auch solche wie das von Millar Burrows, Mehr Klarheit über die

Schriftrollen, also solche die über den Katholizismus handeln oder die für Katholiken von besonderem Wert sind, auch wenn ihr Verfasser nicht katholisch ist. Von den 694 Titeln waren 156 Übersetzungen. An der Spitze standen 70 französische Werke, es folgten 32 deutsche, 18 lateinische, 11 spanische, 9 italienische. Der Rest verteilt sich auf die übrigen Sprachen. Für die USA sind natürlich die Bücher aus England und Irland von besonderer Wichtigkeit. Sie fanden in dieser Aufstellung keine Berücksichtigung. Einige Bücher von Oursler, Merton, Fulton Sheen sind auch in Taschenbücherreihen erschienen und wurden millionenweise verkauft. *(America, 28. Februar 1959.)*

Die Vorgänge auf Cuba

Am 22. Dezember 1898 mußte das im Krieg mit den Vereinigten Staaten besiegte Spanien auf seine sämtlichen Rechte an Cuba verzichten, das es seit 1511 in Besitz hatte. Die 114524 qkm große Insel wurde eine Republik, auf der sich allerdings die Amerikaner das Recht zur Intervention vorbehielten, auf das sie erst 1933 verzichteten. Bis 1902 war ein amerikanischer Militärgouverneur an der Spitze der Insel und bis 1909 und wieder von 1917 bis 1919 waren amerikanische Truppen stationiert. Der im Januar vertriebene Diktator Batista war zum erstenmal von 1940–1944 an der Spitze der Regierung und hatte durch den Staatsstreich vom 10. März 1952 nochmals die Macht an sich gerissen.

Man war in Europa wie auch in der übrigen Welt geneigt, die Revolution in Cuba als eine Art Operettenstoff zu betrachten, vor allem, als im vergangenen Jahr bekannt wurde, die Rebellen hätten den Automobilrennfahrer Fangio entführt. Für den unvoreingenommenen Beobachter jedoch hatte sie ein anderes Aussehen, anders auch, als es sonst die Revolutionen in Südamerika aufweisen (vgl. diese Zschr. 161 [1957/58] 212).

Schon bald nach der Machtergreifung Batistas kam es zu Schwierigkeiten mit der katholischen Jugend. Am 21. Mai 1953 wurde eine Versammlung der katholischen Jugendorganisation durch die Polizei aufgelöst. Obwohl Batista selbst immer wieder betonte, daß er nichts gegen die Katholiken habe, und unter dem Einfluß seiner tiefgläubigen Frau auch, wenigstens bis in die letzten Monate, persönlich nichts gegen die katholischen Organisationen unternahm, wuchs sich sein System doch immer mehr zu einem der furchtbarsten Terrorsysteme aus, die die Welt kannte. Nach gutbeglaubigten Unterlagen sind nicht weniger als 20000 Menschen, darunter auch Frauen und Kinder, Opfer des Terrors geworden. Der Erzbischof von Santiago gibt allein für seine Provinz 5000 Ermordungen an.

Gegen diese Gewaltherrschaft sammelten sich zunächst im Gebirgsland im Osten der Insel viele junge Menschen, die immer mehr Zulauf aus Kreisen der katholischen Jugend erhielten. Auch Priester schlossen sich ihnen an, und die Bischöfe, vor allem der Erzbischof von Santiago und der Bischof von Matanza – es gibt insgesamt 6 Diözesen auf Cuba –, ergriffen immer deutlicher Stellung gegen Batista und seine Gewaltherrschaft.

Erst auf dem Hintergrund dieser Vorgänge versteht man die Hinrichtungen, die jedermann, der die Lage kennt für gerechtfertigt hält, auch wenn die nicht selten an öffentliche Schauspiele erinnernden Gerichtsszenen Unbehagen einflößen. Der Erzbischof von Santiago hat in einem Hirtenbrief dem Staat ausdrücklich das Recht zuerkannt, Todesurteile zu fällen und zu vollstrecken. Zugleich jedoch fordert er die neuen Herren auf, Milde walten zu lassen, um ihrem Sieg den kostbarsten Edelstein einzureihen, die Krone der milden Gerechtigkeit.

Die eigentliche Arbeit für die neue Regierung wird erst beginnen. Die Land-

bevölkerung ist in einem erschreckenden Zustand. Obwohl 40% der Gesamtbevölkerung zu ihr gehören, verfügt sie nur über 10% des Volkseinkommens. Die meisten haben nicht mehr als 1000 Kalorien im Tag zu essen. Seuchen und Krankheiten haben 36% dieser Bevölkerung befallen, 43% von ihnen sind Analphabeten.

Das Land ist zwar zu gut 92% katholisch, aber davon nennen sich selbst 41% indifferent. Unter den Negern – sie machen 24% der Bevölkerung aus – herrscht nicht selten ein wüstes Durcheinander an religiösen Vorstellungen. Für die 5,72 Millionen Katholiken gibt es nur 690 Priester, von denen 467 Ordensleute sind.

Der Erzbischof von Santiago hat ein Programm von neun Punkten entworfen, das auf der Soziallehre der Päpste aufgebaut ist. Aber es fehlt an den politisch geschulten Katholiken, die dieses Programm ausführen könnten. *(Informations catholiques internationales, Februar/März 1959.)*

Priesterberufe auf den Philippinen

Eine Umfrage in 22 Seminarien für Weltpriester und in 13 Ordensseminarien auf den Philippinen mit insgesamt 2536 Seminaristen ergab, daß die meisten Seminaristen, die eine Anregung zum Priestertum von außen empfingen, diese von Priestern erhielten, nicht weniger als 610. Erst in weitem Abstand folgen die Eltern mit 397. Überraschend groß ist auch die Zahl jener, die von sich aus, ohne äußeren Hinweis, zum Priestertum kamen, 979.

Besonders bemerkenswert sind die Methoden, Nachwuchs für das Priestertum zu gewinnen, in der kleinen Diözese Capiz, deren 519065 Gläubige (Gesamteinwohnerzahl 579894) in 50 Pfarreien betreut werden. Man hat dort zunächst in allen Pfarreien einen Klub für die Meßdiener gegründet. Dann geht jährlich ein Brief vom Bischof an die Pfarrer, in dem diese gebeten werden, wenigstens einen Seminaristen im Jahr ins Seminar zu schicken. Dieses selbst gibt jährlich dreimal eine kleine Broschüre heraus, die in der ganzen Diözese verteilt wird und vom Leben im Seminar berichtet. Ganz besonders originell ist die Verteilung von Prospekten über das Seminar an Ferienorten. Und schließlich halten gegen Ende des Schuljahrs vier Priester und zwölf Laien in den Volksschulklassen, deren Schüler für den Eintritt ins Seminar in Frage kommen, Vorträge über die Würde des Priestertums. Solche Vorträge und Predigten werden auch öfters für das Volk gehalten.

Bei den Ordensleuten fällt besonders die Methode der Oblaten auf: sie laden einige Jungen ein, eine ganze Woche bei ihnen zu verbringen, und lassen sie dabei das ganze Seminarleben mitmachen. Auf diese Weise gewannen sie im vergangenen Jahr drei Kandidaten. Ähnlich machen es auch die Benediktiner. Die Gesellschaft Jesu gewinnt die meisten ihrer Kandidaten durch Exerzitien. Allerdings bilden das Rückgrat der Provinz amerikanische Jesuiten. *(Mission Bulletin, Februar 1959.)*

Guinea

Guinea, das am 28. September 1958 mit 573470 Stimmen gegen 15551 das von de Gaulle vorgelegte Referendum über die neue französische Verfassung abgelehnt hatte und damit aus dem französischen Staatsverband ausschied, hat eine Größe von 260000 qkm und zählt 2,56 Millionen Einwohner. Es hat reiche Bauxitvorkommen, die mit Hilfe eines noch im Bau befindlichen Stauwerks am Konkouré, von 1965 ab etwa 165000 t Aluminium jährlich erzeugen können. (Die Bundesrepublik gewann 1958 153000 t.) In der Landwirtschaft werden vor allem Bananen und Reis gepflanzt.

Von den 2,56 Millionen Einwohnern sind 962000 Mohamedaner, 361000 sind Anhänger eines primitiven Seelen- und Geisterglaubens, und nur 37000 sind Mitglieder oder Katechumenen der Kirche. Unverhältnismäßig groß ist allerdings der Einfluß der Kirche auf die Schule. Von den 46000 Schülern im Jahr 1957/58 – nur etwa 12% der Kinder besuchen eine Schule – waren nicht weniger als 12000 an katholischen Missionsschulen. Insofern besteht für das Wachstum der Kirche in Guinea einige Hoffnung.

Ob diese allerdings erfüllt wird, ist nicht sicher. Das hängt von der politischen Entwicklung des Landes ab, die zu manchen Befürchtungen Anlaß gibt. Der Mann, der die politische Entscheidung gegen Frankreich herbeiführte und der heute der erste Ministerpräsident des neuen Staates ist, Sekou Touré, ist einer der extremsten Nationalisten bolschewistischer Prägung. Ursprünglich einfacher Postangestellter, widmete er sich ganz der gewerkschaftlichen Arbeit, als ihn die französische Verwaltung an einen Posten außerhalb von Guinea versetzen wollte. In der kommunistisch orientierten Gewerkschaft (CGT) stieg er rasch empor und wurde nach einer Moskaureise ihr Generalsekretär. Die Partei, der er sich angeschlossen hatte, das Rassemblement Democratique Africain, von dem die Parti Democratique Guinéen nur eine Landesgruppe ist, stand den französischen Kommunisten nahe. Diese Partei hat Sekouré zu einer straffen Organisation ausgebaut, so daß sie alle anderen Parteien des Landes leicht ausschalten konnte, bis sie im März 1957 alle Sitze im Landesparlament bis auf zwei, die jedoch nicht besetzt wurden, gewann. Sekouré selbst war schon 1956 Abgeordneter der französischen Nationalversammlung geworden, ebenso Ratsmitglied für ganz Französisch-Westafrika.

Sekourés Absichten gehen weiter: er strebt einen Zusammenschluß der westafrikanischen Länder an. Einen Kern davon bilden bereits Guinea und Ghana, die am 23. November in einer gemeinsamen Deklaration feststellten, sie wollten nach dem Beispiel der 13 amerikanischen Kolonien den Grundstock einer gemeinsamen Union der westafrikanischen Länder bilden. Ghana stellte gleichzeitig einen Kredit von 10 Millionen ghanesischen £ zur Verfügung (1 £ = DM 11,80). Guinea begrüßte dies als eine „konkrete Kundgebung der afrikanischen Brüderlichkeit und Solidarität". Man braucht nicht daran zu zweifeln, daß auch noch von anderer Seite solche Erweise der Solidarität erfolgen werden. *(Revue du Clergé Africain, Januar 1959.)*

USA — im Schatten der Präsidentenwahl

Die im Jahr 1960 stattfindende Präsidentenwahl wirft ihre Schatten bereits voraus. Zum erstenmal in der Geschichte der Vereinigten Staaten haben die Katholiken eine reale Aussicht, einen der ihren in diesem höchsten Amt zu sehen. Die Mehrheit der Senatoren ist katholisch, und unter diesen gibt es eine Reihe bedeutender Männer, die durchaus für das Präsidentenamt in Frage kommen. Zwar ist es nach Art. XI § 3 der Verfassung verboten, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession als ausschlaggebend für die Besetzung eines öffentlichen Amtes zu machen, doch wurde bisher noch nie ein Katholik zum Präsidenten der USA gewählt. Als 1928 die Demokraten den Katholiken Alfred Smith aufstellten, scheiterte dieser am vereinigten Widerstand sämtlicher protestantischen Kirchen und Sekten (vgl. diese Zschr. 116 [1928/29] 303).

Nun gab am 3. März dieses Jahres einer der aussichtsreichsten Kandidaten für das hohe Amt, Sen. John F. Kennedy, ein Katholik, der Zeitschrift *Look* ein Interview, von dem die *America* (7. März 1959) hofft, daß es das letzte seiner Art gewesen sei; denn es gehe nicht an, daß, wie die *Look* behauptet, ein katholischer Kandidat zuerst seine Ansichten über die Religion bekanntzugeben habe. Das sei diskriminierend und gegen die Verfassung der USA.

Sen. Kennedy hatte u. a. erklärt, er sei für die Trennung von Staat und Kirche und sehe diesen Grundsatz als wesentlich für das amerikanische Staatsleben an. Weiter lehnte er die Errichtung einer Botschaft am Vatikan ab, da dadurch der innere Friede in den USA gefährdet werde. Außerdem bejahte er, daß die privaten Schulen nicht aus staatlichen Mitteln unterhalten würden, und lehnte auch die Unterstützung der Kirchen durch den Staat ab. Zur Frage der Beförderung katholischer Kinder durch staatliche Autobusse (vgl. diese Zschr. 163 [1958/59] 13) erklärte er, diese Frage sei keine religiöse, sondern eine soziale. Die *America* erklärt dazu, daß dies im Grund auch die Stellungnahme der Kardinäle Spellmann und Cushing sei, die aber mehr betonten, daß das weder eine religiöse noch eine soziale Frage sei, sondern eine der Gleichheit vor dem Recht.

„Die katholische Kirche hat kein vitales Interesse daran, ob ein Katholik oder Protestant in Amerika oder Deutschland, wo wir ähnliche Verhältnisse haben, den Präsidentenstuhl innehat. Aber sie muß Wert darauf legen, daß die Katholiken nicht als Bürger zweiter Klasse behandelt und wegen ihrer Religion benachteiligt werden" (Max Pribilla).

Industrie in der Sowjetunion

In der Sowjetunion hat die Rüstungsindustrie den unbedingten Vorrang vor allen anderen Industriezweigen. Sie wird bevorzugt mit Rohstoffen, Maschinen und Ersatzteilen beliefert. Ihre Arbeiter erhalten wesentlich mehr Lohn als die Arbeiter in anderen Fabriken, so die Arbeiter in Panzerfabriken um 40–50% mehr, die mit der Herstellung von Kernwaffen Beschäftigten sogar um 80–150% mehr. Diese bessere Bezahlung gilt nicht nur für die hochqualifizierten Facharbeiter, sondern für alle Berufssparten.

Das Mißverhältnis zwischen der Rüstungsindustrie und den übrigen Industriezweigen verführt ausländische Beobachter nicht selten zu Fehlurteilen, indem sie die Sowjetindustrie entweder über- oder unterschätzen. Während die Rüstungsindustrie mit allen möglichen Mitteln gefördert wird und deshalb einen Vergleich mit dem Westen sicher aushalten kann, fristen die anderen Industriezweige oft ein kümmerliches Dasein und sind den entsprechenden des Westens weit unterlegen. Die Privatinitiative fehlt, da die gesamte Industrie ausschließlich Staatseigentum ist. Der Staat jedoch, nur Werkzeug der kommunistischen Partei, bevorzugt ausschließlich die Rüstung.

Es seien die Verhältnisse in einigen Industriezweigen geschildert. In der Papierindustrie sind nicht weniger als 70% aller Maschinen 25–55 Jahre alt. Nur 4% wurden in den letzten 10 Jahren aufgestellt, und auch hier handelt es sich um alte Modelle. Während bei uns eine Papiermaschine bei 6 m Arbeitsbreite in der Minute 550 m Papier erzeugt – in den USA sogar bei 7,8 m 1000 m/min –, bringen es die modernsten Maschinen in der Sowjetunion bei 4,2 m Arbeitsbreite auf 110 m/min. Die Neuherstellung von Maschinen dauert so lange, daß sie bis zu ihrer Aufstellung bereits wieder veraltet sind. Die Herstellung des Papiers selbst geschieht nach Methoden, die im Westen schon lange aufgegeben ist. So wundert man sich nicht, wenn man hört, daß die Produktion an Papier in der Sowjetunion seit 1913 nur um 30% gestiegen ist.

Ähnlich verhält es sich mit der Erzeugung von Zement. Während in Westeuropa und Amerika ungefähr 70% des Zements im trockenen Verfahren hergestellt werden, das $2^1/_2$ bis 3 mal so ergiebig ist wie das Schlämmverfahren, ist man in der Sowjetunion bei diesem geblieben. Nur 7% werden im trockenen Verfahren hergestellt. Neue Maschinen wurden seit Kriegsende überhaupt nicht aufgestellt.

So wie in diesen beiden Industrien liegen die Verhältnisse auch in den anderen Zweigen der Industrie, die nicht unmittelbar mit Rüstung beschäftigt ist. *(Bulletin, Februar 1959, Institute for the Study of the USSR, München.)*

Chinesische Dumpingpolitik

Die Volksrepublik überflutet mit billigen Waren den gesamten Südosten Asiens. 1949 war die chinesische Ausfuhr dorthin gleich Null, 1957 betrug sie 309 Millionen Dollars. Es sind vor allem Textilien, die China zu einem unwahrscheinlich billigen Preis anbietet. Dadurch gelang es ihm den indischen Export nach Malaya auf ein Drittel der früheren Ausfuhr einzuschnüren. In Indien überlegt man deshalb, Chinas Verhalten vor einen internationalen Ausschuß zu bringen. Mit Südafrika wurde ein Handelsvertrag über die Lieferung von Reis geschlossen, der das Angebot Thailands um 25% unterbot. Der Dumpingcharakter der chinesischen Ausfuhr wird an einem Vorkommnis besonders deutlich: Als man in Malaya daran ging, mit den Preisen für Zement herunterzugehen, um mit dem chinesischen Zement konkurrenzfähig zu bleiben, setzten auch die Chinesen die Preise für ihren Zement herunter, um so weiter den malayischen Zement auszustechen. Die kleineren Unternehmen Südostasiens leiden sehr unter diesen Dumpingmethoden. Viele von ihnen, vor allem in Hongkong und Singapore, gingen deswegen ein.

UMSCHAU

Cicero

Diese Zeilen sollen der Erinnerung an den Römer M. Tullius Cicero gewidmet sein, dessen Todestag sich am 7. Dezember des vergangenen Jahres zum zweitausendsten Male jährte. Es mag wohl geschehen, daß sich bei der Erwähnung dieses Namens leicht die Vorstellung grauen Bildungswissens vordrängt, dessen Berechtigung und Bedeutung in vieler Hinsicht heute fragwürdig erscheint. Und gerade zum Geschichtlichen findet unsere Zeit besonders schwer ein fruchtbares Verhältnis. Aber wenn sich auch Sinn und Bedeutung des Historischen kaum in einer Definition erschöpfend fassen lassen, so kann man doch wohl mit Recht darauf hinweisen, daß Geschichte mit dem Wesen des Menschen und der Menschen vertraut macht und die ganze Breite menschlicher Möglichkeiten kennen lehrt. Rein objektive Forschungs- und Wissensdisziplinen wie die Naturwissenschaften wollen dem gegenüber etwas ganz anderes und können darum nicht zur Kenntnis und Erkenntnis der Menschennatur beitragen. Indem sich die heute Lebenden so gern diesem Objektiven zuwenden, verzichten sie aber darauf, Natur und Seinsweise des Menschen in den Blick zu bekommen und zu verstehen.

Wenn man sich Cicero zuwendet, dann sollte man sich dessen bewußt werden, daß dieser Mann nicht nur zu seiner Zeit als Politiker, öffentlicher Redner oder als philosophischer Schriftsteller bedeutend war, sondern daß er auf die europäische Kultur – dabei auch auf Männer des praktischen Lebens – einen ungewöhnlichen Einfluß ausgeübt hat. Wir können diesen großen und wichtigen Komplex nur kurz streifen und daran erinnern, daß z. B. Hume oder Adam Smith von der Beschäftigung mit Cicero bedeutende Anregungen

empfangen haben. Mirabeau hat gelegentlich bei Reden in der Nationalversammlung in mitunter recht prekären Situationen Passagen aus Ciceronischen Reden für seine Zwecke wegen der glänzenden, klugen und jeden Einwand zerstreuenden Argumentation benützt. Und es scheint, daß sich auch Robespierre an Cicero zu orientieren versucht hat. Wenn er auch keineswegs zu der Brillianz der Sprache und der Eleganz und Schlüssigkeit der Gedankenführung des Römers gelangt ist, so war er doch offenbar bemüht, etwas von dem rollenden Pathos Ciceronischer Perioden für seine langatmigen Reden zu gewinnen. Es wäre noch vieles aufzuzählen: daß Boccaccio Cicero natürlich gekannt hat und ihm mitunter stilistisch gefolgt ist – von den Humanisten überhaupt zu schweigen – und daß wiederum z. B. die Prosa von Wieland und Lessing von dem Duktus und der Klarheit Ciceros im Schreiben und Sprechen nachhaltig beeinflußt worden ist. Daß Cicero aber nicht nur bewundert, daß er auch abgelehnt worden ist, ist kaum verwunderlich. Im 19. Jahrhundert waren es etwa Männer wie Drumann oder Mommsen, die ein teils verzerrtes, teils rigoros ablehnendes Urteil über ihn fällten. Trotzdem aber war Cicero weithin Vorbild, Anreger und Erzieher für den Europäischen Geist[1]. „Freilich ist er *(Cicero)* keine Lektüre für Kinder", sagt schon der große Philologe Friedrich Leo (und fügt hinzu: „wenigstens das Sekundanerurteil sollte in der Diskussion über seinen Schatten minder hörbar sein").

Cicero, der 106 v. Chr. geboren war, gehörte dem Stande oder der Klasse der Ritter an, denen C. Grachus nicht lange zuvor in seiner Eigenschaft als Tribun Einfluß auf die Gerichte verschafft und die er damit zu Gegenspielern des Senates gemacht hatte. Die Ritter sind die Schicht der Geldleute, der Finanziers, die den Adeligen und vielen Politikern unentbehrlich waren und das Finanzwesen wie den Handel kontrollierten und beherrschten. Söhne dieser Familien wandten sich häufig dem Beruf eines Anwalts und Redners zu, um auf diesem Wege in die Ämterlaufbahn zu gelangen und, wenn alles gut ging, als homo novus (als erster einer nichtadligen Familie) in den Senat zu kommen und Konsul zu werden. Cicero hat diese Laufbahn eingeschlagen. Er hat sich als Redner zunächst in vielen großen und zu seiner Zeit höchst aktuellen Prozessen einen Namen gemacht und es verstanden, sich mit den politisch tonangebenden Kreisen gut zu stellen. Es wäre aber falsch, das vor allem als Opportunismus zu deuten[2], und allzu billig daran zu zweifeln, daß er tatsächlich von altrömischen Idealen erfüllt und von der Größe und Bedeutung des Senats überzeugt war. Er erlangt für das Jahr 63 v. Chr. das Konsulat, in dessen Verlauf er den Putsch des Catilina niederschlägt. Hier aber packen seine politischen Gegner wenige Jahre später zu: der Konsul Cicero hatte, wie er glaubte, durch die besonderen, drängenden Umstände gerechtfertigt, einige der Rädelsführer ohne gerichtliches Verfahren hinrichten lassen. Dafür wird er in die Verbannung geschickt. Nach seiner Rückkehr spielt er dann im politischen Leben keine besondere Rolle, wenn er natürlich auch nicht abseits von dem großen Ringen steht, das schließlich zu der Auseinandersetzung zwischen Pompeius und dem Senat auf der einen Seite und Cäsar auf der anderen führt. In diesem Ringen hat er sich schließlich seiner Überzeugung entsprechend auf die Seite des Pompeius gestellt und nach dessen Niederlage (Pharsalus) und Tod lange Monate bangen Wartens durchlebt, ob Cäsar, der Sieger, ihn amnestieren und dulden würde. Nachdem sich Cäsar als Diktator durchgesetzt hatte, blieb für Cicero keine Möglichkeit politischen Wirkens. Er, der sich in seinem Leben so viel poli-

[1] Vgl. zu dem Gesagten: *Th. Zielinski*, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, ³1912.

[2] Das tut bis zum gewissen Grade z. B. *Ronald Syme* in seinem bedeutenden Buch: Die römische Revolution, Stuttgart 1957, Ernst Klett.

tisch betätigt hatte, ohne doch ein echter Politiker zu sein, war in seinem eigentlichen Wesen ein formender literarischer Geist, ein Mensch höchster persönlicher Bildung und Kultur. Diese besonderen Gaben ermöglichten es Cicero in den letzten Jahren seines Lebens eine bedeutende philosophische Tätigkeit zu entfalten.

Er hat in seinen philosophischen Schriften wohl die Gedanken griechischer Philosophen verarbeitet, aber doch Werke von typisch römischem Gepräge geschaffen. Er fügt das politische Streben Roms und den Stolz der Herrscher über die Welt zusammen mit der in Stoa und Akademie lebendigen menschlichen Gesinnung, die auf das Bleibende und die Menschen Verbindende, auf die humanitas gerichtet ist.

Nach Cäsars Ermordung wird er für kurze Zeit zum Führer des Senates, aber nachdem sich die neuen Machthaber geeinigt hatten, setzt man ihn – den Großen, Berühmten und ewig Unruhigen – auf die Liste der Proscribierten. Er wird am 7. Dezember 43 v. Chr. in schändlicher Weise auf der Flucht umgebracht, Haupt und Hände werden nach Rom gesandt zum Beweis dafür, daß er ermordet wurde, und auf dem Forum ausgestellt.

Cicero war nicht, wie er wohl selbst meinen mochte, ein Mensch von wirklichem politischen Instinkt. Der Kenntnisreiche, von altrömischen Idealen Beseelte dachte in Kategorien einer im Grunde längst untergegangenen Zeit. Und so hat er nie das mit Cäsar Wirklichkeit werdende Phänomen der totalen Macht verstehen können. Cäsar hat sich nicht in einer für seine Zeitgenossen durchschaubaren Weise als rex oder als tyrannus etabliert. Er hat es, abgesehen von seinem großen persönlichen Einfluß, verstanden, sich durch Akkumulierung von Ämtern und Schlüsselstellungen in einer bislang unbekannten Weise eine gewaltige, aber doch legal fundierte Machtposition zu schaffen. Für diese Machtstellung gab es keinen Titel, keine Bezeichnung, keinen Terminus. Es war eben die Stellung des princeps, des Kaisers, die es noch nicht gab. Aber davon ahnte man noch nichts. So versuchten die Gegner Cäsars in den letzten Monaten vor dem Attentat ihn auf die Stellung eines hellenistischen Tyrannen (mit dem äußeren Zeichen des Diadems) festzulegen, – was Cäsar aber stets nachdrücklich zurückgewiesen hat. Er selbst durfte es noch nicht wagen, seine Stellung formal staatsrechtlich zu definieren und endgültig zu verankern. Darauf wäre es aber für ihn vor allem angekommen[3].

An diesem Phänomen der absoluten Staatsmacht, bei der *ein* Mann den ganzen Staat und den ganzen Staatsapparat in der Hand hält und kontrolliert, ist der Politiker und Mensch Cicero letzten Endes gescheitert. Er war des redlichen Glaubens gewesen, daß man mit Begriffen und Methoden einer idealisierten Vergangenheit, wenn sie nur zu neuem Leben erweckt und moralisch oder geistig unterbaut würden, die alte res publica retten und restaurieren könnte. Er hatte nicht erkannt, daß Rom eine Weltmacht geworden war und daß das römische Weltreich einen Herrn verlangte: den Kaiser[4].

Franz Tietze

Franz Xaver Kraus und die Pharisäer

Der am 18. September 1840 in Trier geborene und am 28. Dezember 1901 in San Remo verstorbene Kirchen-, Kunsthistoriker und Archäologe Franz Xaver Kraus hat nicht nur einen großen natio-

[3] Wichtig hierfür: *Konrad Kraft*, Der goldene Kranz Cäsars und der Kampf um die Entlarvung des „Tyrannen", Jahrb. f. Numismatik und Geldgeschichte, 3. u. 4. Jg. 1952/53, Kallmünz/Opf.

[4] Es ist erfreulich, daß antike Texte durch gute zweisprachige Ausgaben oder geeignete Übersetzungen einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht werden. Für unser Thema möchte ich verweisen auf: *Cicero*, Vom höchsten Gut und vom größten Übel, übersetzt und eingeleitet von O. Büchler, Bremen 1957, C. Schünemann; *C. Julius Cäsar*, Der Bürgerkrieg, lat.-deutsch ed. Georg Dorminger, München 1957, Ernst Heimeran.

nalen und internationalen Ruf als Gelehrter gehabt. Er griff auch in die kirchlichen und kirchenpolitischen Streitigkeiten seiner Zeit ein und war eine sehr umstrittene und viel angefochtene Persönlichkeit. Schon in frühester Jugend begann er zu schriftstellern, aus wissenschaftlich-kritischem Drang heraus, aber auch um seine wirtschaftlich bedrängte Lage zu erleichtern. Gern wäre er wohl in seiner Heimatstadt Seminarprofessor geworden. Aber alle dahingehenden Bemühungen zerschlugen sich wegen seiner wissenschaftlichen Auffassungen. Erst 1872 erhielt er eine außerordentliche Professur der Kunstgeschichte an der neuerrichteten Universität in Straßburg und wurde 1878 Nachfolger des Kirchenhistorikers Alzog in Freiburg i. Br. In den letzten Jahren war er auch in zunehmendem Maß aus eigenem Antrieb und im Auftrag des badischen Großherzogs und sogar Berlins in kirchenpolitischen Missionen tätig. Das Verzeichnis seiner Bücher und Aufsätze zählt 252 Nummern. Davon sind 72 Buchveröffentlichungen.

Die Erinnerung an den bedeutenden Gelehrten und Publizisten wird erneuert durch die, nach seinem Willen 50 Jahre nach seinem Tod veröffentlichten, Tagebücher. Dr. Hubert Schiel hat sie herausgegeben[1], wobei er nur die ersten jugendlichen Eintragungen (am 30. Mai 1856 beginnt Kraus sein Tagebuch) kürzte, insofern er Auszüge aus Büchern und längere Ergüsse des Herzens wegfallen ließ. Vom Tag der Priesterweihe an erfolgt ein wortgetreuer Abdruck, so daß das Werk eine unbedingt vertrauenswürdige Quelle ist. Schiel vermied es mit Recht, Unangenehmes zu unterdrücken, wie es vor einigen Jahren W. Wühr bei der Herausgabe der Tagebücher v. Pastors (Heidelberg 1950) leider getan hatte. Eine gediegene Einleitung, die mühsame Feststellung fast aller von Kraus erwähnten Personen, die Bibliographie von und über Kraus sowie ein sorgfältiges Personenregister machen die Veröffentlichung zu einem untadeligen, gelehrten Werk.

Man wird von vornherein geneigt sein, diese Tagebücher als eine höchst wichtige Quelle für die deutsche Kirchengeschichte und weit darüber hinaus anzunehmen. Fallen doch die Kämpfe um das Vatikanum, die altkatholische Bewegung, der Kulturkampf und sein Abbau, die kirchenpolitischen Vorgänge unter den so bedeutenden Pontifikaten von Pius IX. und Leo XIII. in die Lebenszeit von Kraus. Anderseits darf man aber auch den Wert der Mitteilungen nicht überschätzen. Wie es in der Naturwissenschaft nicht möglich und wenigstens nicht notwendig ist, alle Saugwurzeln einer Pflanze festzustellen, um ihr Wesen zu begreifen, so sind auch in der Geschichte nicht alle Rinnsale von Einflußnahme und Bemühung wichtig. Sie können sogar den eigentlichen Gang der Dinge verundeutlichen. Der größte Gewinn solcher Tagebücher erwächst oft unmittelbar aus dem Erspüren der allgemeinen Seelenlage einer Zeit und der in ihr herrschenden Strömungen.

Die Versuchung, die Geister der Parteiungen in jenen bewegten Jahrzehnten festzustellen und, gegebenenfalls, aus den Bekenntnissen des Tagebuchschreibers Waffen gegen ihn und seine Freunde zu schmieden, dürfte leicht zu überwinden sein. Es ist jedenfalls ehrenvoller und trägt zur Erkenntnis der Geschichte mehr bei, wenn man das Ganze und das innere Gesetz des Kämpfers um die Freiheit und die Zukunft des Katholizismus zu erfassen sucht.

1. Die Tagebücher beweisen einmal, daß Kraus zeit seines Lebens von schwacher Gesundheit war. Von pathologischer Veranlagung möchten wir jedoch nicht sprechen. Schon das Kind und den jungen Schüler plagten die verschiedensten Schmerzen und Anfälligkeiten. Die Erfahrung, daß körperlich labile Naturen auf geistigem Gebiet sehr regsam, feinfühlig und mit außerordentlichem Gespür begabt sind, bestätigt sich auch bei ihm. Seine Krankheiten und

[1] *Franz Xaver Kraus*, Tagebücher. Hrsg. von Dr. Hubert Schiel (XX u. 820 S.) Köln 1957, J. P. Bachem. DM 32,—.

Schwächezustände überwand Kraus durch außerordentliche Zähigkeit und Willensanstrengung. Es ist erstaunlich, was dieser fast stets von Schmerzen und Krankheiten verfolgte Mensch seinem Körper abgerungen hat. Dabei wird man ihn nicht eigentlich genial nennen können. Viel Fleiß und emsiges Bemühen verschafften seiner großen, dem kritischen Scharfsinn besonders zugeneigten Begabung die noch heute anerkannten Erfolge.

2. Kraus war ein religiös überaus leicht ansprechbares Kind. Seinem, wie es scheint, etwas freisinnigen Elternhaus zum Trotz gelang es ihm, den Weg zu den Jesuiten zu finden, die ihm als vortreffliche Beichtväter gerühmt worden waren. Es entwickelte sich ein sehr vertrautes Verhältnis, dem Kraus eine gute aszetische Durchbildung und eine etwas gesteigerte Frömmigkeit verdankte, die seine Seelenführer zu mäßigen suchten. Durch Jahre hindurch dachte er auch daran, sich dem Orden anzuschließen. Er konnte aber weder eine innere Klarheit gewinnen noch erlaubte ihm seine Gesundheit ein Leben in einer Gemeinschaft. Die Freundschaft, Verehrung und Dankbarkeit ließen nach, als die wissenschaftlichen Wege ihn von den Vertretern des Jesuitenordens trennten und die Patres bei seinen Besuchen nicht die rechte Unterscheidung zwischen der persönlichen Beziehung und den gelehrten Diskussionen zu machen wußten (176, 216 u. a.). Erst später kam es zu einer Freundschaft mit den alten Beichtvätern, die von allen nicht persönlichen Erinnerungen absah (271). Die aszetische Schulung erkannte Kraus auch willig an, als er sich geistig losgelöst hatte, und vermißte sie bei den Anhängern und Freunden der kritischen Schule. Der Zufall wollte es, daß zwei Jesuiten, P. v. Egloffstein und P. Paulus, ihm im Tod beistanden.

Das Charakteristische an seiner Frömmigkeit ist wohl die unbedingte Aufrichtigkeit vor Gott, vor dem er sich ehrlich prüft, ehrlich seiner Mängel bewußt wird, ehrlich alles andere, auch Wissenschaft und Ruhm, als wesentlich zweitrangig zurückstellt und immer wieder um die Gnade bittet, doch alle seine Kräfte im Dienst Gottes und seiner Kirche zu verzehren. Darum verwundert es uns nicht, wenn Kraus in allen seinen geistigen Krisen doch immer wieder alle Anfechtungen überwand, die von ihm so heiß geliebte Kirche zu verlassen oder von der theologischen Fakultät zur philosophischen überzuwechseln. Wir vermissen allerdings in seiner Frömmigkeit etwas den Geist der inneren Fröhlichkeit. Seine Krankheiten, seine äußeren und inneren Lebensschicksale geben einem gewissen Pessimismus und einer gewissen Melancholie immer wieder Nahrung. Doch verzeichnete er es besonders dankbar, wenn durch die Gnade ihm der Friede und die Nähe Gottes fühlbar wurden. Die letzten Lebensjahre mit ihrer kirchenpolitischen Betätigung bewirkten zwar, daß er seltenere und kürzere Eintragungen religiöser Art macht (vgl. 486), aber die Substanz seiner Frömmigkeit bleibt.

3. Kraus hat ein geradezu kindliches Vertrauen in die Wissenschaft und ihre Möglichkeiten. Besonders die Geschichte ist ihm die moderne Wissenschaft schlechthin, die große Lehrmeisterin (156). Sein regsamer Geist, der sich schon in frühester Jugend mit sehr vielen Dingen beschäftigte, die weit jenseits und weit über dem Schulstoff lagen, erwachte förmlich, als er es erlebte, daß neu erschlossene oder genauer untersuchte Quellen herkömmliche Meinungen und Anschauungen als unbegründet oder als nicht genügend begründet erscheinen ließen. Dieses Erlebnis wurde um so stärker, je mehr die geistig träge Welt mancher Seminaristen (151, 174) ihn abstieß und er auch bei einzelnen Professoren eine sorglose Behäbigkeit wahrnahm, die es nicht für notwendig hielt weiter zu arbeiten. Die Lektüre Wisemans regte ihn an, wissenschaftlich als Verteidiger der Kirche aufzutreten (14). Anfangs der jesuitischen Richtung (111), dem Vatikan (136) zugetan und voll Kritik etwa an

Cavour (3. 2. 1860), den er in seinem letzten Buch anerkennend würdigte (757), neigte er sich zusehends mehr der neuen Richtung zu, bei der sein angeborener Scharfsinn sich so recht entfalten konnte. Die Besprechung von Büchern und die ersten eigenen Arbeiten machten schon früh auf ihn aufmerksam und brachten ihn in Verbindung mit den Tübinger Theologen, die ihn dorthin zu ziehen suchten. Die wirtschaftlichen Verhältnisse ermöglichten es nicht.

Schnell erweiterte sich der Kreis seiner Freunde, die er auf vielen Reisen gewann oder sich auch brieflich erwarb. Je höher die Wogen der Erörterungen um die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit gingen, je näher das Konzil rückte, je häufiger die Nachrichten kamen, je mehr er sich in die Kirchengeschichte einarbeitete, desto fester wurden die Bindungen, desto erregter die Befürchtungen. Er hoffte sicher auf die Ablehnung der Definition und war um so enttäuschter, als das „furchtbare Ereignis" eintrat, das ihm eine „Katastrophe" für die Kirche und fast ihren sicheren Untergang bedeutete (515 u. a.). Den Weg der Altkatholiken und auch den des von ihm bis zum Tod verehrten Meisters Döllinger ging er nicht. Er suchte einen Ausweg etwa in der Feststellung, daß man nicht wisse, was eigentlich definiert sei (noch 1900 Seite 735), daß das Konzil nicht frei und nicht ökumenisch sei. Er könne die Unfehlbarkeit des Papstes nur unter der Bedingung annehmen, wenn die Gelehrten eine Lehre als Glaubenssatz der Kirche nachgewiesen hätten und die Bischöfe befragt worden wären. Die offene und geheime Verbindung mit den Gleichdenkenden blieb. Alle, die Kraus kennenlernt, wurden je nach ihrer Haltung in den schwebenden Fragen in seinen Kreis aufgenommen oder abgelehnt. Deutsche, französische und englische Freunde fanden sich. Sorgfältig wurden alle, z. B. auch die Bollandisten (263), registriert, die nicht ganz ultramontan zu denken schienen. Der geistige Zusammenhalt wurde sogar stärker und nahm zuweilen fast verschwörerische Formen an.

Im gleichen Maß wuchs bei Kraus die Abneigung und sogar der Haß gegen die Gegenseite, die Leute von so fanatischer Gesinnung (210), die exaltierte Kamarilla (212), die Ultras (270), den Ultramontanismus und Servilismus (313), die fluchwürdige Jesuitenpolitik (323), die Leitung der Kirche voll Lüge und Heuchelei (324), die jesuitisch mechanische Auffassung (346), die ultramontanen Streithähne (398), die ultramontane Meute (461), das moderne Pharisäertum (460, 536), die geistige Impotenz der Ultramontanen (476), die Pharisäer und Tempelschänder (501), den aus Lüge und Gewalt zusammengesetzten Ultramontanismus (505), den brutalen Ultramontanismus und die jesuitische Pharisäersekte (517), die Jesuitenaffen (706), den vatikanischen Pharisäismus (729) usw. Seiner Grabschrift, die er am 24. 12. 1901, kurz vor seinem Tod, entwarf, fügte er den Satz ein „qui pharisaeorum sectae semper in odio fuit" – stets gehaßt von der Pharisäersekte – (761). Fast möchte man sagen, daß diese Gesinnung zu einer Art fixen Idee wurde. Er entfremdete sich dadurch auch manche seiner ersten und besten Freunde. Als er 1881 den greisen Kuhn in Tübingen aufsuchte, der ihn in seiner Jugend so sehr aufgemuntert hatte und der ihm jetzt bekannte, daß er sich in der Gnadenlehre den Jesuiten angeschlossen habe, distanzierte er sich von ihm (433). Seine beste Bekannte, die Gräfin Charlotte Blennerhasset – Leyden, die er im Februar 1870 in Rom zuerst sah und die er schon am 29. 3. seine Freundin nannte, war später nicht mehr mit ihm einverstanden. Er stellte bei einem Besuch am 3. 6. 1900 bei ihr, stärker als je, einen seltsamen Mangel an Objektivität fest. Sie versteht ihn nicht. „Es ist und bleibt in ihrer Seele ein Fonds bayrisch-ultramontanen Opportunismus, an dem, an gewissen Punkten angekommen, alle Logik scheitert" (279, 285, 737).

Diese Einseitigkeit wirkt sich auch auf seine wissenschaftliche Arbeit aus.

So zuverlässig seine archäologischen und kunsthistorischen Forschungen mit ihren noch heute gültigen Ergebnissen sind, so leidet darunter die rein kirchengeschichtliche Schau. Fast möchte man sagen, daß er wohl ein Historiker ist, insofern er ein umfassendes und kritisches Quellenstudium treibt, daß es ihm aber an eigentlich historischem Sinn mangelt. Er trägt Gegenwartsauffassungen und Gegenwartsurteile in die Vergangenheit hinein und sucht diese nicht aus ihrem eigenen Geist zu verstehen. Ein Beweis dafür ist seine Kirchengeschichte, die damals wie heute unsere Kritik herausfordert, während die Besprechung des Buches von Grisar (Innsbrucker Zeitschrift für Theologie 6 [1882] 737–774) noch heute gültig ist. Er selbst notierte: „Diogenes suchte Menschen mit der Laterne; ich suche Männer, d. h. Wesen von kaltem Kopf, glühendem Herzen, eiserner Hand; wo sind sie? Erbärmliches Jahrhundert!“ (453).

Eine andere Folge seiner Anschauungen war die, daß er sich in die aktive Kirchenpolitik hineindrängte und hineindrängen ließ. Er wurde von Straßburg, Karlsruhe und Berlin in Anspruch genommen. Obwohl er einmal aufzeichnete, für Korpsgeist und Parteileidenschaft nicht geschaffen zu sein (317), obwohl er seinen Gegnern Intrige und brutale Gewalt vorwarf, daß durch Pius IX. und Leo XIII. der Katholizismus aus einer Religion zu einer Partei geworden sei, unter dem Joch der jesuitischen Furca (600f.), war er tätig, Ultramontane von Lehrstühlen fernzuhalten (401). „Das steht mir ja fest, daß, soviel an mir liegt, kein ultramontan gesinnter Theologe mehr einen Lehrstuhl in Deutschland innehaben soll“ (404). Und was die Ehrlichkeit des Vorangehens angeht, die er bei den verlogenen Pharisäern so sehr vermißt, bediente er sich selbst der Mentalreservationen (geistigen Vorbehalte) mehr als auch der abgefeimteste und verschmitzteste seiner Gegner.

Seine Auftraggeber, Fürsten, Beamte und Staatsmänner, enttäuschten ihn manchmal, da sie, wie er glaubte, ohne wahre Einsicht in die Gefahr, sehr oft seine Vorschläge nicht berücksichtigten und Männer auf Bischofstühle und kirchliche Stellen beriefen, vor denen er gewarnt hatte.

Kraus selbst wurde öfters für Bischofsstühle, in Straßburg, Freiburg, Trier, in Aussicht genommen. Daß die Kirchenleitung ihn ablehnte, war für ihn kein Grund, auf eine solche Möglichkeit zu verzichten. Seine Freundin Blennerhasset mahnte ihn, sich nicht in das bischöfliche Gefängnis einschließen zu lassen (504). Aber die Entscheidung brachte doch seine innerste Überzeugung, Gelehrter zu sein und bleiben zu müssen. Er freute sich zwar, als Kandidat genannt zu werden – wer wollte ihm das verübeln? –, war aber im Grund froh und dankbar, wenn sich solche Pläne zerschlugen.

Der Angelpunkt seiner Richtung, die er lieber „religiöser“ als „liberaler“ Katholizismus genannt wissen wollte (410), war sicher nicht ein weltlicher Geist, eine religiöse Lauheit, sondern seine Auffassung von der theologischen Wissenschaft (724), die er durch die Entwicklung gefährdet und beim Tod Döllingers als noch größere Leiche liegen sah (562). Diese Wissenschaft war ihm in ihrem Wesen die Geschichte, deren freie Erforschung ihm Herzensanliegen war; dabei war er blind für die geschichtlichen Erscheinungen seiner Gegenwart. Für den demokratischen Gedanken, für das Bemühen Leo XIII. in Frankreich und zur sozialen Frage, hatte er kein Verständnis. Er hielt dies alles für eine neue Verirrung, und meinte, es sei notwendig, sich ihr entgegenzustellen und den Papst auf Bahnen zu halten, die das Band mit den alten Monarchien nicht völlig zerschneiden (571, 578, 599 u. a.).

Die Schärfe der Auseinandersetzungen gehört der Vergangenheit an. Es gilt festzustellen, daß Kraus in ehrlicher Überzeugung kämpfte. Ohne sich bewußt zu werden, in welchem Maß er selbst Partei geworden war, kämpfte er für das, was er Freiheit nannte, gegen

die Kirchenregierung, aber ebenso gegen die liberale Intoleranz, die sich z. B. bemühte, den katholischen Historiker Schulte vom Lehrstuhl in Freiburg fernzuhalten (593). Hier war ihm Erfolg beschieden. Der Mitbewerber v. Pastor, der der Fakultät eine liberale Haltung versprochen hatte, unterlag.

Tragisch erscheint bei den Auseinandersetzungen, daß es wenigstens zu Anfang, als die Fronten noch nicht so verhärtet waren, nicht gelang, die Gegner, die doch im Grund alle der Wahrheit dienen wollten, zueinander zu führen. Die Schuld liegt auf beiden Seiten, auch bei Kraus, der es etwa 1864 bei einem Besuch in Freiburg, „wie es sich von selbst versteht", vermied, seinen theologischen Gegner v. Schäzler zu besuchen (202) oder später in Rom mit Leo XIII. zu sprechen. In der Hitze des Kampfes war eine Versöhnung wohl kaum möglich; denn die innere Bereitschaft dazu und die innere Distanzierung von der eigenen Anschauung beschränkte sich bei Kraus auf jene immer seltener werdenden Augenblicke, wo er sich vor dem Altar und vor seinem Gott prüfte. Statt dessen bestärkten sich nur die Gesinnungsgenossen in Gesprächen und Briefen. Schließlich sei noch einmal daran erinnert, daß auch seine immer mehr geschwächte Gesundheit ihn bedrückte und schwarzgallige Stimmungen förderte.

Wichtiger als diese Feststellungen, die mehr auf die Person gehen, ist die Frage, welche Bedeutung wohl solche Kämpfe und Kämpfer für das Ganze der Kirche haben. Diese Frage gilt nicht nur für Kraus und seine Freunde, die die Kirche wahrhaft liebten und doch befehdeten. Sie gilt ebenso für viele, die dem Jansenismus nahestanden, für Febronianer und Wessenbergianer, für die Lichtfreunde, für viele Modernisten und Erlebnisliteraten, in gewissen Sinn auch für die Linkskatholiken unserer Tage.

Zunächst erweist das Beispiel von Kraus (es könnte auch an anderen Beispielen gezeigt werden), daß sie keinen oder kaum einen Anteil an der wirklichen Entfaltung des kirchlichen Lebens haben. Sie stehen nicht im Mittelpunkt des eigentlichen Stromes. Wir haben wohl ein eigenes inneres Wachstumsgesetz der Kirche anzunehmen, auch wenn es schwer zu bestimmen ist. Gerade das, was Kraus als das größte Unglück (288) ansah, ist für die Kirche seit 1870 zum größten Segen geworden und hat mit am meisten zu ihrer Erhöhung beigetragen. Diejenigen, die sich dem Vatikanum entgegensetzten, erscheinen heute als Randpersönlichkeiten. Nicht die andern, sie selbst waren Partei, die aus dem Ganzen einen Teil herausschnitt.

Aber warum werden sie, an deren echten, aus dem Herzen kommenden Sorgen wir nicht zweifeln dürfen, von der Vorsehung zugelassen? Vielleicht kann man sagen, daß in ihnen die weltlichen Strömungen, die doch auch für die in die Welt gesetzte Kirche wichtig sind, der Welt des Glaubens begegnen. Warnen sie nicht vor allzu kurzschlüssigen und allzu vereinfachenden Auffassungen? Bringen sie nicht Wahrheiten, die vergessen oder zurückgesetzt zu werden drohen, die aber auch ins Gesamtbild des kirchlichen Denkens und Lebens gehören, ins Bewußtsein? Sorgen sie nicht dafür, daß an der unmittelbaren Front, wo sich das Mühen um die Zukunft in seinen Ausläufern abspielt, nicht bequeme Erstarrung und Verfestigung eintritt? Zwingen sie nicht zur Übung von Geduld und Vorsicht? In der Hitze des Augenblicks wird leicht die Liebe verletzt, hüben wie drüben. Manche Bitterkeit, die bei Kraus wie bei seinen Gegnern festzustellen ist, unter der er am meisten leidet und die man in der Rückschau beklagen muß, beweist, wie leicht eine gewisse Einengung den Blick auf die Wahrheit trübt und das Gefühl für die Brüderlichkeit in einem Ringen um die Fülle der Offenbarung schwach wird. Wir müssen immer darum kämpfen, daß das Bemühen um die Sache nicht dahin ausartet, daß die Personen angegriffen werden, deren Aufrichtigkeit wir nicht leicht anzweifeln dürfen. H. Becher SJ

BESPRECHUNGEN

Frankreichs Katholizismus

Dansette, Adrien: Destin du Catholicisme français 1926—1956. (493 S.) Paris o. J., Flammarion.

Der Historiker A. Dansette unternimmt es in diesem Werk, die Entwicklung des französischen Katholizismus zwischen 1926 bis 1956 darzustellen. Er weiß, daß es noch verfrüht wäre, im strengen Sinn die Geschichte dieser Jahre schreiben zu wollen. Dafür bietet die zeitliche Nähe den Vorteil, daß sich die Darstellung weithin auf Augenzeugenberichte stützen kann. Das Werk geht von dem Ausmaß und den Gründen der Entchristlichung aus, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine allgemeine Erscheinung darstellt. Das Bewußtwerden dieser Krise hat bei vielen französischen Katholiken eine weckende Wirkung: religiöse Vertiefung, ein neues Gemeinschaftsbewußtsein, ein missionarischer Wille bei Laien und Klerus sind die Folge. Die Haltung der Flucht und polemischer Abwehr wird abgelöst von einer brüderlichen Weltzugewandtheit, von dem Verlangen, den Geist Christi hineinzubauen in die Strukturen einer neuen Gesellschaft.

Eingehend wird die Aufgliederung der Jugendbünde, vorab der christlichen Arbeiterjugend (JOC) und ihre Weiterführung in den verschiedenen Erwachsenen-Verbänden dargestellt. Den Schwerpunkt des Buches bilden die Kapitel über die Mission von Paris und von Frankreich, die Arbeiterpriester und ihr Scheitern. Dansette erweist sich als gut informiert und bewahrt in den heißumstrittensten Fragen ein unabhängiges Urteil. Wer sich über die vielschichtige Problematik der Arbeiterpriester unterrichten will, wird kaum anderswo eine so gründliche und ausgewogene Darstellung finden. Man könnte das Generalthema des Buches die Auseinandersetzung des christlichen Menschen und einer christlichen Gesellschaftsform mit der Welt des technischen Zeitalters, insbesondere mit der des Industrieproletariats nennen. Immer wieder münden die Fragen auf dieses Kernproblem und die Schwierigkeit, das Hineingehen in die zeitlichen Aufgaben ohne Verrat an der religiösen Substanz zu vollziehen. Gleichzeitig spricht der Laie Dansette mit Offenheit, aber auch ohne Ressentiment, von dem Ungenügen der kirchlichen Organisation gegenüber den Aufgaben, die die Gegenwart stellt. Er nennt: die ungenügende Verteilung des Klerus; die unzulängliche Verbindung der Diözesen untereinander; die mangelnde Zusammenarbeit von Hierarchie und Laienorganisationen. Das Werk von Dansette ist ein begrüßenswerter Beitrag zum Verständnis des französischen Katholizismus. Zugleich regt es den deutschen Leser zu ernstem Nachdenken über die analogen Aufgaben an, die uns Christen im deutschen Raum gestellt sind.

F. Hillig SJ

Amrouche, Jean: Gespräche mit Paul Claudel. (284 Seiten) Heidelberg 1958, F. H. Kerle. Ln. DM 16,80.

In den Jahren 1951/52 hat man den damals 83jährigen Claudel in 42 Interviews vor dem Mikrofon über sein Leben und sein Werk ausgeholt. Jean Amrouche führte diese nicht immer leichte Aufgabe durch. Denn mit dem Alten war nicht gut Kirschen essen; zudem ließ sein Gedächtnis nach und hörte er schlecht. So entsteht im französischen Original (Mémoires Improvisés) der manchmal etwas mühsame Eindruck einer stockenden und Umwege machenden Unterhaltung. Die deutsche Bearbeitung durch E. M. Landau hat die störenden Zufälligkeiten des Tonbands beseitigt, das Ganze gestrafft und in größere Themengruppen zusammengefaßt. Dadurch hat das Werk für den deutschen Leser zweifellos gewonnen. Er besitzt nun diesen wichtigen Kommentar des Dichters über sein eigenes Werk, der in vieler Hinsicht eine wahre Fundgrube darstellt. Es ist eine Art Autobiographie, die den hauptsächlichen Etappen seines Lebens nachgeht und die Leitgedanken seines Werkes herausstellt. Viele bekannte Namen werden heraufbeschworen, und oft äußert sich der Dichter mit rauher Offenheit über Welt und Menschen, über geistige Strömungen, über künstlerische und religiöse Probleme. Es scheint, daß sich Claudel auf diese Gespräche kaum vorbereiten konnte. Es sind echte Improvisationen, und es ist wichtig, sich das bei der Lektüre vor Augen zu halten. Die Improvisation hat das Gute, daß der Dichter auf diese Weise manche Katze aus dem Sack läßt. Er hätte aber auch zweifellos manches anders formuliert, wenn er in Muße an seinem Schreibtisch gesessen hätte. Dem Buch sind einige Fotos und dankenswerterweise ein Namenregister beigegeben, das seine Brauchbarkeit erhöht.

F. Hillig SJ

Evangelisches Christentum

Die evangelische Christenheit in Deutschland. Gestalt und Auftrag. Hsgb. Günter Jacob, Hermann Kunst, Wilhelm Stählin. (452 S.) Stuttgart 1958, Evangelisches Verlagswerk. Ln. DM 48,—.

Das Buch ist eine Selbstdarstellung der evangelischen Christenheit in der ganzen Breite ihres Daseins. Begonnen wird mit einem

sechs Beiträge umfassenden Abschnitt über Gottesdienst und Gemeinde, worin Wilhelm Stählin über den Gottesdienst schreibt, etwa im Sinn des Handbuches für den evangelischen Gottesdienst, Leiturgia (vgl. diese Zschr. 153 [1954] 394). Hans-Rudolf Müller-Schwefe spricht über die Verkündigung. In einem zweiten Teil mit sieben Beiträgen wird die Geschichte der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart dargestellt, wobei besonders der Aufsatz von Campenhausen über die alte Kirche hervorzuheben ist. Bemerkenswert ist auch der Beitrag von Günter Jacob über die deutsche Volkskirche im Ernstfall, eine Darstellung der inneren Situation der evangelischen Kirche in der Sowjetzone. Der dritte Teil behandelt dann den Christen in der heutigen Welt. Hier ist vor allem auf den Beitrag von Ernst Steinbach hinzuweisen über christliche Verantwortung für Politik und Gesellschaft, der uns freilich noch zu sehr an Luther orientiert scheint. Im vierten Teil wird dann von Zeugnissen des christlichen Lebens berichtet, z. B. über die Publizistik in der evangelischen Kirche, aber auch über die christliche Kunst in evangelischen Gotteshäusern, von denen eine ganze Reihe auch im Bild gezeigt werden.

Dem katholischen Betrachter fällt auf, daß verhältnismäßig viele Bilder aus der Zeit stammen, in der es nur die katholische Kirche gab, wie überhaupt im gesamten Buch nicht gerade ein Anschluß an die katholische Kirche, wohl aber eine sachliche und korrekte Stellung zu ihr sichtbar wird.

Als Katholiken wird uns manches fremd vorkommen; das sollte uns jedoch nicht hindern, das echte Leben in der evangelischen Christenheit zu sehen und anzuerkennen. Es kann uns nur recht sein, wenn dort in allem Ernst ein Ringen um die letzten Grundlagen des Glaubens begonnen hat, wenn es dort Christen gibt, die all ihr Heil von Christus erwarten. Das Buch ist ein schönes Zeugnis für das lebendige Christentum in der evangelischen Christenheit.

O. Simmel SJ

Thulin, Oskar: Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten. (111 S., 70 Bildseiten) München 1958, Deutscher Kunstverlag. Ln. DM 17,—.

Das Buch spricht durch Dokumente und Bilder zum Leser und vermittelt ein eindrucksvolles, wenn auch durchaus einseitiges Bild des Reformators. Es ist der zeitliche Ablauf des Lebens gewählt, das jedoch als in seine Zeit eingebettet erscheint. Zu den einzelnen Lebensabschnitten oder Ereignissen werden Dokumente, meist aus Luthers Werken oder Briefen selbst, angeführt. Zwar kommen auch die Gegner der Reformation zur Sprache, der päpstliche Nuntius, Eck, der Kaiser; doch wird aufs Ganze gesehen die Zeit zu sehr durch die Brille der Reformatoren betrachtet. Das ist verständlich. Und verständlich ist auch, daß der Verfasser, Leiter der Lutherhalle in Wittenberg, darauf bedacht ist, seinen Helden von der günstigsten Seite zu zeigen; freilich sollte das nicht auf Kosten der Gegner Luthers geschehen, wie z. B. die aus einer recht engen Sicht hervorgehende Beurteilung Karls V. (34 und Bildseite 29) zeigt. Auch Erasmus ist größer, als er in Luthers Bemerkungen (20, 82) erscheint. Wir möchten den Wert des Buches nicht bezweifeln, doch sind wir der Ansicht, daß es allmählich an der Zeit wäre, daß man auch in evangelischen Kreisen versuchen sollte, ein objektiveres Bild Luthers und der Reformation zu finden, wie man das auf katholischer Seite schon getan hat.

O. Simmel SJ

Aland, Kurt: Hilfsbuch zum Lutherstudium. (166 S.) Gütersloh o. J., Carl Bertelsmann. Ln. DM 38,—.

Für jeden, der sich mit Luther beschäftigt, vor allem jedoch für den katholischen Theologen, der seiner Herkunft nach natürlich nicht so mit Luther vertraut ist, hat dieses Hilfsbuch einen hohen Wert.

In Teil I sind Luthers sämtliche Werke alphabetisch aufgezählt mit 787 Nummern. Dazu werden die Fundstellen angegeben in den verschiedenen großen Ausgaben (Weimarer, Erlanger, Walch, Missouri-Synode) sowie in einigen Auswahlausgaben (Braunschweiger, Münchener, Luther Deutsch) und einigen anderen Werken. Dieser erste Teil bietet die Grundlage des ganzen Hilfsbuches, weil auf seine Nummern in den beiden anderen Teilen immer verwiesen wird.

Teil II bietet einen Schlüssel für die großen Gesamtausgaben Luthers. So ist durch den Verweis auf den Teil I ohne weiteres festzustellen, was in Band 29 etwa der Weimarer Ausgabe enthalten ist.

Ähnlich verhält es sich mit Teil III, der ein chronologisches Verzeichnis der Werke Luthers bietet, angefangen von den Briefen des Jahres 1501 bis zu den Predigten von 1546.

Als methodisches Werk kann man das Hilfsbuch ohne Einschränkung empfehlen.

O. Simmel SJ

Philosophie

Aristoteles: Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke. Schöningh, Paderborn: 1. Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik. (147 S.) 1957, DM 6,40; 2. Physikalische Vorlesung. (351 S.) 1956, DM 13,20; 3. Die Verfassung der Athener. (109 S.) 1958, DM 5,—.

Die erstgenannte Schrift umfaßt folgende

fünf Abhandlungen, die Gohlke für echt ansieht und Aristoteles zuschreibt:

1. Bewegungsfragen: G. glaubt, die Ausführungen des Arist. über Mechanikprobleme (8) „müßten nach allen Büchern der Physik entstanden sein" (8); ferner könne man Interpolationen und absichtliche Veränderungen des Urtextes nirgends finden (8).

2. Über unteilbare Linien: Diese wertvolle Schrift sei vom jungen Aristoteles verfaßt, als er noch im Verkehr mit dem Mathematiker Eudoxos stand (10); vielleicht falle sie in die gleiche Zeit, der die Kategorienschriften und die ältesten Topikbücher angehören.

3. Über die Töne: Auch dieser Schrift fehlen nach G. Interpolationen und nachträgliche Randbemerkungen des Aristoteles, die für die Lehrschriften kennzeichnend sind; nirgends klinge die Philosophie des Aristoteles an. Sie gehört jener Zeit an, da Arist. noch nicht an seine großen Vorlesungen dachte und noch der Akademie angehörte.

4. Über die Farben: Die von Goethe übersetzte Abhandlung falle in die Zeit der Akademie und sei auf Anregung und mit Unterstützung Platons entstanden. Auch sie besitzt keine Beziehung zu den späteren Lehrschriften, weil Arist. sie „nicht völlig als sein geistiges Eigentum betrachtet habe" (15).

5. Über Melissos, Xenophanes, Gorgias: Spuren von Randnotizen des Arist. oder Eingriffe fremder Hände finden sich in dieser Schrift nicht. Das Fehlen logischer Fachausdrücke scheint für die Abfassungszeit auf die Wanderjahre des Arist. hinzuweisen. G. legt für seine Übersetzung den Diels'schen Text zugrunde, der die Schrift wegen stoischer Einflüsse für unecht hält.

Grundlegend für die Entwicklung aristotelischer Philosophie sind die uneinheitlichen physikalischen Vorlesungen; über ihren inneren Aufbau und die Umarbeitungen spricht Gohlke kurz in der Einleitung und in den Anmerkungen, ganz ausführlich dagegen in seiner Schrift: Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre (1954).

Aus einem umfassenden Werk, das die Verfassungsgeschichte von 158 Staaten darstellte, wurde die Verfassungsgeschichte Athens fast vollständig 1891 durch einen englischen Forscher auf einer griechischen Papyrusrolle in Ägypten entdeckt. G. setzt das Jahr 325 v. Chr. als Abfassungsjahr dieser Schrift an. Bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung, von der diese Aristotelesschrift zeugt, glaubt G. dessen materialistische Gesamtauffassung tadeln zu müssen, da wir „jeden Glauben an einen bestimmten Sinn der Entwicklung, jede Spur der Annahme, daß die Geschichte nach einem göttlichen Willen verlaufe, wie wir das bei einem Geschichtsschreiber nicht, wohl aber bei einem Philosophen erwarten könnten" vermissen (11/12). (Vgl. auch: Warnecke, Fr., Die demokratische Staatsidee in der Verfassung von Athen, 1951, diese Zschr. 9 [1954] 237).

G. zeigt auch in den hier genannten Übertragungen wertvolle Einzelbeobachtungen. Dagegen wird durch viele Einzeluntersuchungen anderer Forscher seine Grundthese, die, auf die Kellergeschichte von Skepsis gestützt, behauptet, daß alle erhaltenen Schriften von Arist. selbst stammen, als unhaltbar erwiesen.

Jede Übertragung ist grundsätzlich mit vielen Schwierigkeiten belastet, da sie niemals mit dem Original übereinstimmen kann. Humboldt z. B. sieht in einer Übersetzung eine unmögliche Aufgabe, Schleiermacher und Ortega y Gasset treten u. a. für eine Paraphrase ein. Gohlkes Bestreben geht dahin, Arist. in einem dem heutigen Menschen verständlichen Sprachgewand darzubieten. Man tut dabei gut, bei der Beurteilung keinen kleinlichen Maßstab anzulegen; weiß doch G. selbst um die vielen Unzulänglichkeiten, die etwa schwer wiederzugebende Worte betreffen, die nur dem Fachmann erkennbar sind.

Die kurzen Anmerkungen wollen einmal die Lehre des Arist. klären, dann stehen sie im Dienst der Gesamthypothese; erfreulicherweise werden die Zusammenhänge zwischen platonischer und aristotelischer Philosophie, wie sie W. Jaeger fordert, auch berücksichtigt. Diese Anmerkungen reichen natürlich zu einem tieferen Verständnis nicht aus. G. rät deshalb selbst, größere wissenschaftliche Kommentare zu befragen. So empfiehlt er z. B. den Physikkommentar von Ross (Oxford 1934), der auf die Lehre des Arist. eingeht und sie modernen Auffassungen gegenüberstellt; in der Datierungsfrage vertritt er eine von der Gohlkeschen abweichende Meinung. Aber auch der Kommentar von Ross ist in vieler Hinsicht ergänzungsbedürftig.

K. Ennen SJ

Krokow, Graf Christian von: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. (Göttinger Abhandl. zur Soziologie 3, 164 Seiten) Stuttgart 1958, Ferd. Enke. Geh. DM 16,—.

Die drei Schriftsteller kommen in dem überein, was K. Dezisionismus nennt, die Anpreisung der Entscheidung um der Entscheidung willen, ohne sachliche Begründung der Wahl. Bei Jünger hat er die Gestalt des Kampfes um des Kampfes, der dauernden Mobilmachung und der Arbeit um der Arbeit willen. Bei Schmitt erscheint er als Freund-Feindverhältnis, das nicht auf sachlichen Gegensätzen beruht; bei Heidegger schließlich ist es das eigentliche Dasein, das unabhängig von der Lage in

voller Einsamkeit aus sich allein entscheidet. K. deckt dann die Wurzeln dieser Haltung auf; denn es handelt sich nicht nur um eine Theorie. Sie liegen zunächst in dem selbstmörderischen Kampf des deutschen Bürgertums gegen sich selbst. Lebensphilosophie, Jugendbewegung u. ä. sind ihm verwandt und haben ihn begünstigt. Weiter zurück liegen die Ursprünge im Historismus, der die menschliche Natur auflöst und alle Verpflichtungen relativiert, und in der Romantik mit ihrem Ausweichen vor der Härte der Wirklichkeit. Alle drei genannten Autoren sind später wieder vom Dezisionismus abgegangen, Schmitt und Heidegger, als sie vom Nationalsozialismus erwarteten, er gäbe der Leere einen Inhalt. Aber überwunden haben sie ihn in Wirklichkeit nicht, auch nicht Heidegger durch das neue Denken des Seins. Dem hält K. gegenüber, daß das Handeln für den Menschen bezeichnend ist. Handeln bedeutet aber den Zirkel, daß einerseits ein Ziel gesetzt wird, in dessen Licht allein die Tatsachen erscheinen, daß aber anderseits die Zielsetzung den Tatsachen Rechnung tragen muß. Indem der Dezisionismus den letzten Teil unterschlägt, weicht er der wirklichen Entscheidung aus und hebt trotz seiner Überbetonung der Geschichtlichkeit die Geschichte selbst auf. Hier wäre wohl zu sagen, daß ein Erkennen der Tatsachen rein aus der Zielsetzung dem Dezisionismus wieder Recht gäbe und es ganz in die Nähe der tierischen Instinkterkenntnis rückte. Die Erkenntnis geht aber in Wirklichkeit in ihrem geistigen Moment auch auf das Ansich der Wirklichkeit. Wie sollte sie sonst ihr Rechnung tragen? Es liegt in Wirklichkeit kein Zirkel vor, sondern ein Drittes, eben das geistige Erkenntnismoment, das die beiden andern Momente vereint. Dieses Moment ist auch der Ausgang für die Metaphysik, die der Verfasser abzulehnen scheint, wie es der Grund dafür ist, daß der Mensch in der direkten Umweltbezogenheit nicht aufgeht. Es ist auch nicht klar, ob er unter Naturrecht nicht etwas versteht, das wie die Naturgesetze der Physik das Handeln zwingend bestimmt. Aber ein solches Naturrecht wäre kein Recht mehr. In dem wiederholten Hinweis auf Gemeinsamkeiten, die sich bei allen Menschen finden und die die menschliche Natur ausmachen, wovon das Handeln ein Beispiel ist, gibt K. tatsächlich auch einen Hinweis auf die wahre Begründung des Naturrechts, ohne das es keinen Damm gegen die Willkür der Gewalt gibt. Auf die Abhandlung wirken sich diese Ansichten des Verf., wenn es seine Ansichten sind, kaum aus. Sie ist klar und sachlich. Die Gefahren, die sie aufzeigt, sind auch in der heutigen Lage beherzigenswert, damit nicht die alten verhängnisvollen Fehler in neuer Gestalt noch einmal begangen werden. A. Brunner SJ

Bröcker, Walter: Dialektik, Positivismus, Mythologie. (113 S.) Frankfurt/M. 1958, V. Klostermann. Kart. DM 6,75.

Nach B. ist jeder Gottesbeweis unmöglich. Der Beweis dafür ist äußerst einfach: „das notwendige Verbleiben aller Erfahrung im Endlichen, hat die notwendige Folge daß alle Gottesbeweise, die von irgendeiner Erfahrung ausgehen, niemals den Schritt vom Endlichen zum Unendlichen, und d. h. zu Gott, zustande bringen können" (S. 48). Als ob das Erschlossene von der gleichen Seinsweise sein müßte wie der Erschließende! Wenn das richtig wäre, so hörte alles Denken auf. Dahin führt aber schließlich auch der Verf. Nachdem er auch den naturwissenschaftlichen Positivismus abgelehnt hat, weil er ebenfalls Reste der doch erledigten Metaphysik enthält, und weil die Naturwissenschaften nicht die einfache Konsequenz der Logik sind, meint er, die Philosophie müßte durch eine Mythologie im Stile der letzten Schriften Heideggers und besonders Hölderlins ersetzt werden. Hinter dieser zunächst abstrus klingenden Forderung steht aber wohl ein echtes Anliegen. Die Physik ist nicht die vollkommene Wirklichkeitserkenntnis, wie der Positivismus meint, wenn auch aus anderen Gründen als den von B. angeführten. Man kann von ihnen aus auch keine Metaphysik aufbauen, was das Richtige an der Lehre Kants ist. Und dennoch verlangt der Mensch nach einer echten und umfassenden Erkenntnis des Wirklichen. Diese gibt aber eine Metaphysik, die von den untereinander in Beziehung stehenden Personen ausgeht. Diese erste Wirklichkeit entgeht dem Blick des Verf. nicht weniger, wie der Kantianismus blind für sie war und ist. A. Brunner SJ

Kunst

Volbach, Wolfgang Fritz: Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostzone. (96 S., 258 Tafeln) München 1958, Hirmer. DM 65,—.

Das vorliegende, glänzend ausgestattete Buch ist, wie dies heutzutage oft Brauch ist, nach Art eines Ausstellungskatalogs gearbeitet. Mit dem einen Unterschied, daß solch ein Katalog gewöhnlich nur einige wenige Bilder, die Glanzpunkte, der Ausstellung zeigt, während uns dieses Kunstbuch jeden einzelnen Gegenstand einer imaginären Ausstellung im Bild vorführt. Das Werk ist also für jeden Kunstbeflissenen und für jeden Freund schöner Bücher ein Leckerbissen. Eine Einleitung über die stilistischen Entwicklungen der behandelten Zeitepoche, die sich vom ausgehenden dritten bis ins siebte Jahrhundert erstreckt, dient zur Einführung, während sie dem reinen Kunst-

historiker, der sich nicht zugleich als Kulturgeschichtler mit den Kunstwerken auseinandersetzt, eine wertvolle Bereicherung seines Wissens bringt.

Dem Wissenschaftler hingegen bietet der Bildteil ein fast unersetzbares Studienmaterial, das ihm für diese Epoche in solcher Fülle und solchem Reichtum bisher kaum irgendwo zur Verfügung stand. Für ihn ist vor allem der zweite Teil des Textes, der erst jede einzelne der 258 Tafeln beschreibt, sodann auf ähnliche Stücke in andern Sammlungen, aus der das gezeigte Stück stammt, hinweist und am Schluß jeder einzelnen dieser Angaben die Titel jener Werke hinzufügt, in denen schon bisher über diese gehandelt wurde. Das Werk ist also keine unter einer bestimmten Rücksicht und von einem bestimmten Standpunkt aus gefertigte Studie über die Kunst der behandelten Zeitepoche, der die Bilder als Illustrationsmaterial dienen. Es ist vielmehr ein kunstgeschichtlicher Spaziergang durch lauter schöne Dinge.

Unter den farbigen Tafeln sind vor allem wegen ihrer Einmaligkeit bemerkenswert die schönen Reproduktionen der so schwer fotografierbaren Mosaiken in der Georgskirche und in der Kirche Hosios David in Saloniki. Vor allem jene scheinen außerordentlich gelungen zu sein. Schade, daß neben den Stoffen und den Miniaturen nicht auch einige der wunderschönen Ikonen aus dem Sinaikloster, die Sotiria veröffentlicht hat, zu sehen sind. Die Ähnlichkeit mancher ihrer Gesichtstypen mit den wenigen nur erhaltenen Mosaiken in der Demetriosbasilika in Saloniki springt in die Augen. Auch viele der Tafeln, die sich mit den in Oberitalien, vor allem in Mailand und der weiteren Umgebung, entstandenen Werken jener Zeit beschäftigen, sind bemerkenswert. Neben den zahlreichen Bildern aus Ravenna wäre vielleicht der gleichzeitige Mosaikrest interessant gewesen, der in der Unterkirche von St. Viktor in Marseille erhalten ist.

Von großer Bedeutung ist es auch, daß das Werk sich nicht nur mit einem Zweig der Kunst, etwa der darstellenden zufrieden gibt, sondern uns alle Zweige der Groß- und Kleinkunst in guter Auswahl vorführt. Neben den Innenansichten von Kirchen in vielen Städten im ost- und weströmischen Bereich, neben vielen ihrer Mosaiken sehen wir späte Fresken aus römischen Katakomben, Marmorsarkophage aus Mailand, Ravenna, Rom und Istambul, Elfenbeine aus Ravenna, Brescia, London und Paris, Silberteller aus Istambul und Spanien, Goldglasmalereien und Bleiampullen, kostbare Stoffe und schlanke Gießgefäße, Kolossalstatuen aus Metall und kaiserliche Porträtköpfe aus Marmor — diese beiden Gruppen meist von verschiedenen Gesichtspunkten aus, Goldmünzen und Konsulardiptychen, kurzum alles, was das Herz eines schönheitshungrigen Laien oder eines wissensdurstigen Gelehrten begehren mag.

A. M. Ammann SJ

Ammann, Albert Maria: La Pittura sacra bizantina. (216 Seiten, 42 Tafeln) Rom 1957, Pontificio Istituto Orientale.

Auf dem XI. internationalen Byzantinistenkongreß in München im September 1958 sagte Prof. Kitzinger (Dumbarton Oaks) in einem Diskussionsbeitrag, daß man zum Verständnis der byzantinischen Kunst immer „Umstandswerte" heranziehen müsse. Der wichtigste dieser „Umstandswerte" sei ohne Zweifel die Religion. Das vorliegende Buch bemüht sich, die darstellende byzantinische Kirchenkunst gerade als religiöses und theologisches Phänomen zu betrachten. Stilfragen interessieren den Verfasser nur insofern, als sie jeweils über die religiöse Geisteshaltung des Malers und des Auftraggebers Auskunft geben. Diese „Untersuchungen", wie der Untertitel lautet, zeigen dem gebildeten Leser und dem Studierenden, für die das vorliegende Textbuch mit seinen Illustrationen vor allem gedacht ist, daß sich diese Geisteshaltung im Lauf der Jahrhunderte von der Gründung Konstantinopels bis zur Zerstörung der Stadt oftmals wandelte. Dies zeigen die zahlreichen, mehr als man glaubt, erhaltenen Mosaiken, die Fresken und Tafelbilder (Ikonen) sowie die Miniaturmalerei ganz deutlich. Das Buch kann unmöglich das ganze, überaus große Gebiet erschöpfend behandeln; darum ist der Beschreibung der einzelnen Monumente die wichtigste, zu weiterem Studium dienende Literatur beigegeben. Die darin gefällten Urteile sind sicher oft nicht endgültig; ist es doch das erste Mal, daß das ganze große Gebiet der byzantinischen kirchlichen Malerei unter dieser Rücksicht untersucht wurde. Der Verf. stellt sich bei seinen Forschungen mitten ins Herz des byzantinischen Reiches — nach Konstantinopel und behandelt in den drei großen Hauptabschnitten: der Frühzeit und des VII. Jahrhunderts (325—727), der Zeit der makedonischen Kaiser und der Komnenen (843—1204) und der Paläologenzeit (1261 bis 1453), die von zwei Zwischenstücken: dem Bilderstreit und dem lateinischen Kaiserreich unterbrochen sind, jedesmal zuerst das in seiner Ausdehnung wechselnde kulturelle Metropolitangebiet, sodann die kulturellen „Provinz"gebiete des byzantinischen Kulturkreises, d. h. Rußland, den Balkan und zeitweise Italien, und schließlich die Auswirkungen in andere Kulturgebiete im Westen und Osten. Es handelt sich um einen wissenschaftlichen Erstversuch. Wenn das Buch den Anstoß zu weiteren Studien in dieser Richtung gibt, so hat es seinen Zweck voll erfüllt.

A. M. Ammann SJ

Snyder, Gerto: Unsterbliche Meisterwerke. (281 Seiten, 24 Tafeln) München 1958, F. Bruckmann. Ln. DM 14,80.

1955 schenkte uns der Verf. „Den abenteuerlichen Schutthaufen — Eine Wanderung durch die Kulturlandschaft unseres Erdballs". Heute wartet er mit einem Buch auf, das sich bewußt auf den abendländischen Kulturkreis beschränkt. An Hand von 12 unsterblichen Meisterwerken zeigt er dem erstaunten Leser, auf welche Weise diese Kunstwerke uns erhalten blieben, auf welch verschlungenen Pfaden sie auf ihren heutigen Standort gelangten. Der Verf. lehrt uns, daß neben dem Künstler auch der Kunstliebhaber und der Kunstsammler berufen sind, den Wert unsterblicher Kunstwerke zu erhalten durch ihre Liebe zu ihnen, sie aus dem Schlaf der Jahrtausende zu erwecken und ihr geistiges Gut der Umwelt zu vermitteln. Der Archäologe, der Kunsthistoriker, der Geschichtsphilosoph vereinen sich in der Person des Verfassers mit dem fesselnden Erzähler, dem es allein schon durch die geschickte Auswahl und historische Reihenfolge der uns vorgeführten Objekte gelingt, eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes durch seine eigenen Werke sichtbar werden zu lassen.

Die ersten vier Kapitel machen uns mit Werken des griechisch-römischen, vorchristlichen Zeitalters bekannt. Auf der Schwalbenvase (Kap. 1) und ihrer in die Tausende gehenden Schwestern griechischer Vasenkunst (ca. 600 v. Chr.), wie auf dem „Kleinod eines Landes" (die große Kamee von Frankreich ca. 20 n. Chr.) erscheint der Mensch lediglich als Ornament, naiv, der Natur verhaftet; ebenso zeigt die „kleine Statue" (schlafender Faun ca. 200 v. Chr.) in ihrem massiven viereckigen Kopf keine Spur irgendwelcher Geistigkeit (Kap. 3). In der Manessehandschrift (Kap. 5) begegnen wir erstmalig einem Produkt der christlichen Epoche. Wie hat sich da der Mensch verändert! Eine gewaltigere Steigerung erfährt diese Veränderung noch in „das Verlöbnis" (Kap. 6). Welch heiliger Ernst spricht aus den Mienen von Mann und Frau! Sie zeigen uns, daß die Ehe eine heilige Handlung wurde. Der Gipfel der Begegnung mit Christus ist das Altarbild „das jüngste Gericht" von Hans Memling (Kap. 7). Kurz bevor dieses Bild beendet wurde, war Konstantinopel von den Türken erobert worden (1453), heidnisches Beutegut ergießt sich über Italien, unter seinem Einfluß setzt die Rennaissance ein, Coreggio, der bis dahin nur religiöse Bilder malte, erliegt dem Zug der Zeit, malt „die Abenteuer des Zeus" (Kap. 8). Die Reformation mit ihrem Bildersturm tut das Ihrige. In der bildenden Kunst ist für Gott kein Platz mehr. Herkules Seghers wie Rembrandt (Kap. 9 und 10) sind vollendete Meister ihrer Kunst, aber bei ihnen wird der Mensch allein das Maß aller Dinge. In „ein Puppenheim" (Kap. 11) setzt aber bereits eine Reaktion gegen diese menschliche Selbstüberwertung ein. Der Blick des Verf. für das Ursächliche zeigt sich ganz besonders in seiner Betrachtung über die kunstvollen Puppenheime der Barockzeit.

Als Abschluß seines Buches greift er auf ein römisches Bauwerk, die Porta Nigra in Trier (Kap. 12) zurück. Eindeutig will der Verf. den unlösbaren Zusammenhang der römischen Geschichte mit der unsrigen wie der Gesamt-Europas dem Leser vor Augen führen. Die Porta Nigra soll uns mahnen, nicht zu vergessen, daß die beste Rüstung vergeblich ist, wenn der Geist, der sie schuf, erlischt. C. Pauly

Romane und Erzählungen

Schaper, Edzard: Das Tier oder die Geschichte eines Bären, der Oskar hieß. Roman. (328 S.) Frankfurt 1958, S. Fischer. DM 15,80.

Es bedarf keines langen Nachdenkens, um zu erkennen, daß hier ein bedeutender Erzähler Weltstoff zur Gestalt formt: Der Sohn eines litauischen Bahnwärters, der mit Frau und Kind nach Deutschland flieht, erzählt das arme und zugleich so reiche, in der Verbindung mit dem katholischen Glauben unerschütterliche Leben des kleinen Mannes, des Flüchtlings, voll von Liebe zur Sache und von Verantwortungsgefühl und kreatürlicher Liebe zu den Menschen als Gottes Geschöpfen. Nach dem Tod der Eltern (welches Sterben!) wird Oskar Hausknecht in einem Gasthof, geht zur Fortbildung in die Fremde und gerät, als reiner Tor, in die Hände eines geschäftstüchtigen, aber wertlosen Fotografen, der auf einem Alpenpaß die Touristen bedient. Oskar muß in dem Fell eines Bären zur Belebung der Bilder dienen, in der großartigen Urlandschaft (!). Er erlebt seine Erniedrigung als Tier und die Erniedrigung der vielen Menschen, die sich ihren tierischen Gelüsten preisgeben. Am Ende befreit er sich nicht ohne tragische Umstände, da er den Betrüger entlarvt und an seinem Tod schuldig wird. Der Kontrast der beiden Welten wird zu einem Bild der Gegenwart. Das Buch zeigt auch, daß die herkömmliche Erzählweise Größeres leistet, als alle modernen Versuche, einen neuen epischen Stil zu entwickeln. Allerdings muß ein Meister sie handhaben. H. Becher SJ

Laxneß, Halldór: Salka Valka. Roman. (496 Seiten) Hamburg 1958, Rowohlt. DM 15,80.

Die Titelheldin ist ein uneheliches Kind, das in einem kleinen isländischen Fischerdorf aufwächst, mit seiner Mutter verachtet

wird, aber sich zu einem tüchtigen Menschen entwickelt und schließlich von ihrem Jugendgespielen zum Kommunismus bekehrt wird, ihn, einen Phantasten, liebt, aber entsagend entläßt, da er einer Einladung einiger Amerikanerinnen folgt und in die Neue Welt fährt. Es wird zugleich die Zeit geschildert, in der auf der Insel der Selbständigkeitsdrang erwacht und sich die sozialistischen Ideen durchsetzen. Über die Kunst des Dichters ist nichts Neues zu sagen, höchstens daß die Verbindung von realistischer Schilderung und philosophischer Reflexion auffällt. Alles Geschehen und alle Personen haben eine gewisse äußere Glaubwürdigkeit. Gegen die innere Wahrscheinlichkeit erheben sich immer wieder Zweifel. Entscheidend sind die innere Skepsis und der Nihilismus des Verf.s. Sicherer Sinn des Lebens ist weder in der Überspanntheit der religiösen Übungen der Heilsarmee noch in der Nüchternheit des überlieferten Luthertums, weder in der Tatkraft des einzelnen, der sich und seiner Umgebung eine Existenz zu schaffen sucht, noch in dem Mystizismus der kollektivistischen Heilslehre. H. Becher SJ

Musil, Robert: Prosa, Dramen, späte Briefe, hrsg. von Adolf Frisé. (845 S.) Hamburg 1957, Rowohlt. DM 38,—.

Mit diesem dritten Band ist die Gesamtausgabe der Werke Musils vollendet. Er enthält die frühen Arbeiten des Dichters, besonders die Verwirrungen des Zöglings Törleß, die beiden Dramen, eine Reihe von Versuchen und Aufsätzen, Nachträge zu den Tagebüchern und eine Reihe von Briefen, zumal aus der Exilzeit (1938—1942). Die Lektüre der Frühdichtungen und Versuche sowie der Briefe ergibt den Eindruck, daß Musil eigentlich sein ganzes Leben auf „Den Mann ohne Eigenschaften" hin gelebt hat. Er beschäftigt ihn bis zuletzt, da ihn die — im Rückblick eigentlich empörenden — wirtschaftlichen Nöte plagen. Man erkennt aber auch, wie gewissenhaft Musil seinen dichterischen Auftrag auffaßte. Es war keine Überheblichkeit, wenn er einmal davon schrieb, daß keiner seiner Zeitgenossen einem ähnlichen Unternehmen gewachsen sei, das fast auch seine künstlerischen Kräfte übersteigt (773). Der Herausgeber und der Verlag haben sich um Musil und die gesamte Literaturwissenschaft der Gegenwart sehr verdient gemacht. (Mehrere der auf S. 721ff. mitgeteilten Notizen sind Fragmente Fr. Schlegels.) H. Becher SJ

Brod, Max: Mira. Ein Roman um Hofmannsthal. (299 Seiten) München 1958, Kindler. DM 12,80.

Der Titel des Buches rechtfertigt sich durch ein Wort des Dichters: „Das Geld, die Krankheit, die Zukunft, der Krieg: Verkleidungen des Nichts. Jeder Mensch nimmt, wenn er stirbt, ein Geheimnis mit sich ins Grab: wie es ihm, im geistigen Sinn, zu leben möglich gewesen sei." Um der Zerstörung durch das Weltgetriebe und seinem Schein zu entgehen, ziehen sich nach dem Sinn des Lebens suchende Männer in eine Art Kloster zurück, wo sie sich — Tergiversum = Rücken zur Welt — dem Nachdenken weihen, um aus diesem Abstand besser und fruchtbarer in die Welt hinaus wirken zu können. Das Kastalien des Glasperlenspiels Hesses und anderes ist dabei Vorbild gewesen. Im Mittelpunkt der Erzählung steht ein Musiker, der zwei Frauen zugleich geliebt und dadurch sich selbst und die Geliebten unglücklich gemacht hat. Ein Buch der Heilung, deren Wesen nicht in der Flucht in die Utopie, sondern in der Sorge für den inneren, auf das Absolute gegründeten Menschen besteht. H. Becher SJ

Schirmbeck, Heinrich: Der junge Leutnant Nikolai. Roman. (295 S.) Darmstadt 1958, Schneekluth. DM 12,80.

1825 erhoben sich nach dem Tod Alexanders I. in Petersburg die Dekabristen, ein Geheimbund liberaler, westlich gebildeter Offiziere. Zu ihnen gehörte auch Nikolai, der sich aber von seinen Freunden trennte, weil sie ihm nur eine andere Tyrannei anzustreben schienen. Die Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrie durch Lobatschewsky schien ihm zu sagen, daß es eine Vielfalt von Aussagemöglichkeiten geben müsse, die gleichberechtigt seien. Einen ihm oberflächlich dünkenden und auch oberflächlich vorgebrachten Einwand, in der Metaphysik seien andere Gesetze maßgebend als in der Mathematik, weist er zurück. Christus ist ihm der erste Begründer der neuen Freiheitslehre, die sich erst aus dem Nihilismus verwirklichen werde, wie auch der Erlöser erst über den „Atheismus" des „Gott, mein Gott, was hast du mich verlassen?" an sein Ziel kam. Schirmbeck, der gern Mathematisches in seine Weltanschauungsdichtungen mischt (vgl. diese Zschr. 161 [1958] 399), ohne daß dies ganz befriedigte, legt Erfahrungen der bolschewistischen Revolution sozusagen als Samenkörner in die Zeit und die Gesellschaft Rußlands der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auch wer dies und andere Undeutlichkeiten bemängelt, wird zugestehen müssen, daß Sch. vieles vom schicksalhaften Gang der Geschichte einsichtig macht. H. Becher SJ

Magiera, Kurtmartin: Im Paradies 9. (404 Seiten) Frankfurt 1958, Josef Knecht. DM 14,80.

Im Paradies 9 wohnt neben anderen Familien der Rentner Krafft mit seinen beiden Töchtern. Die eine, geschieden, ist als Bardame beschäftigt; die andere hat einen zehnjährigen Sohn von einem kurz und heiß ge-

liebten Soldaten, der vor der geplanten Heirat fiel. Ein Zimmer ist an einen kaufmännischen Angestellten vermietet. Edith, die jüngere Tochter, ist in einem Anfall von Leidenschaft wieder schwach geworden und stirbt an den Folgen der Abtreibung. Aber an ihrer Sünde sind auch alle andern, der Sohn ausgenommen, beteiligt durch den Mangel an eigentlicher Liebe. Diese „alltägliche" Geschichte der Sünde und der Schuld geschieht von lauen, aber immerhin noch gläubigen Katholiken und steht auch im Licht der unbestechlichen Gerechtigkeit und der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes. Ebenso wie der ergreifende Gehalt zieht die künstlerische Form die Aufmerksamkeit auf sich. Es werden drei Augenblicke des Geschehens geschildert: Vor dem Bekanntwerden des Fehltritts, sein Offenbarwerden, der Tod. Jedesmal wird das Ganze in der Sicht der fünf Personen und, kurz, „der andern" erzählt, in einer Mischung von eigentlicher Erzählung, Dialog und erlebter Rede (innerem Monolog). Dazu kommt die knappe Sprache, die wie ein Zweitaktmotor knattert. Dadurch kommt eine ungeheure Unmittelbarkeit zustande, die vom Anfang bis zum Ende durchhält. Dennoch scheinen uns Aufbau und Stil den Charakter des Experimentes zu haben. Manier aber bleibt Manier und ist ein starrer Panzer der großen erzählerischen Begabung, über die der Verf. verfügt. Der Preis ist auch zu hoch: die „alltägliche Geschichte" bleibt ein Einzelfall, ungemein anschaulich und wirklichkeitstreu wiedergegeben; genau so werden sich auch tausend ähnliche Einzelfälle vollziehen. Die Dichtung aber will doch im Einzelnen das Allgemeine, das Menschliche schlechthin sichtbar machen, kann doch nicht ohne symbolische Strahlkraft sein. Epik, die allzusehr sich den modernen Experimenten, mit denen James Joyce und andere anfingen, verschreibt, ist höchstens zweitrangig. Sie wahrt auch selten die dichterische Distanz der Ehrfurcht.

H. Becher SJ

Gaiser, Gerd: Schlußball. Aus den schönen Tagen der Stadt Neu-Spuhl. (279 S.) München 1958, Hanser. DM 14,20.

Die Jahre der aufblühenden Wirtschaft verursachen das Anwachsen des Materialismus und vermehren den sittlichen Verfall bei Jung und Alt. Am Tag des Schlußballs des Tanzkurses der höheren Schüler und Schülerinnen wird das vor aller Welt sichtbar. Nur eine Witwe und ihre Tochter bewahren sich vor der Ansteckung. Auch wer die engagierte Literatur ablehnt, wird es bedauern, daß einer unserer vorzüglicheren Sprachmeister seine Kunst an diese Beschreibung und Erzählung verschwendet hat. Manche tiefsinnigen Bemerkungen seien aber anerkannt. H. Becher SJ

Meidinger-Geise, Inge: Die Freilassung. Roman. (312 S.) Nürnberg 1958, Glock u. Lutz. DM 12,80.

Der taubstumme Montzky ist wegen eines Mordes unschuldig zum Tod verurteilt worden und wird 1945 von den Russen freigelassen und in sein Dorf gebracht, das er zur Rache anzündet, während die Dorfbewohner, darunter der Mörder, von den Russen abtransportiert werden. Sie werden nachher zurückgebracht. Indem der wahre und der angebliche Mörder sich gegenseitig verzeihen, findet das Geschehen seinen Abschluß. Durch innere Rede werden die Vorgänge vor dem Mord im Lauf der Erzählung bekannt gemacht. Die Auflösung der äußeren Formen darf aber nicht dazu führen, daß die innere verloren geht.

H. Becher SJ

Münz, Erwin K.: Der Drache siegte nicht. Roman. (535 S.) Nürnberg 1958, Glock u. Lutz. DM 19,80.

Vor einem übermenschlichen Gericht erscheinen als Zeugen alle, die an der Gefangennahme, der Haft, der Verbannung und dem Tod des letzten russischen Zaren und seiner Familie beteiligt waren. Vieles ist sichere, geschichtliche Tatsache, das Ganze eine Dichtung. Sie ist auch ein erhebendes Zeugnis von der tiefen christlichen Gesinnung der letzten Romanows, auch wenn uns manche mystizistische Verwirrungen, die sich an den Namen Rasputins knüpfen, begegnen. Die gewählte Form der Darbietung — die einzelnen Zeugen treten auf und berichten — verbindet Epik mit Dramatik und erreicht dadurch eine ungemein eindringliche Vergegenwärtigung der erschütternden Ereignisse.

H. Becher SJ

Buchheit, Gert: Die unheimliche Maskerade. Roman. (222 S.) Nürnberg 1958, Glock u. Lutz. DM 12,80.

In einer erfundenen Geschichte aus der französischen Revolution werden die Rechte und die Verantwortung des Menschen für seine Umgebung reizvoll erörtert und in den einzelnen Gestalten anschaulich vorgeführt.

H. Becher SJ

Drewitz, Ingeborg: Der Anstoß. Roman. (242 Seiten) Bremen 1958, Schünemann. DM 13,80.

Der in einer nervösen Sprache geschriebene Roman ist wegen seines Stoffes bedeutsam, der, glaubhaft erzählt, im Ganzen zum Gehalt geworden ist. In unserer egoistischen Zeit genügt nicht die bürokratisch organisierte Fürsorge. Es bedarf der persönlichen Liebe, die unter Opfern den Unglücklichen dient. Der Selbstmord eines selbstlosen, aber dann an den (scheinbaren) Enttäuschungen Verzweifelnden wird zum Anstoß, daß sich Fremde seiner Schützlinge annehmen und sie retten. H. Becher SJ

Das Tagebuch des Francesco Pacelli

BURKHART SCHNEIDER SJ

Der 11. Februar dieses Jahres, der 30. Jahrestag der Lateranverträge, wurde in Italien zum Anlaß zahlreicher Veröffentlichungen in Zeitungen und Zeitschriften. Die bedeutendste war ohne Zweifel der Brief des Papstes Johannes XXIII. an den italienischen Episkopat (im Osservatore Romano vom 10. Februar abgedruckt) mit der teilweisen Wiedergabe jener nie gehaltenen und bisher im Wortlaut unbekannt gebliebenen Rede Pius' XI., die er in den letzten Wochen seines Lebens zum 10. Jahrestag der Lateranverträge vorbereitet hatte und am 11. Februar 1939 vor den nach Rom zusammengerufenen Bischöfen Italiens halten wollte, die jedoch durch seinen Tod am Vortag Entwurf blieb. Über den Inhalt der Rede zirkulierten seither die verschiedensten Gerüchte und Vermutungen; man glaubte sogar, daß Pius XI. damals wegen der italienischen Rassengesetzgebung eine Kündigung der Lateranverträge beabsichtigt habe. Indessen sind jetzt all diese Annahmen durch die Veröffentlichung der wichtigsten Abschnitte jener Rede als gegenstandslos erwiesen.

Mit einer kleinen Verspätung ist nun noch ein Werk erschienen, das als wichtigster Beitrag zur Kenntnis der Vorgeschichte der Lateranverträge anzusprechen ist. Es handelt sich um das Tagebuch des römischen Juristen Francesco Pacelli, das in einem stattlichen Band von über 500 Seiten von der Vatikanischen Druckerei herausgegeben wurde. Als Herausgeber zeichnet der Professor für Kirchengeschichte an der Päpstlichen Hochschule des Lateran Mons. Michele Maccarone[1].

Francesco Pacelli, dessen Persönlichkeit P. Leiber in seinem Nachruf über Pius XII. in dieser Zeitschrift kurz gezeichnet hat[2], hatte als Vertrauensmann des Hl. Stuhles und in ständigem Kontakt mit Pius XI. in den Jahren 1926 bis 1929 die Vorverhandlungen mit der italienischen Regierung zu führen. Mit größter Gewissenhaftigkeit vermerkte er in seinem persönlichen Tagebuch alle Besprechungen und alle Weisungen, die er von seinem hohen Auftraggeber erhielt. Damit sind diese genauen Aufzeichnungen eine erst-

[1] *Fr. Pacelli*, Il Diario della Conciliazione, Libreria Vaticana 1959. S. 1—154 der Text des Tagebuches; S. 155—203 die Protokolle der offiziellen Verhandlungen (8. Januar bis 9. Februar 1929); S. 205—557 ein Anhang mit 43 Dokumenten (Entwürfe, Denkschriften, Briefe).

[2] Bd. 163 (1958) 85.

rangige historische Quelle, aus der sich der Gang der Verhandlungen mit allen ihren Schwierigkeiten, Problemen und Lösungsversuchen ergibt. Der Verfasser hat später das kostbare Dokument seinem Bruder, dem Kardinalstaatssekretär Pacelli, übergeben, der dann 1957 als Papst Pius XII. die Erlaubnis zur vollständigen Ausgabe erteilte, nachdem bereits 1952 in dem Artikel „Pacelli, Francesco" der Enciclopedia Cattolica (Band IX) zum ersten Male auf die Existenz und die besondere Bedeutung dieser Tagebücher hingewiesen worden war.

Die „Römische Frage" ist immer mehr als eine bloß inneritalienische Angelegenheit gewesen, und deshalb ist die Vorgeschichte ihrer Lösung, wie sie nun durch das Tagebuch Pacellis bekannt geworden ist, auch für den deutschen Leser wichtig. Gewiß, man dachte seit der Erklärung des Staatssekretärs Gasparri nach dem Eintritt Italiens in den ersten Weltkrieg nicht mehr an eine formelle internationale Garantie für den Fall einer möglichen Regelung des Verhältnisses zwischen dem Hl. Stuhl und dem italienischen Staat. Trotzdem war es bei Beginn der Verhandlungen eine von Pius XI. selbst formulierte grundsätzliche Voraussetzung, die bezeichnenderweise an erster Stelle vor zwei weiteren Hauptpunkten steht: „Es handelt sich *nicht* um eine rein inneritalienische Frage".[3] Es ging allerdings zunächst um das örtlich eingeschränkte Problem, wie sich die Beziehungen zwischen dem modernen italienischen Staat und dem Papsttum gestalten sollten. Seit dem 20. September 1870, als die italienischen Truppen mit Waffengewalt die Stadt Rom besetzten und dem Papst Pius IX. den letzten Rest des Kirchenstaats entrissen, bestand diese Römische Frage. Der Papst und seine Nachfolger wollten und konnten die einseitige gewaltsame Maßnahme Italiens nicht anerkennen; sie betrachteten die Annexion des Kirchenstaates als willkürliche und widerrechtliche Tat, gegen die sie Protest erhoben, und erklärten sich als der für die Kirchenleitung notwendigen Freiheit und Unabhängigkeit beraubt.

Dieser Protest und die darin zum Ausdruck kommende Lage des Papsttums gingen die ganze Kirche an, die ja an der Stellung und dem Schicksal ihres Oberhauptes interessiert sein mußte. Es ist bekannt, daß schon die allerersten Anfänge des Bismarckreiches von der Römischen Frage überschattet waren. Die erste Thronrede des deutschen Kaisers Wilhelm I. vor dem neuen Reichstag enthielt jene berühmt gewordene Klausel, wonach das Deutsche Reich zu keinerlei Interventionen in ausländischen Angelegenheiten gewillt sei; und diese so allgemein gehaltene Wendung war gedacht als deutliche Hilfestellung gegenüber dem italienischen Einheitsstaat und wurde auch so verstanden. In der darauffolgenden sogenannten Adreßdebatte verfocht die neugegründete Zentrumspartei heftig, jedoch vergeblich, eine Änderung zugunsten des Hl. Stuhles, dessen Anspruch damals „gleichsam das

[3] *A. Martini*, Pio XII e la Conciliazione nei Documenti Pacelli, in: Civiltà Cattolica 110/I (1959) 457; dem Verfasser standen noch weitere unveröffentlichte Dokumente zur Verfügung.

Symbol war, an dem sich überall kirchlich gesinnte und liberale Katholiken schieden".[4]

Daß der gewaltsam herbeigeführte Zustand von den Päpsten später nicht einfach hingenommen und stillschweigend gebilligt wurde, mag den, der nur die historische Entwicklung sieht, verwundern. Es bestand ja sehr bald gar keine Aussicht mehr, das Geschehene rückgängig zu machen. Indessen darf man nicht außer acht lassen, daß es sich um einen einseitigen, betont kirchenfeindlichen Eingriff gehandelt hatte und daß man überdies von seiten des Hl. Stuhles immer der Überzeugung gewesen war, die weltliche Herrschaft sei die unabdingbare Voraussetzung der Freiheit und Unabhängigkeit der obersten Kirchenleitung. Dies war das eigentliche Argument gewesen, mit dem Kardinal Consalvi beim Wiener Kongreß für die volle Wiederherstellung des Kirchenstaates eingetreten war[5]. Ähnlich, wenn auch in einer etwas abgeschwächten Form, hatte sich Papst Pius IX. 1864 im Syllabus gegen die Auffassung gewandt, als ob die Aufhebung des Kirchenstaates der Freiheit des Papsttums förderlich sein könnte. Und noch aus dem Anfang dieses Jahrhunderts ist uns durch die Tagebücher des Papsthistorikers Ludwig von Pastor ein aufschlußreiches Zeugnis dafür bekannt, wie selbst ein so moderner und für die Zeitlage aufgeschlossener Papst wie Pius X. die durch das Jahr 1870 entstandene Lage beurteilte; in einem Gespräch mit dem Dominikanerpater Denifle äußerte er sich: „Ich werde keines der Rechte der Kirche vergeben; aber wenn der König mir heute Rom anbieten würde, so geriete ich in die größte Verlegenheit: was tun? wie die Stadt regieren?"[6]

Diese vertrauliche Äußerung läßt die eigentliche Schwierigkeit der Römischen Frage klar erkennen. Die Entwicklung war nach 1870 so vorangeschritten, daß das formelle Recht gar nicht mehr in der tatsächlichen Ordnung der Dinge durch eine Rückkehr zum ursprünglichen Zustand zu verwirklichen war. Die Unhaltbarkeit dieser festgefahrenen Situation wurde durch die Ereignisse des ersten Weltkriegs noch offenkundiger. Einerseits zeigte sich die Unmöglichkeit einer einfachen und totalen Wiedergutmachung, da der italienische Einheitsstaat eben in der Zwischenzeit eine solche Form nationaler Einung erreicht hatte, die nicht mehr anders zu gestalten war; und der Staatssekretär Benedikts XV. ließ in seiner bereits erwähnten Erklärung von 1915 daran keinen Zweifel. Anderseits erwies sich aber die damalige Lage des Papsttums angesichts der entstandenen Schwierigkeiten (die diplomatischen Vertreter der Mittelmächte beim Hl. Stuhl hatten Rom verlassen müssen; die Berichterstattung der Bischöfe an die Kurie war gehemmt oder unmöglich geworden) als untragbar. Es nimmt daher nicht wunder, daß gerade in jenen

[4] *L. Hertling*, Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten. Berlin 1954, S. 123.

[5] *I. Rinieri*, Il Congresso di Vienna e la S. Sede. Rom 1904, S. 667: Ce motif se trouve dans la nécessité d'une véritable indépendence du Pape.

[6] *L. v. Pastor*, Tagebücher, Briefe, Erinnerungen, hrsg. v. W. Wühr. Heidelberg 1950, S. 431.

Kriegsjahren die Römische Frage wieder neu und oft in den verschiedensten Ländern erörtert wurde.

Damals war es, daß der spätere Kardinal Franz Ehrle SJ in einem Aufsatz dieser Zeitschrift seine „kleine Lösung" der Römischen Frage zur Diskussion stellte[7]. Er schlägt dort die Errichtung eines souveränen Staates vor, dessen Gebiet sich auf den Bereich des Vatikans und der Peterskirche beschränken sollte. Dem Beitrag ist auf S. 522 eine topographische Skizze beigegeben, die sich fast auf den Quadratmeter mit der tatsächlichen Festlegung des neuen Staatsgebietes im Jahre 1929 deckt.

Dieser Vorschlag einer Minimallösung kam damals überraschend und erregte vor allem wegen der Persönlichkeit des Verfassers größte Verwunderung. Pater Ehrle hatte ein halbes Menschenleben in Rom verbracht; er hatte in den fünfzehn Jahren von 1880 bis 1895 als Historiker dort gearbeitet und galt als der anerkannte Fachmann für die Geschichte des Vatikanischen Palastes und der Leoninischen Stadt; das Vertrauen Leos XIII. berief ihn dann zur Leitung der Vatikanischen Bibliothek, der er fast zwei Jahrzehnte lang bis zum Kriegsausbruch vorstand. In der ganzen gelehrten Welt genoß er wie an der Römischen Kurie höchstes Ansehen. Er selbst hat später davon erzählt, daß er nach der Veröffentlichung seines Artikels mehrfach kritisiert wurde, und zwar besonders mit dem Hinweis darauf, daß gerade er, der doch dem Hl. Stuhl so nahegestanden sei und ein solches Vertrauen der Päpste genossen habe, mit einem derartigen Projekt deren eigentliches Anliegen, nämlich die Wiederherstellung des Kirchenstaates, durchkreuzt habe. Wir wissen jedoch heute — und dem Einsichtigen konnte es damals schon klar sein —, daß Pater Ehrle nicht ohne Wissen Benedikts XV. und dessen Staatssekretärs Gasparri seine Idee der kleinen Lösung veröffentlicht hatte.

Von der Idee bis zur Verwirklichung brauchte es seine Zeit. Der Weltkrieg und die unruhigen Nachkriegsjahre ließen Benedikt XV. keine Möglichkeit, etwas zu versuchen. Gleichsam als Ankündigung einer Bereitschaft zur kommenden Lösung wurde die Geste Pius' XI. verstanden, der nach seiner Wahl am 6. Februar 1922 den Segen Urbi et Orbi — zum erstenmal seit 1870 — wieder von der äußeren Loggia der Peterskirche spendete. Und er sollte auch tatsächlich — zugleich mit dem in seinem Amt als Staatssekretär bestätigten Kardinal Gasparri — die Römische Frage der Lösung zuführen, die man als die kirchengeschichtlich wohl bedeutsamste Tat seines Pontifikates bezeichnen kann; denn es handelte sich um nicht weniger, als daß eine über tausendjährige Periode endgültig abgeschlossen wurde.

Die äußere Geschichte der von 1926 bis 1929 dauernden Verhandlungen ist in ihren Umrissen schon längst bekannt; so hat bereits J. Schmidlin im Schlußband seiner Papstgeschichte der neuesten Zeit, der den Pontifikat Pius' XI. behandelt, den Gang der Verhandlungen einigermaßen schildern

[7] 91 (1916) 505—535.

können[8]. Die Tagebücher Pacellis geben nun genauesten Aufschluß über das vielfältige Hin und Her der Beratungen, über die auftauchenden Schwierigkeiten, über die verschiedenen Stufen, bis der endgültige Vertragstext festgelegt und ratifiziert war, und vor allem über die grundsätzlichen Absichten und Beweggründe der an dem Vertragswerk beteiligten Hauptpersonen, nämlich des Papstes und seines Staatssekretärs einerseits und des italienischen Königs und des Regierungschefs Mussolini anderseits.

Hier kann die ganze Vorgeschichte der Lateranverträge nicht ausführlich dargestellt werden. Es sollen vielmehr nur einige wichtige Punkte herausgehoben werden, die sich aus dem Tagebuch Pacellis ergeben und die zugleich auch außerhalb Italiens von Interesse sein dürften.

Die Eintragungen zeichnen sich durch knappe Sachlichkeit und juristische Nüchternheit aus. Kaum ein einziges Wort ist zuviel, und nur an wenigen Stellen läßt der Verfasser eine persönliche Bemerkung einfließen. So etwa, wenn er den Eintrag am 6. Juni 1929, dem Vortag der Ratifizierung der Verträge, beginnt: „Arbeitsreicher Tag, vielleicht der mühsamste und schwierigste Tag der ganzen Verhandlungen" (150); das ganze Werk schien damals in Gefahr. Nicht weniger als je viermal mußte Pacelli als Mittelsmann den Papst und Mussolini aufsuchen, um die letzten Schwierigkeiten gegen die Ratifizierung zu beheben. Oder am 21. Oktober 1927, als Kardinal Gasparri Pacelli mitteilte, daß der Hl. Stuhl für die offiziellen Verhandlungen Msgr. Borgongini-Duca[9] delegieren werde: „Diese Bemerkung, die ich mir in vollem Schweigen anhörte, ohne etwas zu entgegnen, schien mir in direktem Gegensatz zu dem, was der Hl. Vater mir am 15. gesagt hatte"[10] (74f.). Am 13. November notiert Pacelli: „Unter strengstem Geheimnis teilt der Hl. Vater mir einige Punkte mit, die ich jedoch, gerade um das Geheimnis zu wahren, in diesen Aufzeichnungen nicht erwähne;" in einem Nachtrag wird wenigstens ein Punkt angegeben: der Papst hatte ihm die gleiche Mitteilung über die Beauftragung des Msgr. Borgongini gemacht (77 und Anm.). Noch einmal kommt die gleiche persönliche Frage am 10. November 1928 zur Sprache: „Ich teile dem Hl. Vater mit, daß Kardinal Gasparri mir gestern sagte, die offiziellen Verhandlungen würden ausschließlich Msgr. Borgongini übertragen, und ich ließ merken, wie sehr es meinem guten Ruf abträglich wäre, beiseite gestellt zu werden, von dem Augenblick an, da Mussolini ausschließlich Barone (mit den offiziellen Verhandlungen) beauftragen wird" (102). Tatsächlich machte dieser Einwand auf den Papst, der offensichtlich

[8] Bd. IV, München 1939, S. 105—108; in manchen Einzelheiten ist die Darstellung nicht korrekt. Das italienische Werk C. A. Biggini, Storia inedita della Conciliazione, Mailand 1942 ist einseitig vom Standpunkt der italienischen Regierung und mit Benützung der dort vorliegenden Dokumente geschrieben.

[9] Damals Sekretär der Kongregation für Außerordentliche kirchliche Angelegenheiten; von 1929 bis 1953 erster Nuntius in Italien, dann Kardinal, gest. 1954.

[10] Damals hatte Pius XI. gesagt, daß die Verhandlungen ausschließlich zwischen Barone und Pacelli geführt werden sollten (74).

von der Voraussetzung ausging, daß von seiten der italienischen Regierung ein höherer Beamter die offiziellen Verhandlungen führen werde, gewissen Eindruck, und er änderte auch sofort seine Entscheidung.

Das Tagebuch beginnt mit einem Eintrag am 5. August 1926: „Der Staatsrat Barone ersucht mich um ein Gespräch über die Römische Frage." Pacelli war gerade am Tag zuvor vom Eucharistischen Kongreß in Chicago nach Rom zurückgekommen. Der Jurist Domenico Barone, überzeugter Katholik und zugleich Anhänger des Faschismus, der das Vertrauen Mussolinis genoß, wurde der verständnisvolle und auf einen Ausgleich bedachte Gesprächspartner Pacellis, mit dem er in persönlicher Freundschaft stand[11]. Damit waren von vornherein günstige Aussichten für den weiteren Verlauf gegeben. Barone sollte jedoch das große Werk nicht zu Ende führen; wenige Wochen vor der Unterzeichnung der Verträge, am 4. Januar 1929, starb er.

Pacelli zeigte sich als Mittelsmann des Hl. Stuhles des in ihn gesetzten Vertrauens würdig. Mit großer Geduld und klugem Geschick erfüllte er durch fast drei Jahre seine schwierige Aufgabe. Schon die Liste der Besprechungen und Verhandlungen, wie sie sich — wohl ziemlich lückenlos — aus dem Tagebuch aufstellen läßt, ist eindrucksvoll. Oft ist die Dauer der Audienzen und Gespräche angegeben, manchmal währten sie den ganzen Tag, meistens eine oder mehrere Stunden, besonders in den letzten Wochen vor dem 11. Februar 1929.

	1926	1927	1928	– 11. 2. 1929	– 7. 6. 1929	gesamt
Audienzen bei Pius XI. allein	15	4	46	12	50	127
zusammen mit Kardinal Gasparri	18	16	4	19	–	57
Audienzen bei Kardinal Gasparri	29	17	7	–	–	53
Gespräche mit anderen Vatikanischen Stellen	–	–	–	–	10	10
Verhandlungen mit Barone	38	29	35	–	–	102
Verhandlungen mit Mussolini	1	–	–	20	18	39
Verhandlungen mit italienischen Regierungsstellen	–	–	–	6	34	40

[11] Barone, geb. 22. 1. 1879 in Neapel, war seit 1919 Mitglied des Staatsrats, einer Institution, die in Deutschland keine Parallele hat, und gehörte der in den 20er Jahren tätigen Kommission zur Straf- und Zivilrechtsreform an.

In der Tabelle haben wir die Beratungen mit Msgr. Borgongini, der vom 3. November 1926 an als Fachmann für Konkordatsfragen Pacelli auf dessen eigenen Wunsch hin beigegeben war (16), nicht berücksichtigt. Die Liste zeigt für das Jahr 1928 eine auffallend geringe Zahl von Gesprächen mit dem Kardinalstaatssekretär. Am 1. Januar findet sich der Eintrag: „Der Hl. Vater hat angeordnet, daß ich ihm unmittelbar berichte" (79). Tatsächlich ist im Tagebuch für die Monate Januar bis August keine einzige Begegnung zwischen Gasparri und Pacelli erwähnt, je eine dann für September und Oktober, und erst ab November 1928 kamen die beiden wieder häufiger zusammen. Ähnlich auffallend ist die Zeit zwischen Unterschrift und Ratifizierung der Verträge. Im Tagebuch findet sich auch nicht der geringste Hinweis, der diese beiden Feststellungen erklären könnte. Sind sie nur ein Ausdruck dafür, daß der Papst selbst die unmittelbare Leitung der Verhandlungen in bestimmten Phasen in seiner Hand behalten wollte? Oder zeigt sich darin eine gewisse Unzufriedenheit des Staatssekretärs mit den Zielen oder der Art und Weise der Verhandlungen? Man muß vorläufig die Fragezeichen stehen lassen, bis vielleicht später einmal weitere Dokumentenveröffentlichungen eine eindeutige Antwort ermöglichen.

Im Ablauf der Verhandlungen spiegelt sich zum guten Teil die damalige politische und kirchliche Situation in Italien wider. Die oft massiven Übergriffe des Faschismus auf kirchlichem Gebiet, die sich bisweilen zu einer eigentlichen Verfolgung steigerten, wirkten sich sofort verzögernd oder sogar als gänzliche Unterbrechung auf den Gang der Verhandlungen aus. Am 1. November 1926 war in Bologna ein Attentat auf Mussolini verübt worden, als unmittelbare Folgen wurde eine Reihe von Repressalien verordnet, die sich auch gegen katholische Organisationen richteten. Eben damals, am 5. November, schrieb Kardinal Gasparri in einer Stellungnahme zum ersten Vertragsentwurf: „Ob wir wohl an unser Ziel kommen werden?" (217). Trotzdem gingen die Gespräche, allerdings merklich langsamer, weiter, bis am Ende des Jahres die staatliche Monopolisierung der Jugenderziehung, die ganz der Balilla übergeben werden sollte, die Situation noch verschärfte. Am 22. Dezember notierte sich Pacelli: „Der Papst erklärt, daß für ihn diese Frage noch wichtiger ist als die Römische Frage" (38). Gleichzeitig hatte Pius XI. im Weihnachtskonsistorium eine sehr scharfe Ansprache gehalten. Mussolini schien zunächst etwas nachgeben zu wollen, aber zu Anfang 1927 versteifte sich die Lage, so daß es am 5. Januar zur eigentlichen Unterbrechung der Gespräche kam. Erst am 27. Februar erteilte Pius XI. die Erlaubnis zur Weiterführung. Aber schon Ende April ist wiederum ein toter Punkt erreicht. Mussolini fühlte sich durch eine ihm hinterbrachte Äußerung des Staatssekretärs, die sich jedoch später als Falschmeldung herausstellte, beleidigt. Zunächst mußte nun diese persönliche Frage geklärt werden, bis dann am 13. Juni die Gespräche wieder aufgenommen werden konnten. Im August wurden fünf Priester in Udine verhaftet, was die Gespräche wiederum

stocken ließ. Dazu begann im September eine Pressekampagne gegen den Vatikan. Am 15. Oktober schrieb Pacelli nach einer Audienz beim Papst: „Für eine eventuelle Wiederaufnahme der Verhandlungen besteht er auf folgenden Grundsätzen: a) eindeutig zum Ausdruck bringen, daß der Hl. Stuhl keine Eile hat; b) zuerst eine zufriedenstellende Lösung des Zwischenfalls um die fünf Priester von Udine abwarten" (74). Mussolini drängte sehr auf Fortsetzung der Gespräche, aber die Entscheidung des Papstes und des Staatssekretärs lautete: „Abwarten" (77). Im Januar 1928 wurden die Gespräche wieder aufgenommen. Ende März ergaben sich neue Schwierigkeiten wegen einer Vereinigung katholischer Faschisten, trotzdem äußerte sich Pius XI. am 28. März sehr optimistisch im Hinblick auf die Römische Frage (86). Indessen führten verschärfte Bestimmungen gegen alle nichtstaatlichen Jugendverbände am 17. April zur erneuten Unterbrechung. Der Papst selbst diktierte Pacelli eine Erklärung, in der es nach kurzer Darlegung der Gründe heißt: „Wir bitten den Herrn Advokaten Pacelli und beauftragen ihn, noch heute oder zum baldigst möglichen Zeitpunkt die zuständigen Stellen wissen zu lassen, daß Wir das Vertrauen auf eine Fortführung der bekannten Verhandlungen verloren haben und daß Wir jegliche Vollmacht dazu zurückziehen" (89). Am 12. Mai wurde in der Jugendfrage ein Übereinkommen erzielt, wobei P. Tacchi-Venturi SJ maßgebend beteiligt war. Daraufhin konnten am 26. Mai die Gespräche wieder aufgenommen werden. Eine weitere Verzögerung ergab sich ab September durch die ablehnende Haltung des Königs, worüber noch ausführlich zu sprechen ist. So wurde es der 22. November, bis die Genehmigung zu offiziellen Verhandlungen erteilt wurde, die nun die vorbereitenden Gespräche ablösen sollten. Im Dezember trat infolge der Erkrankung Barones eine erneute Stockung ein. Nach dessen Tod erklärte Mussolini, die weiteren Verhandlungen persönlich führen zu wollen, um den Abschluß zu beschleunigen. Aber der Widerstand gegen die im Konkordat vorgesehene Regelung der Ehegesetzgebung führte zu einer neuen Krise. Am 20. Januar 1929 erklärte der Papst: „Wenn Unser Vorschlag nicht angenommen wird, kann es keine Lösung der Römischen Frage ('Conciliazione') geben" (116). Gegen Ende des Monats hatte sich dann dieser Standpunkt des Papstes durchgesetzt, der seinerseits in einigen Formfragen nachgab.

Mit der Unterzeichnung der Verträge am 11. Februar 1929 war jedoch das Werk noch nicht gesichert. Noch einmal schien der Gegensatz Faschismus—Kirche alles Erreichte hinfällig zu machen. Am 13. Mai hielt Mussolini im Parlament eine Rede zur Begründung der Verträge, wobei er sich zu groben Angriffen gegen den Hl. Stuhl und die christliche Religion hinreißen ließ. Er entschuldigte sich zwar zwei Tage darauf in einem Gespräch mit Pacelli (142), trotzdem wurden vom Papst die Sitzungen der für die Durchführung des Konkordats eingesetzten paritätischen Kommission suspendiert (21. 5., S. 144). Eine zweite Rede Mussolinis am 25. Mai, diesmal vor dem Senat, verschärfte noch einmal die Situation. Der Papst verlangte darauf, daß die Veröffentlichung der auf die Lateranverträge bezüglichen Gesetze verschoben werde

(146). In dem Brief Pius' XI. an den Staatssekretär vom 30. Mai, am 5. Juni im Osservatore Romano erschienen, wird die Haltung des Hl. Stuhles klar ausgesprochen: der Meinung Mussolinis, daß man nun, nachdem die Römische Frage gelöst ist, das Konkordat modifizieren könne (es drehte sich vor allem um die Frage der Ehegesetzgebung), stellte der Papst den Grundsatz entgegen: „simul stabunt aut simul cadent" (d. h. Staatsvertrag und Konkordat sind eine untrennbare Einheit). Erst am Vortag der Ratifizierung, die auf den 7. Juni festgesetzt war, gelang es Pacelli, eine vermittelnde Formel zu finden, die dann in das Schlußprotokoll aufgenommen wurde: „Die hohen vertragschließenden Parteien haben bei dem feierlichen Austausch der Ratifikationsurkunden der Lateranverträge erneut ihren Entschluß bekundet, nicht nur den Staatsvertrag mit der unwiderruflichen und gegenseitigen Anerkennung der Souveränität und mit der endgültigen Erledigung der Römischen Frage, sondern auch das Konkordat mit seiner erhabenen Zielsetzung, nämlich der Regelung der Lage der Religion und der Kirche in Italien, entsprechend ihrem Wortlaut und Geist getreu zu beobachten" (557).

Von vornherein ließ der Hl. Stuhl kein Mißverständnis darüber aufkommen, daß es um ein rein religiöses Ziel ging, auch wenn politische Fragen wie die der Souveränität und der Bildung eines eigenen Staates behandelt wurden. Im ersten Vertragsentwurf, zu dem Pius XI. selbst einige Zusätze und Abänderungen diktierte, heißt es in der Einleitung ausdrücklich: „Die Souveränität dient dem Hl. Stuhl nur als Mittel zur freien Ausübung seiner geistlichen Gewalt" (210); fast gleichlautend am 28. Oktober 1926, „Der Hl. Stuhl besteht nur deshalb auf einem eigenen Staat, insoweit dieser ein notwendiges Instrument für die Ausübung der geistlichen Gewalt ist" (15). Dasselbe wird dadurch betont, daß schon im ersten Entwurf des Staatsvertrags wie auch im endgültigen Text (und nicht im Konkordat!) als erster Artikel die Feststellung steht, daß die römisch-katholische Religion allein Staatsreligion in Italien ist (211).

Damit war das rein religiöse Ziel, das auch dem Staatsvertrag zugrundeliegt, klar ausgesprochen. Dasselbe drückte Kardinal Gasparri am 1. September 1928 in einem an Pacelli gerichteten Schreiben aus: „Zu den hauptsächlichen Motiven, derentwegen sich der Hl. Stuhl zu den Verhandlungen mit der italienischen Regierung über die Beilegung der Römischen Frage entschlossen hat, gehört das Heil der Seelen in Italien, das durch ein günstiges Konkordat erreicht werden kann, wobei die zeitlichen Ansprüche an zweite Stelle gerückt wurden" (377f.).

Die Haltung des Papstes bei den zuvor erwähnten Schwierigkeiten und die unabänderliche Auffassung, daß Staatsvertrag und Konkordat untrennbar verbunden sind, beweisen erneut diese grundsätzlich rein religiöse Zielsetzung. Deshalb heißt es in jenen drei von Pius XI. selbst zu Anfang der Gespräche festgelegten Punkten (der erste, daß es sich nicht um eine rein inneritalienische Frage handle, wurde schon erwähnt): „2) Der Hl. Stuhl muß eine tatsächliche und rechtliche Regelung verlangen, die ihm eine wirkliche und

eindeutige Unabhängigkeit zusichert; 3) mit der politischen Vereinbarung muß ein Konkordat verbunden werden, das die Lage der Kirche in Italien regelt".[12]

Nur diese Koppelung der Lösung der Römischen Frage mit dem vordringlichen kirchlich-religiösen Anliegen machte es dem Papst überhaupt möglich, auf politischem Gebiet ein so radikales Entgegenkommen zu zeigen. Schon zu Beginn der Gespräche ließ er durch Pacelli Mussolini sagen, der Papst hoffe, „daß er (Mussolini) den Mut des Hl. Stuhles zu würdigen wisse, der sich der ganzen Weltöffentlichkeit gegenüber gestellt sieht" (4). Derselbe Gedanke wird noch einmal in dem zuvor erwähnten Brief des Staatssekretärs vom 1. September 1928 ausgesprochen: die territorialen Forderungen des Hl. Stuhles seien so geringfügig, „daß zu befürchten ist, die öffentliche Weltmeinung könne den Hl. Stuhl allzu großer Nachgiebigkeit zeihen" (377).

Daher wird auch verständlich, daß der Papst von vornherein auf einer vertraulichen Anfrage bei den Kardinälen bestand. Gasparri berichtete am 1. Oktober 1926 Pacelli über das Ergebnis der Konsultation der Kurienkardinäle (unter den fünf mit Namen Genannten steht auch der Name Ehrle), „die sich alle zustimmend äußerten, wobei sie auch den Wunsch ausdrückten, das dem Hl. Stuhl zu übergebende Gebiet solle so klein wie möglich gehalten werden, um keine Schwierigkeiten mit seiner Verwaltung zu haben" (9). Über die Antworten der auswärtigen Kardinäle, die mündlich durch die Nuntien befragt wurden, gibt Pacelli keine Mitteilung; doch läßt sich annehmen, daß auch von daher keine Einwände erhoben wurden.

Der Hl. Stuhl wünschte ursprünglich auch eine vorhergehende Verständigung der übrigen Mächte, gab aber in diesem Punkt dem gegenteiligen Wunsch Italiens schließlich nach. Nach der ersten Audienz bei Pius XI. am 6. August 1926 notierte Pacelli: „Der Hl. Vater gibt mir Vollmacht zu Gesprächen, wobei er besonderes Gewicht auf die Anerkennung der päpstlichen Souveränität über das ihm zuzuweisende Gebiet von seiten der andern Nationen legt" (3). Deshalb sind, wie am 28. August bemerkt wird, wenigstens die größeren Nationen zuvor über die geplanten Verhandlungen in Kenntnis zu setzen (5). Im Schreiben des Staatssekretärs an Pacelli vom 24. Oktober 1926 wird erneut betont, daß die Angelegenheit über Italien hinausgreift; „es ist notwendig, daß die neue politisch-territoriale Ordnung von den Mächten anerkannt wird", und zwar liege es an Italien, diese Anerkennung vor Beginn der offiziellen Verhandlungen zu erwirken (209). Im ersten Vertragsentwurf vom 4. November 1926 heißt es aber: „Nach Billigung der Verträge werden die hohen vertragsschließenden Parteien den andern Mächten Mitteilung machen und sie einladen, davon Kenntnis zu nehmen und den neuen Staat anzuerkennen" (215f.). Hier erscheint also eine wichtige Änderung hinsichtlich des Zeitpunkts der Mitteilung an die Mächte. Aber von der Forde-

[12] Vgl. Anm. 3.

rung einer vorhergehenden allgemeinen Sondierung ging man nicht ab, wie der gleichzeitige Tagebucheintrag zeigt: „Man muß die vorgängige grundsätzliche Befragung der Mächte Spanien, Frankreich, England, Deutschland, Polen, Österreich veranlassen" (17). Ebenso noch am 31. August 1928: der Papst sei bereit, die offiziellen Verhandlungen beginnen zu lassen „nach Sondierung bei den Mächten" (95f.). Entsprechend schreibt Gasparri am 1. September 1928 an Pacelli unter ausdrücklicher Berufung auf sein Schreiben vom 24. Oktober 1926, daß vor den offiziellen Verhandlungen Schritte bei den andern Mächten zu unternehmen seien; er schlägt vor: „Die Italienische Regierung könnte, z. B. in der zweiten Septemberhälfte — dieser Zeitpunkt erscheint als der günstigste — mündlich den Vertretern der Staaten, die mit ihr in diplomatischen Beziehungen stehen, eröffnen: ‚Ein baldiger Beginn von Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der italienischen Regierung ist nicht unwahrscheinlich, um die Römische Frage auf der Grundlage der Errichtung eines kleinen, absolut neutralen Territoriums zu lösen, das dem Hl. Stuhl in voller Souveränität zuzuerkennen ist'. Der Hl. Stuhl wäre bereit, gleichzeitig den bei ihm beglaubigten Vertretern der Mächte eine gleichlautende mündliche Erklärung abzugeben" (378). Es ist nun aus dem Tagebuch nicht zu ersehen, zu welchem Zeitpunkt der Hl. Stuhl von dieser Forderung abging. Vielleicht ist im Eintrag vom 4. September 1928 (96) schon ein Nachgeben seitens des Hl. Stuhles auch in dieser Frage mitausgesprochen[13]. Tatsächlich machte der Staatssekretär erst vier Tage vor der Unterzeichnung der Verträge, am 7. Februar 1929, dem Diplomatischen Korps eine erste kurze Mitteilung über die bevorstehende Lösung der Römischen Frage. Der Grund für diesen Wechsel in der Einstellung des Hl. Stuhles ist leicht zu erraten, auch wenn er nicht ausdrücklich im Tagebuch vermerkt ist. Die italienische Regierung wollte von vornherein jedwede Mitbeteiligung anderer Mächte an dem Vertragswerk ausschließen und sich in keiner Weise von deren Zustimmung abhängig wissen. Die Lösung der Römischen Frage sollte eine inneritalienische Angelegenheit bleiben. Dieser Empfindlichkeit trug der Hl. Stuhl weitgehend Rechnung und begnügte sich also mit jener sehr späten Mitteilung an die anderen Mächte, die nun nicht mehr, wie ursprünglich verlangt, von der italienischen Regierung, sondern nur vom Hl. Stuhl selbst ausging.

Während es sich für Pius XI. um ein eminent religiöses Anliegen handelte, verfolgte Mussolini zunächst einen politischen Zweck. Nach seiner Auffassung bedeutete der Vertrag nichts anderes als den endgültigen Abschluß des Risorgimento. Deshalb forderte er zu Beginn der Gespräche eine formelle Verzichterklärung seitens des Papstes auf alle weiteren territorialen Ansprüche (24. 8. und 27. 8. 1929, S. 4f.). Außerdem verlangte er „von seiten

[13] Dort heißt es, daß Mussolini die Sondierung bei den Mächten erst nach Bekanntgabe aller Forderungen und Absichten des Heiligen Stuhles vornehmen wolle; „der Heilige Vater bevollmächtigt mich zu erklären, daß ich der Überzeugung sei, der Heilige Vater selbst sei in der Lage, eine Lösung zu finden, über die sich in jedem Falle ein Einvernehmen erzielen lassen wird".

des Hl. Stuhles die Anerkennung der Ereignisse, die in der Proklamation Roms als der Hauptstadt des Königsreichs Italien unter der Dynastie des Hauses Savoyen ihren Höhepunkt erreichten" (31. 12. 1926, S. 269). Es ist leicht verständlich, daß gerade diese Formulierung als „inopportun" bezeichnet wurde (2. 1. 1927, S. 45); denn mit jener Erklärung wäre eine (nachträgliche) Rechtfertigung der historischen Ereignisse, die seinerzeit von Pius IX. als Unrecht bezeichnet worden waren, ausgesprochen worden, und darauf konnte sich der Hl. Stuhl nicht einlassen. Dagegen enthielt der erste Vatikanische Entwurf vom 4. November 1926 in Artikel 15 den Satz, daß der Hl. Stuhl „definitiv die Römische Frage als beigelegt und damit erledigt (eliminata) anerkennt" (215). Diese Formel wird zur Grundlage der weiteren Verhandlungen. Am 16. November 1926 erscheint der Zusatz: „. . . die Röm. Frage, die 1870 mit der Proklamation Roms als Hauptstadt des Königreichs Italien (unter der Dynastie des Hauses Savoyen [so vom 21. 8. 1928 an, S. 358]) entstanden ist" (231). Vom 18. März 1927 an findet sich in der Einleitung zum Vertragsentwurf jeweils eine mit dem Artikel fast gleichlautende Formel (291). Am 19. Januar 1929 wünscht der Hl. Stuhl eine andere Fassung des Artikels und der Einleitung: „. . . die Röm. Frage, die 1870 mit der Angliederung (annessione) Roms als Hauptstadt an das Königreich Italien entstanden ist" (442[1] und 453[1]). Dieser Vorschlag wird aber von Mussolini nicht gebilligt, und deshalb wird der Text am 31. Januar 1929 erneut geändert: „Der Hl. Stuhl erklärt die Römische Frage endgültig und unwiderruflich beigelegt und damit erledigt und erkennt das Königreich Italien unter der Dynastie des Hauses Savoyen mit Rom als Hauptstadt an" (484). Diese Änderung wurde jedoch nur im Text des Artikels (es ist jetzt der 26.) vorgenommen, während in der Einleitung zum definitiven Vertrag die frühere Formel vom 19. 1. 1929 stehen blieb: (die Neuordnung erlaube dem Hl. Stuhl) „die Römische Frage, die 1870 mit der Angliederung Roms an das Königreich Italien unter der Dynastie des Hauses Savoyen entstanden ist, als endgültig und unwiderruflich beigelegt anzuerkennen" (S. 474 vom 31. 1. und S. 518 vom 11. 2. 1929). Diese Verschiedenheit der Textredaktion läßt sich indes aus dem Tagebuch nicht erklären. Grundsätzlich hatte sich die Auffassung des Heiligen Stuhles durchgesetzt: nicht die Ereignisse des Jahres 1870 wurden nachträglich sanktioniert, sondern die durch die Ereignisse entstandene Lage (die „Römische Frage") wurde als endgültig und unwiderruflich beigelegt anerkannt.

Wichtiger war das Ringen um die Anerkennung der vollen Souveränität des Papstes. Mussolini und noch mehr der König waren anfangs dagegen. Bezeichnend ist dafür ein Eintrag im Tagebuch vom 12. Oktober 1926: „Bei meiner Rückkehr finde ich die Denkschrift über die Frage der Souveränität vor, die gestern von Barone abgegeben wurde. Ich prüfe sie und komme zur Auffassung, daß es nicht angebracht ist, davon dem Hl. Stuhl Mitteilung zu machen, da damit die Absicht des italienischen Staates deutlich würde, sich der Errichtung eines wirklichen und eigentlichen päpstlichen Staates zu

widersetzen, obgleich sein Gebiet so sehr eingeschränkt wäre" (11). Pacelli hatte recht, jene Denkschrift nicht weiterzugeben. Denn am 24. Oktober heißt es: „Der Hl. Vater entscheidet, daß die volle Souveränität in dem kleinen Gebiet, das den Staat des Hl. Stuhles bilden wird, unbedingt als conditio sine qua non gefordert werden müsse" (12). Noch im Oktober 1927 schrieb Mussolini anonym — aber Pacelli erfährt von Barone, daß Mussolini der Verfasser ist (75): „Es ist klar, daß eine Erneuerung der weltlichen Herrschaft auch in kleinstem Ausmaß für das faschistische Italien außer Diskussion steht" (74 Anm.). Erst gegen Anfang 1928 findet er sich bereit, die volle Souveränität des Papstes über den Vatikan, aber auch nur über dieses tatsächlich nie von Italien besetzte Gebiet anzuerkennen (14. 3. 1928, S. 83).

Diese Bedenken Mussolinis waren vor allem durch zwei tatsächlich gegebene Schwierigkeiten bedingt. Einmal mußte er der von der Erinnerung an das liberal-antikirchliche Risorgimento getragenen Situation in Italien Rechnung tragen. Was der Philosoph Giovanni Gentile in seinem berühmten Artikel im *Corriere della Sera* vom 20. Oktober 1927 geschrieben hatte: „Wahrheit ist, daß die so viel beredete Versöhnung eine Utopie ist; und wenn es, wie Manzoni sagt, schöne und häßliche Utopien gibt, dann gehört die der Versöhnung nicht zu den ersten", war eine weitverbreitete Auffassung, nicht zuletzt auch innerhalb der faschistischen Partei. Es gehörte wirklicher Mut dazu, gegen die liberalen Vorurteile einen Schritt zu wagen. Pius XI. selbst erkannte dies ausdrücklich an. Schon am 25. August 1926 notierte sich Pacelli: „Der Hl. Vater beauftragt mich zu antworten, daß Er erfreut sei über die guten Absichten Mussolinis, daß Er darin ein Zeichen der Vorsehung sehe und daß er seinen Mut, die Römische Frage anzugreifen, lobe" (4). Ausführlich geht Barone in seiner Denkschrift vom 18. März 1928 auf diese Schwierigkeiten ein: die Kritik und die Vorbehalte gegen die Lösung der Römischen Frage komme von Männern, die die Tradition des italienischen Risorgimento verkörpern und die immer noch trotz ihres hohen Alters höchstes Ansehen genießen; die Unverletzlichkeit des Staatsgebietes sei eine Grundsatzfrage, in der das ganze Volk sehr empfindlich sei und die auch dadurch nicht an Bedeutung verliere, daß es sich nur um ein ganz kleines Gebiet handele (334 f.).

Dazu kam die Haltung des Königs Vittorio Emanuele III. Zwar wurde am 2. Dezember 1926 Pacelli mitgeteilt, daß der König grundsätzlich mit den Gesprächen einverstanden sei (32); am 13. aber erfuhr er, daß der König alle Ausdrücke, die die Souveränität des Papstes betonen, einschließlich des Wortes „Untertanen" (sudditi) ausgemerzt wissen wolle, ferner daß die Kolonnaden Berninis und der Petersplatz nicht miteingeschlossen werden dürften und daß den drei großen Basiliken (St. Paul vor den Mauern, Lateran, Maria Maggiore) die Extraterritorialität nicht zuzuerkennen sei (36). In dem entscheidenden Abschnitt der Verhandlungen verzögerte er, nicht ohne Absicht, den Fortgang. Die im September 1928 von Mussolini in Aussicht gestellte Erlaubnis des Königs zum Beginn der offiziellen Verhandlungen ließ bis Anfang November auf sich warten (98 und 101). Den Grund für diese Verzöge-

rung erfuhr Pacelli am 26. Oktober vom Papst, der auf anderem Weg darüber informiert war, „daß der König gegen die vorgeschlagene Lösung der Römischen Frage sei, eine Lösung, die weder die Würde des Landes noch die der Dynastie wahren würde" (99). Der Gewährsmann des Papstes hatte diesem vorgeschlagen, durch einen dem König persönlich bekannten Kardinal[14] mit ihm Verbindung aufnehmen zu lassen. Aber Pius XI. entschied sich dagegen. Die Schwierigkeit des Königs war, wie man wußte, die Anerkennung der Souveränität des Papstes. Deshalb ließ dieser in jenem Augenblick durch Pacelli sein äußerstes Zugeständnis Barone und durch ihn Mussolini und dem König mitteilen, daß er nämlich nur den Vatikan selbst als Staatsgebiet beanspruche. In der vom Papst selbst verfaßten Erklärung heißt es: „... Daher wird man im Falle eines Abbruchs der Verhandlungen sagen können: Wir sind eingeladen worden, um über die Lösung der Römischen Frage zu verhandeln; Wir haben die äußersten Zugeständnisse gemacht. Wenn die Römische Frage nicht gelöst wird, kann man Uns nicht die Schuld geben." Barone habe, so berichtet Pacelli, darauf wörtlich gesagt: „Wenn sie diese Bedingungen nicht annehmen, sind sie Schwachköpfe (imbecilli); um dieses Angebot nicht anzunehmen, müßte man sagen, daß es besser ist, den Zustand des Zwistes aufrechtzuerhalten, daß man also keine Lösung will. Aber ich kann Dir die Versicherung geben, daß Mussolini nicht so denkt" (100). Bei der gleichen Gelegenheit teilte Barone auch im Vertrauen Pacelli mit, „daß der König bei verschiedenen Anlässen es merken ließ, daß er für die Lösung der Römischen Frage nicht begeistert sei" (101). Ähnlich heißt es am 9. November 1928: „Es scheint, daß der König tatsächlich einige Schwierigkeiten hatte, um sich für die Lösung der Römischen Frage zu entscheiden; aber nach dem Gespräch mit Mussolini hat er sein Einverständnis gegeben" (102). Gewiß, eine schwere Anklage, die damit gegen den König erhoben wird, der noch ganz in der liberalen Tradition stand und von daher beeinflußt wurde. Aber es muß hinzugefügt werden, daß er, nachdem er einmal seine Zustimmung gegeben hatte, auch zu seinem Worte stand; die später noch folgenden Schwierigkeiten gehen ausschließlich zu Lasten des Faschismus.

Den Inhalt des mit dem Staatsvertrag verbundenen Konkordates können wir hier außer acht lassen, da es eine rein inneritalienische Neuordnung der religiös-kirchlichen Verhältnisse betrifft. Es genügt, auf die wesentlichen Punkte, nämlich die Anerkennung der kirchlichen Ehegesetzgebung durch den Staat und die Fragen der Jugenderziehung und des Religionsunterrichtes, hinzuweisen. Ausführlicher seien einige Einzelpunkte aus dem Staatsvertrag erwähnt, die im Verlauf der Verhandlungen besonders umstritten waren. Das Problem der nach italienischer Auffassung dem Papst zuzuerkennenden Souveränität wurde bereits berührt; hierin war Pius XI. in keinem Augenblick der Verhandlungen zu irgendwelchen Zugeständnissen bereit und die Regierung mußte schließlich nachgeben. Um das dem Hl. Stuhl zufallende

[14] Nämlich Kardinal Pietro Maffi, Erzbischof von Pisa.

Staatsgebiet gab es hingegen ein lebhaftes Hin und Her, bis es schließlich erst in der letzten Stunde endgültig abgegrenzt war. Am 11. September 1926 notierte Pacelli: „Grundsätzlich ist daran festzuhalten, daß für die notwendige Vergrößerung des Vatikanischen Gebietes eine Eingliederung der Villa Pamphili (auf dem Gianiculo gelegen) das Gegebene wäre" (7); damit war als selbstverständliche Voraussetzung auch eine territoriale Verbindung zwischen Vatikan und Villa gefordert. Dazu kam, zum erstenmal am 17. März 1927, die Forderung einer Freihafenzone bei Fiumicino mit Gleisanschluß (65); der Papst ist dafür bereit, auf einen Teil des Verbindungsstreifens zwischen Vatikan und Villa Pamphili zu verzichten. Dagegen erklärte Mussolini in seinem anonym erschienenen Artikel vom Oktober 1927, daß kein territoriales Zugeständnis in Frage kommen könne. Am 19. Januar 1928 ist die Rede von einem neuen Vorschlag Mussolinis: Beschränkung des Staatsgebiets auf den Vatikan, wobei die Villa Pamphili und die Verbindung zum Vatikan italienisches Gebiet bleiben, aber dem Hl. Stuhl zur Verfügung gestellt werden sollten (79). Dazu notierte Pacelli am 21. Januar: „Der Hl. Vater erklärt, seine Zustimmung zu der verlangten Verkleinerung des Gebiets nicht geben zu können" (79); ähnlich noch am 1. März: „Der Hl. Vater beauftragt mich, unumwunden zu erklären, daß der Hl. Stuhl eine Beschränkung der Souveränität auf den Vatikan nicht annehmen könne ... Der Hl. Stuhl ist bis zur äußersten Grenze der Zugeständnisse gegangen. Falls die Souveränität über das kleine Gebiet, das dem Vatikan angegliedert werden soll, nicht zugestanden wird, zieht er den gegenwärtigen Zustand vor" (82). Dagegen wendete Barone am 14. März ein: Mussolini könne nicht vor dem Volke die Verantwortung übernehmen, auch nur den geringsten Teil italienischen Territoriums preiszugeben; er könne die Souveränität nur über den Vatikan anerkennen, da dieser nie von Italien besetzt worden sei (83)[15].

Aus der gleichzeitigen Denkschrift Barones geht hervor, daß das in Aussicht genommene Staatsgebiet mit der Villa Pamphili etwa 4,2 Quadratkilometer umfasse (331). Am gleichen 14. März besteht der Papst auf seiner bereits bekannten Haltung (83), dagegen ist er am 22. März bereit, auf den Vorschlag Mussolinis einzugehen. Ohne Zweifel ist dieser Umschwung auf die Denkschrift Barones vom 18. März zurückzuführen, in der er die Schwierigkeiten, denen sich Mussolini gegenüber sah, darlegte. Am 5. Juni bestätigte Pius XI. noch einmal seinen Verzicht (93), ebenso im Oktober, als die vom König erhobenen Schwierigkeiten bekannt wurden. Erst am 30. Januar 1929 jedoch erklärte Pius XI. auch seinen Verzicht auf die ursprünglich geforderte Freihafenzone (120). Ganz überraschend kam dann am Vortag vor der Unterzeichnung ein weiteres Zugeständnis des Papstes: nachdem am 9. Februar nach harten Verhandlungen von Mussolini außer dem Palast des

[15] Diese Begründung ist nicht eben stichhaltig; die italienische Regierung hatte theoretisch und faktisch den Vatikan als Teil des Staatsgebiets betrachtet. P. Ehrle gibt in seinem eingangs erwähnten Artikel eine Reihe von Beispielen dafür, wie sich italienische Regierungsstellen und das Parlament in innervatikanische Angelegenheiten einzumischen suchten.

S. Ufficio und anderen angrenzenden kirchlichen Gebäuden auch ein Streifen der Straße in Breite von sechs bis acht Meter als zum Staatsgebiet zugehörig zugestanden war und die entsprechenden Pläne bereits ausgearbeitet waren, ließ Pius XI. am Nachmittag des 10. Februar Pacelli rufen; es sei besser, den Palast des S. Ufficio mit den anderen Gebäuden außerhalb des Vatikanischen Staatsgebiets zu belassen und nur die Extraterritorialität dafür zu verlangen (125). Mussolini, sofort davon verständigt, war von diesem großzügigen Angebot des Papstes sehr beeindruckt (126). Die Zeit reichte gerade noch, um die Pläne und den bereits im Druck befindlichen Vertragstext entsprechend zu ändern.

Parallel mit der Frage des Staatsgebiets verläuft die Auseinandersetzung um den dem neuen Staat zu gebenden Namen. Am 24. Oktober 1926 erscheint als Vorschlag des Papstes „Staat des Hl. Stuhles" (13). Mussolini wandte sich gegen den Ausdruck „Staat" (14). Gasparri schlug im November 1926 „Päpstlicher Staat" vor (218). Mussolini will dagegen am 13. November die staatliche Eigenständigkeit ausgeschlossen wissen (19). Der Papst beharrte jedoch am folgenden Tag auf dem Wort „Staat" (ebd.). Am 21. November gab Mussolini sein Einverständnis mit dem Namen „Freie Stadt des Vatikans", was besser sei als „Freie Stadt des Papstes" (von Barone vorgeschlagen) (21). Dagegen am 22. November von seiten des Papstes: „Päpstliche Stadt" oder „Stadt des Papstes" (ebd.). Am 2. Dezember übermittelte Barone den neuen Vorschlag Mussolinis „Città del Vaticano" (32), dagegen wünschte der Papst den Namen: „Civitas seu Status Vaticani" (17. 12. 1926, S. 36), wollte also wiederum unbedingt an dem Ausdruck „Staat" festhalten (die italienische Übersetzung „Città o Stato del Vaticano" findet sich unter dem 2. Januar 1927, S. 45). Von Mitte 1927 ab findet sich in den Entwürfen unwidersprochen der Name „Città del Vaticano", bis am 31. Januar 1929 im Artikel 26 doch wieder der Ausdruck „Staat" erscheint (484). Dort wie auch im endgültigen Vertragstext (538) wird das neue Staatswesen „Stato della Città del Vaticano" genannt.

Das Tagebuch gibt auch genauen Aufschluß über die Verhandlungen um die Entschädigungssumme, die Italien an den Hl. Stuhl zu zahlen hatte. Zum ersten Male wird am 25. Oktober 1926 von Pacelli im Gespräch mit Barone ein jährlicher Betrag von 150 Millionen Lire (damaliger Währung) genannt. Am 4. November wurde als einmalige Abfindung die Summe von zwei Milliarden errechnet (17). Mussolini erklärte sich zunächst zur Zahlung von einer Milliarde bereit (26. 11. 1926, S. 26). Der Papst blieb jedoch auf seiner ersten Forderung bestehen (28. 11. 1926, S. 29), und Pacelli arbeitete eine Denkschrift zur Begründung dieses Anspruchs aus (244—246), die auf Mussolini einigen Eindruck machte (vgl. 2. 12. 1926, S. 33). Diese Summe bleibt in der Folgezeit Grundlage der Verhandlungen, wobei noch mehrfach auf die ungünstige Finanzlage Italiens hingewiesen wird (so 23. 12. 1926, S. 39; 25. 10. 1927, S. 75; 13. 11. 1927, S. 76; 14. 3. 1928, S. 83). Die lange dauernden Verhandlungen über die Zahlungsmodalitäten können hier übergangen

werden; sie ziehen sich noch in die Zeit nach der Unterzeichnung der Verträge hin. Es sei hier nur die Schlußentscheidung des Papstes erwähnt, die er auf verschiedene diesbezügliche Wünsche der italienischen Regierung am 12. April 1929 gab: „Sie sollen es machen, wie es für sie am günstigsten ist (facciano il loro commodo), wir haben volles Vertrauen" (135).

Der Abschluß der Lateranverträge war Pius' XI. persönlichstes Werk. Das ganze Tagebuch Pacellis ist ein einziger Beweis für diese Feststellung. Der letzte Eintrag am Tag der Ratifizierung lautet: „Nach der Feierlichkeit (dem Austausch der Ratifikationsurkunden) begaben wir (d. h. Kardinal Gasparri, die Mons. Borgongini, Pizzardo und Ottaviani und Pacelli selbst) uns zum Hl. Vater, um ihm zu berichten. Er ist aufs höchste mit dem so glücklichen Ausgang zufrieden" (154). Die folgenden Jahre brachten zwar noch manche Schwierigkeiten; es genügt, an die Enzyklika Non abbiamo bisogno vom 29. Juni 1931, jene scharfe Verurteilung der Übergriffe des Faschismus, zu erinnern. Aber die drei Jahrzehnte, die seit den Lateranverträgen vergangen sind, haben dem mutigen Weitblick des Papstes Recht gegeben. Der Staatsvertrag hat gerade in den Jahren des zweiten Weltkrieges seine Feuerprobe bestanden; und auch das ihm zugrunde liegende Hauptziel, den italienischen Staat zu einem nach christlichen Grundsätzen geordneten Staatswesen zu machen, wie es im einzelnen die Bestimmungen des Konkordates festlegten, ist zu einem guten Teil erreicht worden. In der Umschrift der Gedenkmünze zum Jahre 1929 ließ Pius XI. den eigentlichen Sinn der Verträge wiedergeben: „Pax Christi Italiae reddita — der Friede Christi ist Italien wiedergeschenkt."

Christus-Thematik in der heutigen Literatur

WILHELM GRENZMANN

I.

Eine Untersuchung über die Frage, welches Bild sich die Dichtung unserer Tage von Christus macht, ist ein Beitrag zum Verständnis unserer Zeit, die sich selbst charakterisiert, indem sie sich dem größten Thema der Weltgeschichte zuwendet. Sie stellt sich in ihrem Gegenstand selbst dar und sitzt dabei über sich zu Gericht, ob sie es sich eingesteht oder nicht. Daß die Beschäftigung des Dichters mit der Person und dem Leben Jesu ein Wagnis ist, das haben sich Frühere wie Heutige eingestanden und dafür viele Gründe angeführt. Müßte man nicht, lesen wir bei Mauriac, ein Leben Jesu auf den Knien schreiben, „im Gefühl der eigenen Unwürdigkeit, so daß einem die

Feder aus der Hand fallen möchte? Einem Sünder müßte die Scham ins Gesicht steigen ob der Kühnheit, solch ein Werk geschrieben zu haben." Guardini beginnt sein Buch „Der Herr" mit dem Hinweis, daß eine „Psychologie Jesu" nicht möglich sei, wenigstens nicht über eine sehr nahe gelegene Grenze hinaus, weil alles, was man über den Herrn sagen kann, in das Geheimnis des Gottmenschen führe, wo alle Psychologie aufgehoben wird. Was kann aber die Aufgabe des Dichters sein angesichts des fleischgewordenen Logos, da er sich doch darauf beschränken muß, Menschen in ihrer irdischen Wirklichkeit nachzubilden, und die Wirksamkeit Gottes in dieser Welt nur mit den unzureichenden Mitteln der Sprache, in Bild und Vorgang, in Zeichen und Symbol erfassen kann?

Indessen: es geschieht, und es ist die Frage, wie er es vermag. Der Dichter darf sich darauf berufen, daß Christus als Mensch, in der Zeitlichkeit, im Leib, als geschichtliche Gestalt unter uns gewesen ist. So befindet er sich in einer anderen Lage als der Darsteller mythischer Gottheiten: der Raum, die Zeit, das Leben sind bekannt. Freilich bleibt die schwere Aufgabe der Gestaltung. Wer Christus nur als Menschen sieht, entkleidet ihn des Geheimnisses und verfälscht sein Wesen. Wer sich dem Göttlichen in Christus zuwendet, ist in Gefahr, das Menschliche zu verfehlen und sich eine unlösbare Aufgabe zu stellen. Dazwischen liegt der kleine Bezirk des Gestaltbaren. Es versteht sich, daß bei vielen Versuchen nur weniges gelingt.

Angesichts der Einzigartigkeit der Person Christi sind hier Unterscheidungen zu machen, die jenseits literarischer Gesichtspunkte liegen. Glauben und Nicht-Glauben sind von fundamentaler Wichtigkeit. Wir fragen den Dichter nicht allein danach, wie er seine Aufgabe sprachlich bewältigt, sondern auch, wie er zu seinem Gegenstande steht. Hier gibt es die zwei grundlegenden Haltungen: Leugnung oder Glaube, und zwischen beidem auch wohl noch ein agnostisches, ehrfürchtiges „Vielleicht". Im Sinn dieser Unterscheidungen müssen wir vorgehen. Eine dritte Gruppe von Dichtungen (es ist nicht die geringste) handelt von der Begegnung mit dem fortlebenden, in jeder Gegenwart wirkenden Christus.

An der Spitze der modernen liberalen Leben-Jesu-Forschung steht das Werk eines Deutschen und eines Franzosen: David Friedrich Strauß und Ernest Renan. Beide gehen von einem Apriori aus: Christus ist nicht Gott, die Heilsberichte sind Legende, die Wunder nur Schein, wir leben in einer verschlossenen Welt, die Natur mit ihren Gesetzen kann nicht durchbrochen werden. Positivistisch-monistische Grundhaltungen des Jahrhunderts bestimmen die Darstellungen beider. Strauß greift wie so viele nach ihm zur mythischen Erklärung: die Erzählungen der Evangelien seien nach alttestamentlichen Vorbildern unter Berücksichtigung messianischer oder messianisch gedeuteter Stellen zustande gekommen und durch sie verständlich. Phantasie und dichterisches Vermögen hätten bei Ausgestaltung und Ausschmückung ihren sichtbaren Anteil: Weil Jesus und der Täufer einander begegnen, würden auch die Eltern zueinander in Beziehung gebracht. Der Sohn Josefs und

Mariens habe ein ahnungslos unbefangenes Leben der Jugend geführt; was die Evangelien über die ersten Jahre zu erzählen wissen, sei ebenso Legende wie die Fülle der Wunder, die sich mit seinem Namen verbinden. Die Auferstehung sei ebenso Mythus wie die Himmelfahrt. Die Zeitgenossen des Autors sahen in diesem „Leben Jesu" die radikale Entthronung des christlichen Glaubens und dessen Ersetzung durch den Mythus. Albert Schweitzer glaubt in seinem berühmten Werk über die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" der Darstellung Straußens die positive Nachwirkung nachrühmen zu dürfen, die Aufmerksamkeit der künftigen Forschung auf den historischen Jesus gelenkt zu haben, der, aus dem Mythus herausragend, ein jüdischer, in eschatologischen Vorstellungen lebender Messias gewesen sein soll.

Ernest Renan hatte nicht den Ehrgeiz, die Gestalt Jesu in einen mythischen Zusammenhang zu stellen; er war Historiker. Das Leben Jesu war ihm nur ein Teilstück einer umfassenden Aufgabe; ihm schwebte eine größere Geschichte des Urchristentums, seiner Anfänge und seiner Entwicklung vor. Der stilistische Glanz sicherte ihm einen riesigen Erfolg: Sentimentalität und eine unverbindliche, zu nichts verpflichtende Religiosität erweckten ihm die Sympathien all derer, die den Glauben des Christentums als eine Last und ein Ärgernis empfanden, jedoch eine Heimat für ihre lauen Gefühle suchten. Die Härte der christlichen Lehre wurde aufgeweicht in milde Stimmungen; wir lesen vom sanften Jesus, von den schönen Marien, von den liebenswürdigen Galiläern, von der lieblichen Idylle, die mit der Entstehung des Christentums verbunden gewesen sei. „Ein Messias bei einem Hochzeitsmahl, die Sünderin und der gute Zachäus zu seinen Festen herangezogen, die Gründung des Reiches Gottes wie ein Zug der Brautführer, das hat Galiläa zu wagen, hat es zur Geltung zu bringen gewußt." Sozialrevolutionäre Gesichtspunkte taten im Zeitalter der großen Arbeiterbewegungen ihre Wirkung. Aber sie treten ebenso wie die Wissenschaftlichkeit des Verfassers in den Hintergrund im Vergleich zu der sympathetischen, Herz und Gemüt ansprechenden Darstellung eines Autors, der an die Stelle eines starken, fordernden Glaubens die blassen Farben einer schwärmerischen Legende setzt.

Das Thema für die nächste Zukunft war damit angeschlagen: Jesus ist der reine Mensch, der Bewunderung verdient und als Rätsel vor uns steht, aber des Gottgeheimnisses ist er beraubt, sein Wesen durch Psychologie und Geschichte ist in dem Maß erreichbar, wie man jeden anderen Menschen begreift. Zugleich wird die Entstehung des Christentums ein anschauliches Beispiel für das Zustandekommen religiöser Massenbewegungen, die aus einem ursprünglichen religiösen Bedürfnis, aus Sehnsucht und aus Wahn im kleinen und im großen Überzeugungen schaffen und Institutionen ins Leben rufen. Andere Franzosen folgten Renan und ließen sich von ihm beeinflussen. Auch die sozialkritische Komponente wirkte nach. Die naturalistische Erzählung von Max Kretzer, „Das Gesicht Christi", ist eine von mehreren, eine Anklageschrift im Stil der Zeit, die verelendetes Leben und erlöse den Glauben in grellem Kontrast zeigt.

Literarisch wichtiger ist die Beschäftigung des jungen Gerhart Hauptmann mit der Gestalt des Erlösers. Er bewegt sich durchaus auf der Spur seiner rationalistischen Vorgänger. In der ihm eigentümlichen Verbindung von Aufklärertum und Mystik ist er darauf bedacht, nicht nur den Menschen Jesus zu verstehen, sondern die immerwährende Wiederkehr Jesu in den Herzen der Menschen zum Beweis ihrer unstillbaren Erlösungsbedürftigkeit zu machen, in der gläubig-schwärmerischen Nachfolge der Menschen das Zeugnis unerfüllter Wünsche, in der mystischen Annäherung der vielen an die Person Jesu die Äußerung des Wunsches zu sehen, von sich selbst loszukommen und den Weg des Heils zu finden. Was aber die Gestalt des Erlösers selbst betrifft, so stammen aus Hauptmanns Frühzeit — auf Jesus-Studien basierend — zwei Entwürfe zu einem gedichteten Leben Jesu. Es war ihm — nach eigenem Geständnis — darum zu tun, die am gröbsten mißverstandene Gestalt der Weltgeschichte in ihrer Urform wiederzuentdecken und sie nach ihrem Wesen und ihrer Absicht der Menschheit zurückzugeben. Studien des Werkes Tolstois und Dostojewskis gingen voraus. Aber er hatte in den Jahren der Jugend begreiflicherweise nicht die Kraft, den einen oder den anderen zu erreichen, sei es in der Kraft der religiösen Glut, sei es in der Subtilität psychologischen Eindringens. Die Art seines Vorgehens war naiv-rationalistisch: das uneheliche Kind Jesus habe unter den legitimen Kindern von Josefs und Mariens Ehe und unter dem Regiment des Stiefvaters keine guten Tage gehabt. Auch sei es wichtig, daß man die sozialen Verhältnisse im allgemeinen und die Familienverhältnisse im besonderen, in denen Jesus gelebt habe, studiere, um seine Person und seine Lehre zu verstehen. Diesen Verhältnissen sei es zuzuschreiben, daß sich Jesus nicht Josefs Sohn, sondern — allgemeiner — „Menschensohn" genannt habe. Auch habe er mit diesem Titel seine Jünger, obschon vergeblich, von ihrem „Messiaswahn" abbringen wollen.

Aber wie die Jünger unter dem fortwirkenden „Messiaswahn" ihre Kirche gründeten, so fühlen sich, meint Hauptmann, einzelne Menschen im Laufe der Jahrhunderte immer den göttlichen Ursprüngen nahe, vollziehen eine mystische Einigung mit Gott, wiederholen in sich Vorgänge des Mythus oder der Geschichte. Aus dem Zusammenwirken modernen Aufklärertums, das das Leben Jesu entlarvt zu haben glaubte, und der herrnhutischen Vorstellung, Jesu Leben könne sich in jedem Augenblick in anderen Seelen neu vollziehen, geht die Gestalt des Erweckten hervor, der im Werk Hauptmanns nichts Seltenes ist. Einen „Apostel" finden wir in einer seiner frühesten Erzählungen. Der Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint" ist die Geschichte eines menschlichen Wahns. Soziales Elend, menschlicher Jammer, religiöse Verwirrung und ungestillte Erlösungssehnsucht verbinden sich miteinander, um aus einem visionär veranlagten, armseligen Menschen einen Verkünder zu machen und zum Erleben einer scheinbaren Unio mystica zu bringen: er identifiziert sich zuletzt mit dem Heiland. Seine Lehre steht im Widerspruch zur Welt wie zum Christentum: er lehnt das Gebet, insbesondere das Vaterunser, ab, er kennt keine Wunder, er ist Antimilitarist und Dienstverweigerer, er ist ein

Feind der Kirchen. Er bringt keine Erlösung, er ist am Ende nichts als der ohne Widerspruch Leidende.

Aber kehren wir zu unserem Thema im engeren Sinne des Wortes zurück! Am stärksten in der Nachfolge Renans steht Robert Graves mit seinem Roman „King Jesus" (König Jesus). Der Verfasser ist Wissenschaftler, Kenner des Altertums und Romanschriftsteller. Er hat einen Roman des Argonautenzugs, „Das Goldene Vlies", und einen Roman über den römischen Kaiser Claudius geschrieben. Die Überzeugung des Gelehrten, es handle sich bei der Entstehung des Christentums um einen aus Natur und Geschichte erklärbaren Vorgang, bestimmt den Ausgangspunkt wie den Weg des Erzählers: die Erscheinung Jesu könne nur rein menschlich verstanden und entwickelt werden. Die Kenntnis der Apokryphen, der Pseudo-Evangelien, der in der Zeit der Weltwende auftauchenden Pseudooffenbarungen, der Mythen und Kulte des Vorderen Orients und Ägyptens, der Riten und Tempelsitten, der Bewegungen im Hellenismus: all das verbindet sich im Kopf des Wissenschaftlers zu einer Gesamtauffassung, aus der heraus ihm die Anfänge der christlichen Religion als Gebilde aus vielen Ursprüngen begreiflich werden. Der Erzähler löst sich vom Wissenschaftler, indem er aus den problemgefüllten Beständen eine Möglichkeit wählt, um sie in die Wirklichkeit der Dichtung zu erheben: er macht den Versuch, inmitten der unübersehbaren Bewegungen der vielfältigsten Art der Person Jesu nachzugehen und ihm sein Geheimnis zu entlocken. Der Wissenschaftler gerät dabei in Konflikt mit dem Dichter: der Gelehrte erdrückt die Phantasie durch die Last des Wissens, der Dichter setzt sich krampfhaft mit einer alle geschichtlichen Realitäten beiseite schiebenden Phantastik zur Wehr. Der Kunstgriff, einen Gelehrten am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, den Dekapoliten Agabus, der unter Diokletian gelebt habe, zum Verfasser dieser Niederschrift zu machen, bezeugt den Versuch, zwischen Gelehrsamkeit und Dichtung einen Ausgleich zu schaffen. Aber auch der gelehrteste Alexandriner kann nicht gewußt haben, was der Historiker des 20. Jahrhunderts ihm zu wissen aufbürdet: Mythen, Riten und Sekten, Gottesglauben und Götzendienst der Juden, die Einrichtungen Palästinas bis ins Detail, die Probleme der Astronomie und der Astrologie. Stilkritisch läßt sich der Roman in etwa mit den historisierenden Romanen vergleichen, wie sie im 19. Jahrhundert des öfteren aus gelehrter Feder kamen.

Die wesentlichen Umgestaltungen des biblischen Vorgangs, wie wir ihn aus der christlichen Glaubenswelt kennen, sind durch die folgenden Züge bezeichnet: Schon mit der Geburt der Mutter Jesu ist ein Geheimnis verbunden. Den Eltern Hanna und Joachim wird die Tochter geschenkt, nachdem sie lange Jahre auf ein Kind gewartet haben; es bleibt im Dunkel, ob Hanna das Mädchen wirklich von ihrem Mann empfangen hat. Nachdem es einmal da ist, gelobt der Vater, es „unserm Gott als Tempelmündel" zu weihen. Das bedeutet, daß der Hohepriester Simon Verfügungsgewalt über das Kind erhält und ihm einen Gatten besorgen wird, wenn die Zeit gekommen ist. Dieser Hohepriester wird selbst als aufklärerisch geschildert: er ist der Meinung,

daß sich im Werke Herodots und Homers Gottes Stimme ebenso offenbare wie in den Büchern Moses'. In den weitläufig geschilderten Wirrnissen der Despotie des Herodes, die zu Gatten- und Verwandtenmord führte, spielt die Geschichte seines Sohnes Antipater eine besondere Rolle. Er ist der Freund des Simon. Politische Erwägungen haben jetzt die entscheidende Tat des Hohenpriesters zur Folge. Er erklärt dem Freund, daß kein König in Israel das Recht habe, über das Land zu herrschen, der sich nicht mit einer Erbin aus dem alten israelitischen Königshaus verbinde. Seine Dynastie sei erst gesichert, wenn er Mirjam, die königliche Tochter, zu seiner Gattin mache. Das freilich könne nur in großer Heimlichkeit geschehen — das Mädchen werde nach rechtmäßig geschlossener Ehe und nach dem Liebesvollzug einem anderen als Verlobte zugeführt werden. Maria wird in das Geheimnis eingeweiht, sie bewahrt es und gibt sich dem Prinzen in Liebe hin. Man findet einen „Verlobten" für sie, den bis zur „Verschrobenheit rechtschaffenen alten Joseph", den Greis, der das Kind zu sich nimmt und keineswegs danach trachtet, Joachims Tochter verächtlich oder gar geringschätzig zu behandeln und für sich in Anspruch zu nehmen.

Das Kind der heimlichen Ehe wird geboren, es wächst mit Altersgenossen auf, es hat ungewöhnliche Gaben, sogar „prophetische" Begabung. Kein Lehrer will mit ihm zu tun haben, da es schon in früher Jugend voll von Wissenschaft ist. Alsbald zeigen sich Eigenheiten: Seine Schwäche sei, sagt ein Lehrer mißbilligend, seine übertriebene Aufopferungsfähigkeit, die ihn sogar zur „Schande Israels", den Elenden, Kranken, Aussätzigen, den Ausgestoßenen, treibe. Er habe eine Macht, deren Natur „nicht völlig" verständlich gemacht werden könne. Bei dem Tempelbesuch des Knaben ergibt sich etwas Entscheidendes: Auf die glänzende Rolle, die er in der Dialogführung spielt, folgt die Szene der Verzweiflung: es wird ihm bedeutet, daß er als unehelich Geborener den Tempel gar nicht betreten dürfe. Vier Jahre trägt er seinen Schmerz verschwiegen und findet Ausreden, wenn er zum Tempel gehen soll. Da enthüllt ihm die Mutter das Geheimnis seiner Geburt. Mit einem Schlage ändert sich alles: jetzt wird er sich auf sein Königtum vorbereiten. Er unterzieht sich einem einjährigen Noviziat in der Ordensschule der Essener und findet dort die entscheidende Wandlung. Als er die Schule verläßt, weiß er, was er zu tun hat: es geht darum, die „Werke des Weiblichen" zu zerstören. Der Jesus der Erzählung wird ein Reich des Geistes begründen im Widerspruch zu allem Fleisch. Er wird die Sinnenlust bekämpfen, die mit der Geschlechtsanlage des Menschen zusammenhängt, und die Welt auf ihr Ende zuführen. Hierin besteht fortan Richtung und Ziel seiner Lehre, wie immer wieder betont wird. Ein vierzigtägiges Fasten beschließt den Reinigungsvorgang. Inzwischen bildet sich um ihn eine Anhängerschaft. Er kommt in immer stärkeren Gegensatz zu den Pharisäern, die ihm vor allem die Tempelreinigung nicht verzeihen können und schließlich die Hilfe der Römer anrufen. Der Landpfleger, Skeptiker und Lebemann, vollführt schließlich ihren Willen und läßt den

„König der Juden" zwischen zwei Schächern kreuzigen, nachdem das Martyrium der Geißelung und der Dornenkrönung vorangegangen war.

Der aufklärerische Grundzug des umfangreichen Romans liegt nicht nur in der völligen Historisierung des Lebens Jesu, sondern auch in der Entwertung aller Wunder. Graves tut alles, um das Wunderbare aus den heiligen Berichten zu entfernen, bis zur Groteske. Das Wunder zu Kana: Jesus spielt mit dem Zeremonienmeister vor den betrunkenen Gästen eine dramatische Rolle, so daß sie sich einreden, sie tränken tatsächlich Wein, und zwar den besten. Der vermeintlich „Aussätzige" ist ein Mann, der an Leukopathie leidet. Bei der Brotvermehrung gibt Jesus — im Anschluß an die Erwähnung der Eliasbrote — jedem ein imaginäres Brot. Den Blindgeborenen bepflastert er, „nachdem er sich überzeugt hatte, daß die Sehkraft nicht zerstört war", mit Ton, den er mit Speichel vermischt hatte. Der „Tote", den er ins Leben zurückruft, ist von der „keninitischen Hexe", Maria der Haarkräuslerin, in einen totentiefen Schlaf versenkt worden. Aber alles läßt sich nicht erklären. Bei Graves gibt es eine Auferstehung von den Toten.

Von dem Umwandlungsprozeß sind alle Personen der Geschichte Jesu betroffen. In welchem Maß — das sahen wir schon bei Maria, der Mutter, bei Maria, der Schwester des Lazarus, und bei dem Hohenpriester. In vielen Fällen ist dem Spiel der Phantasie, der historischen und psychologischen Erklärung, Raum genug gelassen. Aber in welchem Maß Graves, der Wissenschaftler, von der dichterischen Freiheit Gebrauch macht, mag man an zwei Beispielen erkennen: Maria Magdalena wird durch ihn zu einem hexenhaften Wesen, das mit teuflischen Mächten im Bunde steht. Und Simon Petrus, der in den Aufregungen der Verfolgungstage verhaftet wird, verbirgt sich unter dem Namen Barrabas und kommt frei, als das Volk zwischen ihm und Jesus wählen soll.

Die Freiheit des Dichters in Ehren — aber angesichts dieses Werkes erheben sich Zweifel, ob nicht der Takt eine solche Gestaltung hätte verbieten müssen. Der Verfasser nimmt für sich in Anspruch, seinen eigenen Weg — einen ganz undogmatischen — zu gehen und andere zu führen. Sieht man von dem schriftstellerischen Vermögen, das nicht bestritten werden soll, ab, so ist die Frage zu stellen, ob nicht die Ehrfurcht besser Schweigen auferlegt hätte.

II.

Die Ehrfurcht ist es, die eine beträchtliche Anzahl von Dichtern des Lebens Jesu veranlaßt, Erscheinung und Taten des Herrn im wesentlichen aus der Perspektive seiner Umwelt darzustellen. In der Erkenntnis, daß es ebenso unangemessen wie unmöglich ist, Jesus zum Gegenstand eines Romans, zum Helden eines Dramas zu machen, worin er anders spricht als in den Evangelien, finden sie den Ausweg, ihn auf den Hintergrund eines Geschichtsvorganges zu stellen, den er nur gelegentlich durchschreitet, indem er schweigend handelt oder die Worte spricht, die aus den Evangelien bekannt sind. In

diesem Sinne verfahren Autoren, die, obwohl nicht gläubig, in der Gestalt Jesu die Überschreitung alles Menschenmaßes erkennen, wie auch solche, die in der Begegnung mit Christus ein immer wiederkehrendes Damaskus-Erlebnis haben. Es kennzeichnet die Gesinnung der Schriftstellerei unserer Tage, daß die von ihr umgeschaffenen Gestalten der Geschichte durch den Blick oder das Wort des Erlösers eine unvernarbbare Wunde, einen Umsturz ihres Denkens oder gar eine Wendung zum Glauben erfahren.

Der Roman von Max Brod „Der Meister" ist das Werk eines Juden, der, dem alten Glauben treu, durch die Erschütterungen der letzten Jahrzehnte hindurchgehend, im Palästina der altjüdischen Sehnsucht wieder ansässig, aber in der deutschen Sprache heimisch und als deutscher Schriftsteller von jeher tätig, sich der Gestalt Jesu nähert als dem größten Sohne seines Volkes. Er vermag natürlich den Glauben an seine Göttlichkeit nicht aufzubringen, er müßte denn die alten Überlieferungen aufgeben und sich zum Christentum bekennen. Das tut er nicht. Aber er ist auch kein Leugner im Sinn des modernen Aufklärertums; die Wahrheit über Jesu Abkunft, die Göttlichkeit seines Auftrags und seines Tuns, dies alles bleibt im Dunkel, gewissermaßen im Unentschiedenen — man mag eine solche Haltung agnostisch nennen. Aber der Zusammenhang der Zeit wird von einem Meister der Feder, der zugleich über das wissenschaftliche Rüstzeug des Historikers verfügt und die Landschaft Palästinas aus der Anschauung kennt, hervorragend bewältigt; zugleich ist der Künstler an der Arbeit, der den Roman komponiert, von Stufe zu Stufe und von Steigerung zu Steigerung. Weit über die Hälfte des Werkes ist Hinführung auf das Erscheinen Jesu. Er umstellt die Person des Erlösers mit drei unter sich sehr verschiedenen Personen: dem hellenistisch gebildeten Griechen Meleagros, den die Schicksale seines Volkes, der Untergang seiner Familie zum erbitterten Feind der Römer gemacht haben, wiewohl er ihnen dienen muß. Dann haben wir seinen Freund vor uns, der sich Jason aus Gadara nennt, den Menschen mit dem „zersägenden Verstand", den Nihilisten und Zyniker, der nur an „Vernichtung" denkt, einen Mann der Hoffnungslosigkeit und des tragischen Schmerzes; der vermeintliche Grieche ist ein Jude, der seine Herkunft nicht mehr verleugnen kann, als mit zunehmendem Alter seine Züge ihn verraten: Judas, der Mann aus Kariot. Und als letzte: Schoschana (Susanna), Jesu Ziehschwester, die Tochter von Mariens (Mirjams) früh verstorbener Schwester und in dem Haus des Zimmermanns aufgewachsen, in Jesu Nähe groß geworden und ahnende Zeugin seiner Auserwähltheit.

Schritt für Schritt nähern wir uns dem Meister selbst, in dessen Schatten wir treten, indem wir seine unmittelbaren Wirkungen auf Familie und Volk verspüren. Das Größte wird nur durch das Echo erfahren: der Tod des Jochanan (Johannes), die Lehre Jesu und die Wirkung seiner Wunder. Pilatus tritt auf — wie auch sonst meist — in der Verzerrung der Karikatur. Nur selten erscheint Jesus im Vorübergehen; es wird von ihm berichtet als einer mächtigen, bezwingenden Gestalt, dem die Seinen folgen. Die Schilderung ist von

solcher Zurückhaltung, daß das erste wirkliche Auftreten mit außerbiblischen Zügen überrascht. Aber auch hier ist Distanz gewahrt: Die Szene, die herzliche Begrüßung zwischen Schoschana und Jesus, liegt in der Perspektive eines Beobachters. Die Auseinandersetzungen inmitten der jüdischen Welt, in denen die Not der Gegenwart sichtbar wird, das Eingreifen der Römer als Träger der staatlichen Macht, die Angst der Jünger und ihre Flucht: dies alles gibt die Möglichkeit, die Gestalt Jesu selbst immer wieder in den Hintergrund treten zu lassen, ohne daß für einen Augenblick zu vergessen ist, von wem die Erregungen und Bewegungen ausgehen. Immer stärker bewegt sich der Partner von Jesu irdischer Geschichte in den Vordergrund, Judas, der Verräter, die Rätselgestalt, den fast jede moderne Leben-Jesu-Darstellung zu deuten und zu verstehen sucht. Er ist hier, wie so oft, der Enttäuschte eines falschen Erlöserglaubens. So wird denn auch die Katastrophe in Brods Roman nicht so sehr eine solche des Herrn, sondern des „Herzensfreundes Jason".

Man spürt den Schmerz eines Dichters, der unter dem Schicksal seines Volkes leidet und den Grund sucht für alles, was mit ihm geschieht. Judas, Jehuda, sei der Jude schlechthin, in seinem Schatten müsse das jüdische Volk in Zukunft leben. Freilich, wer so etwas sagt, ist doch sehr nahe an den letzten Konsequenzen, wenn er nicht bereits von ihnen ergriffen ist: Nur unter den höchsten Blickpunkten kann ein solcher Verrat diese äußersten Folgen haben, eben nur dann, wenn der Verrat des Judas nicht einen Menschen, sondern den Gottmenschen betroffen hätte. In der Beurteilung des Judentums schwankt der Autor zwischen zwei Extremen: es ist einmal das „auserwählte Volk", das sich bewahrt um seiner Sendung willen, es ist anderseits das Volk, das sich selbst haßt, nach der Zerstörung von allem und jedem trachtet und statt der Umwandlung Vernichtung anstrebt.

Es gibt noch einen anderen Roman von ähnlicher Anlage und Größe, den des jiddischen Schriftstellers Schalom Asch, „Der Nazarener". Er ist phantastischer im Aufbau insofern, als der Autor einen Menschen durch einen artistischen Kunstgriff seltsamer Art in die Tiefe der Vergangenheit eintauchen läßt, die er einmal erlebt und sogar beeinflußt hat, ein Schuldiggewordener, der den Fluch seiner Taten bis in unsere Tage hineinträgt, um sich in einem umfassenden Bekenntnis davon zu lösen, ein Revenant im Sinn der Seelenwanderung. Die künstliche Verbindung von Gegenwart und Vergangenheit bringt den Blick in eine doppelte Richtung; doch bleibt wesentlich ein differenziertes Bild der Zeit Jesu mit der Vielheit der geistigen und politischen Bewegungen. Die Umwelt Christi wird lebendig, die menschliche Größe des Erlösers bleibt unangetastet, sein Geheimnis ungelöst. Den jüdischen Autor bewegt abermals die Gestalt des Judas, dessen Niederschrift er als ein kostbares, von seiner Hauptgestalt bewegtes Dokument in die Mitte des Romans bringt. Wiederum ist Judas der Enttäuschte seines Glaubens.

In der epischen Anlage sind die Romane aus der Feder von Gläubigen nicht anders: die Gestalt Christi tritt nur mittelbar in die Erzählung und wird sichtbar gemacht durch einen Erzähler. Das ist zum Beispiel der Fall in dem Ro-

man „Barrabas" von Lagerkvist. Der Roman des Polen Dobraczinsky „Gib mir deine Sorgen" läßt die Gestalt Jesu aus der Perspektive des Nikodemus entstehen, der seinem Freund Justus eine Folge von Briefen über seine Erlebnisse schreibt. Der von der Wissenschaft schon an sich mit Zweifeln erfüllte, durch die schwere Krankheit seiner geliebten Tochter Ruth aber in menschlichen Zwiespalt zu Gott geführte Vater wird zum Zeugen des Heilsvorganges in seiner unmittelbaren Umgebung; die Briefe bauen nach und nach ein Gesamtbild der Ereignisse auf, so wie die Nachrichten und Nachforschungen auf den Schreiber zukommen. Aus den einzelnen Steinchen setzt sich allmählich ein Ganzes zusammen, ohne daß die chronologische Folge der Begebenheiten eingehalten wird, bis jene Stelle erreicht wird, da die Briefe den Opfergang des Erlösers verfolgen. Der Tod der Tochter bringt den langsam erstarkenden Glauben des Mannes, der dem Heiland von fern „wie ein Bettler" gefolgt ist, ins Wanken, doch erweist sich die heilende Wirkung Christi, der seinerseits dem ringenden Mann auf der Spur ist, als die stärkere Kraft. In das Mosaik werden die Vorgänge wie die Gestalten der Heiligen Schriften eingefügt. Wie in den früheren Romanen ist Judas das ungelöste menschliche Problem. Das polnische Werk gehört zweifellos nicht zu den starken Leistungen unseres Themas; besonders dem deutschen Leser wird die Einführung des Nikodemus in solcher Gestalt, das Übermaß von Gefühl und Schmerz, fremd bleiben. Aber es ist zu erwägen, daß dieses Buch (wie auch die übrigen des Verfassers, dessen Denken um biblische Berichte kreist) im kommunistischen Land mit seinem strengen Stalinismus eine politisch-religiöse Mission zu erfüllen hatte (es erschien 1952 im Warschauer Pax-Verlag) und dem bedrängten gläubigen Volk durch die Form der Erzählung den Zusammenhang mit der christlichen Wahrheit erleichterte. Es ist weniger literarisch als volkspädagogisch von Wichtigkeit, daß er den Verfolgten Gestalten wie Moses, Paulus und Jeremias nahebrachte und die Augen des Volkes auf die großen Führer gerichtet hielt.

Weniger literarisch als volkspädagogisch ist auch das Buch des Amerikaners Jim Bishop zu werten, „Der Tag, da Christus starb" (The Day Christ Died), trotz des literarischen Anspruchs, den es erhebt, und der Anerkennung, die dem Fleiß und der religiösen Glut gebührt. Das Buch geht in der Form der Erzählung der Passion Christi nach, indem er „nach den Evangelien" Stunde für Stunde betrachtet. Studien im Heiligen Land und die wissenschaftliche Mithilfe geistlicher und weltlicher Kenner der Stätten von Jesu Leben haben dem Verfasser zur Seite gestanden. Die Erzählform ist unterbrochen durch zwei kulturgeschichtliche Darstellungen allgemeinverständlicher Art über die jüdische und römische Welt und eine Behandlung des Lebens Jesu selbst. Das wissenschaftliche Rüstzeug ist nicht stark genug, die erzählerische Fähigkeit wenig ausgebildet, das Werk ist das Ergebnis eines guten Journalismus, der mit diesem Buch auch eine Aufgabe erfüllt: die Kenntnis des Christentums in jenen Kreisen zu verbreiten, die sich unmittelbarer nicht ansprechen lassen, und sie zur Nachdenklichkeit zu führen.

Aber diesen nur halbgeratenen umfangreichen Werken stehen einige kleinere gegenüber, die — aus deutscher Feder kommend — ungleich größere Bedeutung haben.

Dahin gehört zunächst Gertrud von le Forts Erzählung „Die Frau des Pilatus". Das kleine Werk ist begrenzter im Thema, aber straffer im Aufbau und mächtig in der Gestaltung. Eine Freigelassene berichtet in einem Brief an ihre frühere Herrin die unbegreifliche und erschütternde Geschichte Claudias, die, von Gott gerufen, von ihm Jahre hindurch verfolgt, zum Schluß eingeholt wird, um zu ihm geführt zu werden.

In früher Ehezeit von einem Wachtraum erschreckt — sie fühlt sich in einen dämmerigen Gerichtsraum, dann in einen dunklen, an die Coemeterien vor den Toren Roms erinnernden Raum versetzt und vernimmt den Satz „Gelitten unter Pontius Pilatus" —, wird sie in der Erzählung Zeugin des Leidensweges eines unbekannten Mannes, den eine Schar rasender Juden begleitet. Ahnungsvoll will sie den Gatten beschwören, die Hand von diesem Unbekannten zu lassen. Aber Pilatus versagt sich ihrer Bitte aus Angst vor dem Kaiser. Der durchdringende Blick des Fremden verwundet sie für immer; aber auch in dem Landpfleger, der den Tod des Unbekannten verschuldet, arbeitet das Ereignis weiter. Zwischen den Gatten steht für Jahre die fremde Gestalt und bewirkt die Lähmung des Schweigens. Die Stunde der Erfüllung kommt viel später. Die Frau sucht unruhig unter den neuen Kulten nach dem Heil; sie hängt ihnen eine Zeitlang an und gibt sie wieder auf. Eine Sibylle gibt ihr eine Weisung: in der Subura, im ärmsten Haus, werde sie jemand finden, der mehr wisse als sie. Dort feiert eine Christengemeinde ihre Mysterien. Claudia geht den Weg des Glaubens und trennt sich wieder von ihm, als man den Namen des geliebten Mannes nicht aus dem Glaubensbekenntnis entfernen will. Mars Ultor behält — so scheint es — auch bei den Christen das letzte Wort. Erst die Bereitschaft der Christen, in der nun beginnenden Verfolgung Neros als Blutzeugen ihres Glaubens zu sterben, führt sie in die Wahrheit der neuen Religion. Sie empfängt die Bluttaufe im Kerker. Ein Strahl der Gnade trifft auch den Landpfleger von damals, der im Zeichen des Todes seiner Frau zwar nicht verstehend, doch dunkel ein Geheimnis ahnend das Schwert sinken läßt, mit dem er seinem Leben ein Ende bereiten wollte.

Um das Erlebnis Christi drehen sich auch die Gespräche um die „Neunte Stunde" von Edzard Schaper, ohne die erhabene Gestalt unmittelbar auf die Bühne zu bringen, und zugleich eignet ihnen die besondere Aktualität, die sich mit den Fragen unserer Zeit an den Erlöser wendet und seine Antworten erwartet. Hier geht es um zweierlei Not: um die Unterwerfung des Gelehrten, des Wissenschaftlers unter das göttliche Wort, um die Entwertung des Vernunftstolzes, um die höhere Geltung der geoffenbarten Wahrheiten, vor denen alle Weisheit dieser Welt zurücktritt, alle Argumentationen der Ratio verstummen. Es ist die höhere Wahrheit des Glaubens, die ihr Recht aus sich selbst hat und Gehorsam verlangt, auch von denen, die ihr Leben daran setzen, die Welt mit den Mitteln ihrer Vernunft zu erhellen. Der Glaube ist keine

Fortsetzung der Wissenschaft, sondern eine neue Dimension des Erkennens und des Lebens, im Geiste Gottes wahrgenommen, aus Gnade verliehen. Das andere ist die Unbegreiflichkeit des Erscheinens Christi selbst, der Einbruch der Göttlichkeit in unser Leben und die gnadenhafte Auserwählung eines Menschen, der — ohne jedes Verdienst — von Gott zu großer Tat auserwählt ist: Simon von Kyrene. Die wortkargen Berichte der Evangelien über Nikodemus und Simon geben dem Dichter die Möglichkeit, den Raum des Gestaltbaren zu dehnen. Beide lassen sich bei Schaper, vom Wunder, wenn auch in verschiedener Weise, berührt und in ein sprachloses Staunen versetzt, in die neue, ungeahnte Welt entführen und machen aus dem dargebotenen Geschenk eine Tat des Heils, indem sie ihr einfaches Ja sagen zu dem, was geschieht.

Zunächst Nikodemus. Hier entwickelt sich nicht etwa das nächliche Gespräch des Gelehrten mit dem Herrn, vielmehr trifft er sich mit Joseph von Arimathia in der gleichen bedrängenden Frage: „Ist er es, der da kommen soll?“ Ahnt Gott, wie hoch er unsern Verstand, den er selbst uns gegeben hat, überfordert? Soll man wirklich glauben, daß es dem Allerhöchsten gefallen hat, sich in die Zeit und in die Geschichte zu begeben? Während sich hinter der Bühne die Tragödie der Passion abspielt, finden im Zelte die inneren Kämpfe zweier Menschen statt, die zwischen Glauben und Unglauben schwanken. Aber wie die Sünderin Maria Magdalena erschüttert das Zelt betritt, die Donner grollen und die Schüler des berühmten Gelehrten der Hohen Schule von Jerusalem dem größeren Meister folgen, findet die Umkehr statt. Joseph von Arimathia, schon immer näher am Glauben als Nikodemus, findet das letzte Wort: „Mein Freund, wozu hätte der Allerhöchste diesen Tag gegen die Regel der Natur verfinstern lassen, wenn nicht, um uns das Licht, das er gesandt hat, sehn zu lassen?“ Im Gespräch um Simon von Kyrene geht es um eine Erweckung auf anderer Ebene. Der Lastträger aus dem Volk, der immer die Straßen des Gesetzes gegangen ist, gottesfürchtig im Sinne seines Volkes war, nichts Unrechtes getan hat und seine Familie im gleichen Sinne erzog, dürftig lebend und doch nicht unzufrieden mit dem, was ihm zugemessen war, wird als ein Dabeistehender und Zuschauender ergriffen, mitzutun, am Sabbath eine Last auf sich zu laden für einen Menschen, den er nicht kennt, den Berg der Verfluchten zu betreten und sich dadurch zu verunreinigen, ja Schimpf und Schande über seine Familie zu bringen. Aber es ist nicht Fluch, sondern Gnade, dem Gottmenschen auf seinem letzten Gang zu helfen und damit selbst den Weg des Heils zu beschreiten. Was ihm an diesem Tage geschehen ist, vermag er nicht zu sagen, aber er bringt nach Hause, beinahe stumm geworden, die Ahnung mit, daß ihm etwas Ungeheuerliches widerfahren ist. Zwar hat ihn kein Blitzstrahl von Damaskus getroffen, wohl aber ein milder Schein, er ist leise von der Gotteshand berührt worden, die ihn fortan eine neue Straße führt. Das Unbegreifliche der Gnadenwahl kommt in diesem Vorgang zum Ausdruck: nicht die Hochgeborenen, die Diener am Wort, die Priester und die Mächtigen sind die Auserwählten, sondern einer, der nie

daran gedacht hat, ist der Ergriffene, der Mann, der daran gewöhnt ist, das schwere Leben mit groben Händen anzupacken.

Eine Sonderrolle spielen diejenigen Behandlungen des Lebens und Sterbens Jesu, die der Aktivierung der religiösen Kräfte und der Weckung des Gewissens dienen wollen. Die literarische Leistung stellt sich in einen Dienst; sie will nicht ästhetisch gewertet werden. In Anspruch genommen wird dabei nicht nur das Theater, sondern besonders das moderne Mittel des Hörspiels. Bekannt geworden ist vor allem die Hörspielfolge der englischen Schriftstellerin Dorothy Sayers. Es ist ein ungeduldiger, vorwärtsstürmender, keine Bedenken achtender Geist, der hier das Wort führt. Sie gibt ihrem Buch einen Kommentar mit auf die Reise, der die Autorin und ihr Werk charakterisiert: „Gott wurde hingerichtet von einem Volke, dem wir in beängstigender Weise gleichen, in einer Gesellschaft, die der unsrigen nur allzu ähnlich ist, in dem schon ein wenig überreifen, aber großartigsten und hochkultiviertesten Staat, den die Welt je gesehen hat, in einer für ihr religiöses Genie bekannten Nation und unter einer für ihre Leistungsfähigkeit bekannten Regierung. Er wurde hingerichtet durch das Zusammenwirken einer korrupten Kirche, eines unentschlossenen Politikers und eines wankelmütigen, durch berufsmäßige Agitatoren mißgeleiteten Proletariats. Seine Henker machten gemeine Witze über ihn und hängten ihn an den Verbrechergalgen — ein Geschichte voll Blut, Schweiß und Dreck..." Sie sucht den Jesus der Kraft, der Tempelreinigung und der machtvollen Predigten und stellt sich dabei besonders in Gegensatz zu den Sentimentalitäten Renans. „Ich kann euch sagen, liebe Christen, ein anständiger Autor würde sich schämen, eine Kindergeschichte so zu behandeln, wie ihr die größte Tragödie der Welt behandelt habt — sich schämen aus Berufs-, nicht aus Glaubensgründen." Sie benützt das Hörspiel mit den ihm eigentümlichen Mitteln, also die Differenzierung der Sprache, ihre Abwandlungen vom groben bis zum zarten Ton, die akustischen Nebengeräusche: das Seufzen, das Murren, das Türenschlagen. Das Fehlen des Visuellen, des unmittelbaren Eindrucks auf das Auge, der Gestikulatur, der Züge des Gesichts, hat die Verstärkung akustischer Eindrücke zur Folge, wodurch sich manches sprachliche Extrem erklärt. Sie hat keine Besorgnis, ihren Christus sprechen zu lassen, sogar in der Nachbarschaft des Jargons. Die Methode der indirekten Aussage aber zieht auch sie vor und erreicht damit ihre Wirkungen.

Von einer Aktivierung anderer Art ist das Stück „Der Prozeß Jesu" von Diego Fabbri. In der Kompositionsform modern, spielt es bei offener Bühne, zieht die Zuschauer gewissermaßen in die Handlung mit ein, indem sich Rollenträger in den Theaterraum setzen, um von dort aus die Bühne zu betreten oder Antwort zu geben. Das Motiv ist die jüdische Unruhe über das Ereignis der Verurteilung und des Todes Jesu, wodurch sich das Volk vor sich und vor der Geschichte schuldig gemacht hat. Aus Gewissensnot spielt sich eine Schar von Juden den Prozeß Jesu immer wieder von neuem vor, um sich zu fragen, ob die Argumente von damals auch heute noch stimmen oder ein Justizirrtum oder -verbrechen ungeheuerlicher Art vorliegt. Der Bezug zur Gegenwart ist

gegeben durch die einsetzenden Judenverfolgungen des Nationalsozialismus. Der Vorsitzende, der alte Elias, der ehemals in Tübingen Bibelkritik gelehrt hat, stellt als unmittelbaren Antrieb für dieses Spiel die Frage auf: „Warum werden wir seit 2000 Jahren verfolgt?", um mit der Selbstverfluchung von damals schon eine Antwort zu geben: „Das Blut über unsere Kinder!" Die Spieler schlüpfen in ihre Rollen, die Problematik von damals entwickelt sich von neuem, alle, die in den Prozeß Jesu verwickelt waren, haben sich zu rechtfertigen, Ankläger und Verteidiger sind bestellt. Das Verfahren verläuft, wie sich die Akteure bezeugen, in der gewohnten Weise, von Mal zu Mal kommen dieselben Beweisgründe heraus, in einer quälenden Monotonie. So ist nach der Beweisaufnahme (im ersten Teil) die abermalige Verurteilung Jesu (im zweiten Teil) zu erwarten. Statt dessen meldet sich der Zuschauerraum, ein Intellektueller, ein Geistlicher, eine „Ruhelose", eine arme Frau, ein „gutmütiger Widersprecher" in Spruch und Widerspruch, aber einig in der Überzeugung, daß man der Menschheit den letzten Halt nehmen würde, wollte man Christus aus ihrer Mitte verstoßen.

III.

Es gibt noch eine andere Form der Begegnung: die mit dem unsichtbaren, aber in Kirche und Sakrament fortlebenden Christus. Von dem in der Geschichte, in Raum und Zeit wirkenden Menschen geben viele Kunde, von der Offenbarung des Gottmenschen allerdings werden nur diejenigen sprechen können, die der Göttlichkeit seines Wesens und seiner Stiftung glaubend zugeneigt sind. Elisabeth Langgässer hat mit ihrem bedeutendsten Werk den Romantitel vom „Unauslöschlichen Siegel" geprägt. Die Sakramente sind Liebeszeichen des in seiner Stiftung weiterlebenden Christus. Die Taufe, die Firmung, die Priesterweihe prägen der Menschenseele ein Siegel ein, das unauslöschlich ist und nicht hinweggenommen werden kann. Es erinnert die Gezeichneten selbst in den verworrensten und dunkelsten Tagen an die lebendige Anwesenheit dessen, der einmal dieses Zeichen geprägt hat — und vielleicht gerade dann. Der Held in Elisabeth Langgässers Roman, Lazarus Belfontaine, wird, je weiter er sich von seinem Ursprung, der Taufgnade, und seinem Ziel, dem Heil, entfernt, immer beunruhigter. Inneres Geschehen und äußere Vorgänge gehen Hand in Hand, bis er — im Gewittersturm bei seinem Namen gerufen — in den Dienst Christi zurückgerufen wird; in ihm taucht er, ein Namenloser, unter und verschwindet im Unbekannten. Wir haben einen parallelen Vorgang in Graham Greenes Roman „Das Ende einer Affäre", wo eine Frau, Sarah, die Gattin eines Minsterialbeamten, ein scheues, in sich verschlossenes Leben der Sünde und Buße führt, Leidenschaften nachgeht und Versuchungen übersteht, für alle unbegreiflich, bis das hinterlassene Tagebuch die Erklärung für die Seltsamkeiten ihres Lebensweges abgibt und mit dem Bekenntnis der Unterwerfung endet. Das sieht zunächst nach einem Geschehen aus, das allein durch Psychologie genügend aufgehellt wird, auch dann noch, wenn erzählt

wird, im Delirium habe die Sterbende das für die Umstehenden unverständliche Wort „Vater!" ausgerufen. Aber das Bild ändert sich durch eine kleine Wendung: Die Mutter der Toten, eine seelisch und geistig zur Ruine gewordene Frau, verrät unter viel Unverständlichem, daß die Tochter als Kind katholisch getauft worden sei. Damit rückt das Motiv des „unauslöschlichen Siegels" auch hier plötzlich in die Mitte des Werks; die Linien des Romans münden an dieser Stelle. Und wenn man nicht von Wundern im Gefolge dieses Lebens und Heimgangs sprechen will, so sind es doch Zeichen der Vorsehung, die plötzlich aufgerichtet erscheinen: die Lebensrettung des kleinen Spions, die Verwandlung des Atheisten in einen für den Glauben geöffneten Menschen und die Überwindung des Hasses. Gott ist in den Menschen, auch wenn sie es nicht wissen. Es liegt nahe, auch des anderen Romans von Greene zu gedenken, in dem von einem unauslöschlichen Siegel die Rede ist, des Priesterromans „Die Kraft und die Herrlichkeit". Hier kann nicht die vielerörterte Problematik des Inhalts und der Form behandelt werden. Wir sehen das Werk nur in unserm Zusammenhang: Bei allem, was in dieser Erzählung an menschlicher Substanz vernichtet wird, bleibt das priesterliche Gewissen übrig. In ihrer Würdigung des englischen Romanschriftstellers schreibt Gertrud von le Fort: „Ja, es ist fast, als wolle diese verkommene Gestalt uns geradezu die Unzerstörbarkeit der priesterlichen Weihen, wie die Kirche sie lehrt, vor Augen halten. Dieser armselige und unwürdige Geistliche ist — wenn es darauf ankommt — fähig, unter den schlimmsten und peinlichsten Gefängnisverhältnissen oder während einer im Pferdestall abgehaltenen Beichte sehr ungewöhnliche, aber bestürzend tiefe christliche Worte zu sagen. Ja es ergibt sich das Erschütternde, daß er an sich selbst staunend erfährt, wie ihn die eigene Unzulänglichkeit und Heruntergekommenheit erbarmender macht."

Die Beispiele lassen sich vermehren. In Evelyn Waughs größtem Roman, „Wiedersehen mit Brideshead", ist der letzte Sinn die Heimholung aller verirrten Glieder der Kirche in die eine Hand. In dieser Familie ist nichts in Ordnung. Die Mutter — sweet mummy —, aus alter katholischer Familie, hat den Gatten als verliebten Bräutigam zur Konversion gebracht, und die Kinder sind selbstverständlich in ihrem Glauben erzogen worden. Ohne es zu wissen, übt die Mutter die zarteste und unerträglichste Tyrannei aus. Diese Tyrannei wirkt um so zerstörerischer, als sie sich in aller Liebe darbietet. Der Gatte verläßt sie, die Kinder entgleiten in unverstandene Entwicklungen und Schicksale hinein. Dennoch sind sie alle in der Tiefe gebunden und bewahrt von einer Kraft, der sie nicht entfliehen können: der Vater stirbt im Zeichen des Kreuzes, der Sohn Sebastian an der Pforte der Heiligkeit, Julia, die Tochter, entsagt der unerlaubten Liebe aus lebendig erfahrenem Glauben und zieht den Geliebten in das Verstehen hinein. Abermals: es ist das Thema des „unauslöschlichen Siegels", nur zarter, ehrfürchtiger und um so viel glaubwürdiger als in den obengenannten Werken.

Oder es ist zu erinnern an das „Schweißtuch der Veronika" von Gertrud von le Fort, den Roman, der schon im Titel an das „unauslöschliche Siegel"

gemahnt und aus dem tiefsinnigen Vorgang der Legende die wesentlichen Motive empfängt. Denn alle Gestalten des großen Werks stehen im Zeichen der Heimholung. Zuvörderst die Tante Edelgart, die – ein Leben hindurch – von dem „Jagdhund des Himmels" bis in die Winkel ihrer Seele hinein verfolgt, in entscheidender Stunde gestellt wird und als Liebe und Erbarmung erfährt, was ein Leben lang ihr Entsetzen war. Sodann Veronika selbst, die – immer von ihrem Gewissen wie von ihrer Leidenschaft begleitet – in eben dem Augenblick die Hand zu spüren bekommt, als sie im Begriffe ist, eine unmögliche Tat zu tun.

Und ebenso ist zu erinnern an die zahlreichen Gestalten von Edzard Schaper, die dem in der Kirche fortlebenden Christus anheimfallen: Er gibt den Seinen die Kraft zum Durchhalten, selbst in aussichtslosen Lagen. Er gewinnt die Verirrten zurück zu sich, er widerlegt die weltlichen Tyrannen und zwingt sie zum Nachdenken über ihr Tun. Diese unsere schuldvolle Welt ist so wenig von Gott verlassen, daß er in ihr seine Zeichen aufgerichtet hat; sie bekunden seine immerwährende Anwesenheit. Die Sakramente spielen im Werke Schapers eine große Rolle, und zwar alle ohne Ausnahme. Im Bilde der Hochzeit sieht Schaper das Gleichnis für das sakramentale Geschehen, „das Eindringen des göttlichen Geistes in den Staub". Zwischen der Unergründlichkeit der Schuld und dem Elend des Menschen steht der ewige Pontifex, der in die Zeitlichkeit eingegangen ist und die „Scheide zwischen Zeit und Ewigkeit" bildet. Es wäre zu erinnern an Claudels „Seidenen Schuh", den Proëza der Madonna in die Hand gibt, um als Sündigende im Hinken an die Wirklichkeit ihres Lebens erinnert zu werden, an den Engel, der ihr auf das Herz tritt, an die Heimholung aller Gestalten in das Ewige Reich.

Diese Ausführungen mögen beendet werden mit dem Ausspruch zweier Männer, die sich zu Christus bekannten, indem sie ihn in ihre Gegenwart holten. Das eine stammt von Paul Claudel, der ein Betrachtungsbuch über die Evangelien geschrieben hat (Un poète regarde la croix). „Wie sehr strengen sie sich an, die Gottheit Christi ins Dunkel zu rücken, dieses Antlitz zu verschleiern, das sie nicht ertragen, christliche Wirklichkeit zu verdünnen, seine Umrisse auszulöschen unter dem kreuzweise verschlungenen Ineinander von Gelehrsamkeit und Zweifel! Das in kleine Stücke zerlegte Evangelium wurde schließlich lediglich zu einer Sammlung unzusammenhängender und verdächtiger Materialien, in der jeder Dilettant die Elemente einer ebenso gesuchten wie vorläufigen Konstruktion suchen ging." Der Dichter vertraut uns an, welchen Platz die Bibel in seinem Denken und seinen Betrachtungen einnimmt: den gleichen, den ihr die Väter zuerkannten. „Es genügt nicht, sie mit Augen und Lippen zu durcheilen, man muß sich an sie klammern, in ihr verweilen, sich von ihr durchdringen lassen, wie es die alten Väter taten, nicht im Geiste eitler Neugier, sondern in dem wahrer Frömmigkeit, man muß darin zu Hause sein, sie in sich aufspeichern, mit ihr muß man einschlafen, mit ihr wieder aufwachen." Aus dem Neuen Testament hat Claudel vor allem über die Passion Christi meditiert. Die glühenden, unermüdlichen Betrachtungen über den

Heiligen Text bilden die erhabenste Botschaft, die Claudel aller Welt künden will: „Ich vermag Ihnen nur noch ein Zeugnis zu bringen", schrieb er bereits 1927, „nicht mehr eines jener fröhlichen Jubelrufe der Jugend, sondern die Reflexionen eines Hauptes, das ergraut ist und sich über eine ewig gültige Gewißheit neigt."

Das andere Wort stammt von Carossa: „Jesus, die große Sonne, kommt keinem abhanden, den sein Strahl einmal durchleuchtet hat. Man kann ihn vergessen, man kann ihn abschwören, das ändert nichts. Er ist vergraben im umwölktesten Herzen, und es kann stündlich geschehen, daß er aufsteht."

Seelsorge zwischen Heiligkeit und Verlorenheit

HEINRICH OSTERMANN SJ

Man kann ruhigen Herzens von der deutschen Seelsorge behaupten, sie sei eine der bestorganisierten der Welt. Die Deutschen haben wie kaum ein Volk der Erde Sinn für Ordnung, Organisation und systematische Arbeit. Inwieweit aber läßt sich der Ordnungstrieb auf die Heilssorge übertragen? Formen, die im Mechanischen und Organisatorischen ihren Sinn haben, passen nicht notwendig auf etwas so Sublimes wie Seelsorge.

Die französische Frömmigkeit zeigt dynamische Gestalten wie den Pfarrer von Ars und Theresia von Lisieux. Sie haben die Welt beeinflußt. Jeder, der unbefangen Frankreich bereist und die Arbeiterpriester, die Brüder und Schwestern von Charles de Foucauld, die Brüder vom Lande, das Werk des Abbé Pierre kennenlernt, ist erstaunt über diesen Mut zum letzten Einsatz, über die Fülle individueller religiöser Berufungen und die Mannigfaltigkeit neuer Wege.

Durch das deutsche Ordnungsstreben entsteht die Gefahr, das Dynamische der Religion in ein mechanisches Schema zu pressen, den Normalchristen und dessen äußerlich feststellbare Merkmale zum Muster zu machen. Ein guter Christ ist, wer sonntags zur Messe geht, nach Möglichkeit in eine der Frühmessen, wer monatlich die heilige Kommunion empfängt, wer einer kirchlichen Organisation angehört; zur Pfarrfamilie zählt, wer dem Pfarrer bekannt ist und an außerkirchlichen Veranstaltungen teilnimmt. Als weniger gut gilt der Katholik, der sonntags die 11 Uhr-Messe besucht oder gar erst die Abendmesse, der nur hie und da im Jahre die Sakramente empfängt, kirchlich nicht organisiert ist und nicht zu dem Kreis gehört, der sich um den Klerus schart. Ein schlechter Christ ist, wer nicht regelmäßig praktiziert.

Bezüglich der sittlichen Forderungen ist es ähnlich. Man übersieht leicht

deren positive Stoßrichtung. Die zehn Gebote sind negative Formulierungen positiver Forderungen. Die Norm „Du sollst nicht töten" besagt positiv „Du sollst Deinen Nächsten lieben". In dieser positiven Form kennt das Gebot nach oben keine Grenzen. Nur in der negativen Fassung sind die Grenzen scharf gezogen. Ein starrer Ordnungssinn, der alle Gebote in praktische religiöse Polizeiverordnungen übersetzt, um nach Möglichkeit dem einzelnen die freie Gewissensentscheidung abzunehmen und ihn möglichst sicher durch die Gefährdungen dieser Welt hindurchzuführen, deutet das Gebot der Sonntagsruhe bis in einzelne Weisungen: Häkeln und Stricken sei verboten. Das oberste Gesetz der Ehe, das Gesetz der personalen Liebe, wird oft über Einzelforderungen vergessen. Statt zu sehen, daß Hauptsünde die Mißachtung der personalen Liebe und Ehrfurcht gegenüber der persönlichen Würde des Partners ist, verkommen viele Eheleute in den tausend Begrenzungen des ehelichen Verhaltens. Bezüglich des siebten Gebotes überwuchern die Begriffe des Naschens und Stehlens. Nur wenige wissen um die soziale Verantwortung des Eigentums und des Lebensstandards. Man muß lange auf ein Beichtkind warten, das sich anklagt, es habe über seinen Bedarf hinaus gelebt und Hab und Gut vergeudet. Oft hat man den Eindruck, daß die letzte Ausrichtung der Moral, die doch als höchste Norm die Vollkommenheit Gottes und des Gottmenschen über sich weiß, von den Christen nicht mehr gesehen wird. Es ist fragwürdig, die Freiheit einzuschränken, in der Furcht, sie könnte mißbraucht werden. Man beschneidet zugleich auch die Freiheit zum Guten und die freie Initiative im Aufstieg zum Höchsten.

Wir sind in der Gefahr, an genau normierten Forderungen einen Normalchristen zu entwickeln, eine Art Standardtyp, der sich leicht in das kirchliche Leben einfügt, der dem Klerus gegenüber gefällig ist und ein Höchstmaß an christlicher Bravheit aufbringt, der aber auch die Kehrseite eines überzüchteten Ordnungsdenkens aufweist. Er wird initiativlos, uncharismatisch und allzu vernünftig, nicht aber heroisch; zu normgerecht ist er, um der Torheit des Evangeliums fähig zu sein. Nichts ist schlimmer als eine Religion, die langweilig wird. Das erschütternde Ringen Gottes um den Menschen und das Ringen des Menschen um seinen Gott wird nicht mehr empfunden. Der heilsgeschichtliche Kampf zwischen Himmel und Hölle wird verharmlost. Im umhegten Schafstall der Kirche ist alles nivelliert.

Der gut normierte, standardisierte Christ ist in all seinen Beziehungen organisiert. An die 140 kirchliche Organisationen und Vereine gibt es in unserem Vaterland, in denen der Christ vor den Gefahren der Welt bewahrt ist und zugleich als kompakte Masse die Kirche bewahren soll. Für jeden Beruf und Stand, für jedes Alter und Geschlecht hat man im klassischen Jahrhundert der Organisationen, im 19. Jahrhundert, christliche Gehege geschaffen, um dort dem Christen in deutscher Ordnung das Heil zu garantieren.

Niemand wird Ordnung und Organisation verachten. Sie haben unschätzbare Dienste geleistet und leisten sie noch. Es wäre falsch, die mannigfaltigen,

oft individualistischen Initiativen des religiösen Frankreich zu verherrlichen und als kopierbares Vorbild für die deutsche Kirche hinzustellen. In der Pariser Bannmeile hatte Abbé Pierre in einem abgeholzten Waldstück etwa 100 Zelte errichtet, in denen obdachlose Familien hausten. Die Möbel standen auf dem zertretenen Erdboden. Bei dem erschütternden Anblick sagte ein deutscher Priester: „Lieber hundert Verordnungen und Gesetze zuviel als ein solches Elend." Es wäre töricht, jegliche Ordnung in der Seelsorge zu verwerfen. Die Kirche als sichtbare innerweltliche Größe bedarf einer sichtbaren Ordnung. Es wäre also unsinnig, z. B. die Forderungen nach sonntäglichem Kirchenbesuch, monatlicher Kommunion usw. aufzuheben und ein völlig ungebundenes, frei schwebendes Christentum zu fordern, das sich nur auf die Inspiration der Stunde und individuelle Initiative stützt.

Zudem bedarf der Deutsche einer festen Ordnung, soll er nicht hemmungslos werden. Wir können uns die Unverbindlichkeit des Südländers nicht leisten. Nur darf diese Normierung, Standardisierung und Organisation der Seelsorge nicht als das eigentliche Christentum gelten. Mehr als eine Hilfe der Seelsorge ist es nicht. Aller Ordnungswille sollte nicht die freie Entfaltung des Geistes in der Seele des einzelnen ersticken. Es gilt, sich davor zu hüten, die Menschen nach der Einhaltung eines äußeren Ordnungsschemas zu beurteilen. Manche Männer bewähren sich bewußt als Christen in ihrem Beruf und Betrieb. Auf Grund ihrer seelischen Eigenart aber fügen sie sich nicht in eine kirchliche Organisation ein. Tun sie deshalb nichts für die Kirche? Die Heiligen finden sich nicht immer dort, wo man es vermutet.

Ein Standardtyp des „guten Christen", der durch stark äußere und legale Merkmale bestimmt ist, unterfordert die einen, die über dieser standardisierten Mitte liegen. Andere dagegen, die aus irgendwelchen Gründen nicht zu der religiösen Norm fähig sind, werden überfordert. Die Unterforderten fühlen sich nivelliert. Das führt bei ihnen zu einer tödlichen religiösen Langeweile und zu einem Absterben der religiösen Begabung und Initiative. Die Überforderten dagegen fühlen sich ständig beschämt, betrachten sich als hoffnungslose Fälle im Gottesreich, kapitulieren und geben das religiöse Leben ganz preis.

Die heutige Form der Gemeinschaftsmesse z. B., wie sie in manchen Gegenden fast ausschließlich gehalten wird, entspricht dem Niveau der Menschen, die in der Lage sind, mit der Apparatur des Schott fertigzuwerden, die ein gewisses Verständnis für die oft schwierigen Texte der Liturgie aufbringen und zudem die selbstverständliche Bereitschaft haben, sich in die straffe Form des gemeinsamen Betens, Stehens und Sitzens einzuordnen. Ein bestimmter Teil von Gläubigen möchte von dieser Organisation des gemeinsamen Opfergebetes frei sein oder wenigstens mehr Zeit zum persönlichen Beten haben. Andere wieder können mit dieser Form des Betens nichts anfangen, da sie dadurch überfordert sind. Jungen Arbeitern in einer Bergarbeitersiedlung lag der Schott, trotz aller Einführung, gar nicht. Ein bedeutender Theologe hat nicht zu Unrecht gefordert, man solle für Jugend-

liche doch wieder die „Kommunionandacht" einführen, da den jungen Menschen in ihrem Entwicklungstadium der Opfergedanke der heiligen Messe zu unverständlich sei.

Die Seelsorge müßte eine größere Differenzierung nach unten und oben aufweisen. Es ist gefährlich, Christen an Normalforderungen zu messen. Christus selbst wußte sehr wohl, was den einzelnen zuzutrauen war. Die einen rief er zur nächsten Nachfolge. Ihnen sagte er: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches zu verstehen." Zu anderen sprach er in Gleichnissen. Er empfand mit der öffentlichen Sünderin und hatte ein Herz für die aus der Gemeinschaft gestoßenen Aussätzigen. Er war ebenso der Seelsorger der großen Masse wie des hochgebildeten Nikodemus. Den von Gott zur engsten Nachfolge Aufgerufenen mutete er das Letzte an Hingabe zu und dem mit ihm gekreuzigten Verbrecher schenkte er für einen Akt der Reue das Paradies. Seine Seelsorge war also sehr abgestuft. Er verurteilte aufs schärfste die Pharisäer, die einen konventionellen, nach äußeren Maßstäben festgelegten Frömmigkeitstyp aufstellten und ihn zur starren Norm für die Menschen machten. Er haßte ihre Exklusivität, mit der sie sich von den Unreinen und Sündern absonderten. Ihrer Selbstgerechtigkeit sprach er unnachgiebig das Gericht. Seine Seelsorge bemühte sich um Heilige und Verlorene. Er gab die Chance zur engsten Nachfolge und zum höchsten Aufstieg und hatte auch für die Randgänger des Gottesreiches tiefes Verständnis.

Die heutige Seelsorge wäre deswegen nach oben wie nach unten auszuweiten. Die Frage ist nur: wie? Es fehlt nicht an religiöser Leidenschaft, wie man ab und zu hören kann. Die deutsche Seelsorge müßte mehr dem Antrieb der Menschen ins Vollkommene gerecht werden, schon aus dem Wissen, daß es über den allgemeinen Beruf des Christen hinaus noch eine persönliche religiöse Berufung gibt. Diese individuelle persönliche Berufung ist dem einzelnen erkennbar. Nur muß man ihr Raum geben, sich zu entfalten.

Die heutige Seelsorge scheint nur allzu oft einen abstrakten Menschen und Christen vorauszusetzen, der die allgemeinen Eigenschaften der menschlichen Natur hat und den festen naturrechtlichen und christlichen Forderungen unterliegt. Die Menschen sind aber konkrete Wesen, in denen allgemeine menschliche Natur auf eine individuelle Weise verwirklicht ist. Jeder ist ein unwiederholbares Abbild Gottes, in dem das göttliche Urbild eine einmalige Ausprägung findet. Diese hat ihre besondere Bedeutung für die Verherrlichung Gottes und die Ausbreitung seines Reiches. Jeder Mensch lebt in einer konkreten Zeit- und Lebenssituation, für die er seinen einmaligen Auftrag zu erfüllen hat. So drückt sich Gottes Welt- und Heilswille auf besondere Weise in jedem von ihm gezeichneten Menschen aus. Diesen sich in der individuellen religiösen Berufung offenbarenden Heilswillen muß die Kirche achten. Der Seelsorger muß mit großer Ehrfurcht den religiösen Berufungen und Aufträgen der ihm Anvertrauten begegnen. Geht aber die normale Seelsorge nicht allzusehr von der Voraussetzung aus, daß es ihre Aufgabe sei, den Menschen in den Rahmen der naturrechtlichen, christlichen

und kirchlichen Gebote sowie der pfarrlichen Gewohnheiten einzuordnen? Der gute Katholik ist dann jener, der die Hürde der Gebote und Verordnungen nicht überspringt, der die negativen Normen beachtet, der nicht lügt, nicht stiehlt usw. und der die Anordnungen der Kirche und des Pfarrers befolgt. Eine solche Haltung übersieht allzu leicht die persönlichen Aufträge Gottes an die einzelnen. Seelsorger, die einen Kreis freiwilliger Laienhelfer mit der Begründung beiseite schieben, sie hätten durch diese eher mehr Arbeit, übersehen die Gnadengaben, die Gott den einzelnen Menschen zum Nutzen und zum Aufbau der Kirche geschenkt hat. Man nimmt einfach nicht ernst, daß Gott sich seine Heiligen erweckt, wann und wo er will, und daß es einen freien Raum geben muß, in dem der einzelne dem persönlichen Anruf Gottes folgen kann.

Es ist nicht die Aufgabe der kirchlichen Amtsträger, in allem selbst die Initiative zu ergreifen und alles anzuregen. Die Kirchengeschichte bezeugt, wie viele machtvolle religiöse Bewegungen ohne oder zu Anfang sogar im Gegensatz zum Überlieferten begannen; oft wurden sie zunächst nur geduldet, bis man an ihren Früchten sah, daß sie von Gott stammten. Die kirchliche Institution ist nicht der einzige Träger des Geistes. Ihm darf niemand Schranken setzen. Es gibt auch heute in der Kirche Charismatiker, Menschen, die von Gott mit besonderen Gnadengaben zum Nutzen der Kirche ausgestattet sind. Schlichte Arbeiter, die Jahrzehnte ein stilles, christliches Leben führten, erkannten eines Tages ihre religiöse Berufung und bereiteten sich auf das Apostolat in ihrem Werk vor. Sie entdeckten ihre natürliche Kontaktfähigkeit und werteten sie im Dienste des Evangeliums aus. In der Betriebsversammlung sprechen sie „gelegen oder ungelegen" zu den 6—7 Tausend, wie es ihr Gewissen erfordert, bejubelt oder ausgepfiffen. Durch sie ist nun die Kirche in diesem Betrieb gegenwärtig. Tausende solcher Charismen offenbaren sich, wo die Gnade Gottes an die natürliche Fähigkeit eines Menschen anknüpft, sie übernatürlich erhöht und für sein Reich nutzbar macht.

Gott steht es frei, auch in unserer Zeit die großen Charismatiker zu berufen, die großen Heiligen, die einen geschichtlichen Auftrag erfüllen. Darum sollten die Seelsorger nicht unwillig sein, wenn sich in den Reihen der Laien starke Initiativen regen, nicht Scheininitiativen einer gewissen Großmauligkeit und negativen Kritiksucht, sondern echte religiöse Initiative, die zum demütigen Dienst am Gottesreich bereit ist. Eine solche Initiative muß auch dann gelten, wenn sie gewissen konventionellen Ordnungsvorstellungen zuwiderläuft. Sie nach ihrem Auftrag zu fragen ist nicht selten vorschnell. Man bedarf nicht zu allen guten, auch nicht zu heroischen Werken eines kirchenamtlichen Auftrags. Die Nächstenliebe, und was ist Apostolat anders als eine Form der Nächstenliebe, kennt keine Grenzen. Man sollte in der Kirche nicht allzu mißtrauisch auf das schauen, was von unten, vom Volk her aufsteigt. In der Geschichte der Kirche hat das katholische Volk manchmal den besseren Instinkt für das religiös Notwendige gezeigt als seine Hir-

ten. In Deutschland jedenfalls wäre mehr Ehrfurcht vor der individuellen religiösen Begabung und Berufung, mehr Mut zum apostolischen Wagnis und zu neuen Charismen kein Schaden. Im Interesse einer lebendigen Kirche müßten die Seelsorger die größte Aufmerksamkeit darauf verwenden, die individuellen religiösen Berufe und Charismen in ihrem Seelsorgsbereich zu entdecken.

Man trifft in der Beichte nicht selten Menschen, die mit der üblichen Pflichterfüllung nicht zufrieden sind, die nach einer Aufgabe im Gottesreich verlangen. Man soll ihnen helfen, sie zu erkennen. Häufig kommen Männer und Frauen ins Sprechzimmer des Priesters, die sich im Dienst der Religion betätigen möchten. Pensionäre und Rentner suchen echte religiöse Aufgaben, um ihr Leben zu letzter Reife und Vollendung zu bringen. Gewiß nicht jeder, der sich apostolisch betätigen möchte, hat dazu die Fähigkeiten. Nicht selten mangelt es an Klugheit und Takt, an hellsehender und zurückhaltender Liebe. Aber man sollte doch nicht von vornherein und ohne zuzusehen solche Angebote ablehnen. Man sollte sie auch suchen, vielleicht gerade unter den sogenannten „Liberalen", deren kirchliche Gesinnung von den sogenannten „guten Katholiken" bezweifelt wird. Es ist erstaunlich, mit welcher Dankbarkeit manche der Aufforderung folgen.

Ein besonders erprobter Weg zur Erkenntnis der persönlichen religiösen Berufung sind die ignatianischen Exerzitien. Sie sind weit mehr als eine Summe frommer Vorträge oder eine Volksmission in kleinerem Ausmaß. Ihr eigentlicher Sinn besteht darin, die Menschen anzuleiten, den Willen Gottes im eigenen Leben zu erkennen und sich für ihre persönliche religiöse Berufung zu entscheiden. Ignatius mußte selbst in einem schmerzlichen Prozeß erfahren, was Gott von ihm persönlich wollte. Lange schwankte er hin und her, ob er auf den alten Weg der irdischen Ritterschaft zurückkehren oder die neue Ritterschaft im Dienste Christi des Königs erwählen sollte. In diesem Prozeß seelischer Wandlung lernte er, die verschiedenen Geister zu unterscheiden, die auf die Seele einwirken. Er fand die Kriterien, durch die sich die Einflüsse des bösen Geistes von denen des guten Geistes unterscheiden lassen. Unter Gottes Leitung wurde er so in die Geheimnisse der rechten Lebenswahl eingeführt, und er erkannte, daß Gott den Willen eines Menschen so bewegen kann, daß dieser, ohne zu zweifeln oder auch nur zweifeln zu können, mit Sicherheit seiner religiösen Berufung gewiß wird, wie Matthäus oder Paulus ihrer religiösen Berufung unter Verzicht auf alle weiteren Überlegungen gewiß waren.

Nicht jede Berufung geschieht so unmittelbar und vom ersten Augenblick an ohne irgendeinen Zweifel wie die der Apostel. Aber in den Exerzitien, wenn sie nur recht gegeben und recht gemacht werden, gewinnt der Mensch in Überlegung und Gebet mit dem Herrgott die Klarheit, eine sehr friedvolle und tröstende Klarheit über das, was Gott von ihm will.

In Köln wurden in den Jahren 1947—48 mehrere Kurse offener Exerzitien für etwa 800 Männer gehalten. Ein großer Kreis echter selbstloser

Laienapostel wurde so gewonnen. Im Stephansdom in Wien hielt man vor einigen Jahren gleichfalls offene Exerzitien (vgl. diese Zschr. 161 [1957/58] 210). An sechs solcher offener Exerzitien-Kurse nahmen 1958 in Köln erneut über 800 Männer teil. In der Periode eines gesteigerten Lebensstandards hatte man gar nicht mit einer solchen religiösen Ansprechbarkeit gerechnet. Männer aus allen Schichten nahmen mit einer großen inneren Ergriffenheit teil. Sie erlebten das Christentum als eine Welt unendlicher persönlicher Möglichkeiten. Sie erfuhren die Wahrheit des Ignatiuswortes: „Wir ahnen nicht, was Gott aus unserer Seele machen würde, wenn wir mehr auf seine Gnade eingingen!" Der Aufruf zum Höchsten, zur Nachfolge Christi wird nicht als belastendes Opfer, sondern vielmehr als beglückende Möglichkeit zu einer freien Persönlichkeitsentfaltung im Dienst des Gottesreiches empfunden. Ein großer Kreis wertvoller Laien ist religiös unterfordert.

Der entdeckten religiösen Berufung gilt es dann den rechten Entfaltungsraum zu geben, damit sie nicht verkümmert und abstirbt. Jeder Christ hat zunächst seine religiöse Berufung in seiner Familie, seinem Beruf, seinem Betrieb je nach seiner besonderen Befähigung zu entfalten. Indem der Christ seiner Berufung in dem jeweiligen Lebens- und Sachbereich sachgerecht entspricht und dort die Grundsätze der Gerechtigkeit und Liebe verwirklicht, übt er schon ein hervorragendes Apostolat aus. Aufgabe der Seelsorge ist es, die Möglichkeiten eines solchen Apostolates aufzuzeigen. Eine weitere Möglichkeit freier Entfaltung der persönlichen religiösen Berufung bietet der kirchliche Raum selbst. Nur sollten hier die Laien als freie gleichwertige Mitarbeiter anerkannt werden. Man darf sie auf die Dauer nicht nur mit kleinlichen Organisationsaufgaben — Zettel austragen und Zeitungen vertreiben — betrauen. Das alles muß sein. Aber es ist nicht genug und vielen entspricht das nicht. In einer modernen Gemeinde gibt es die Möglichkeit zu tausend apostolischen Initiativen. Besuche neu Zugezogener, damit sie heimisch werden, Besuche von Gemeindemitgliedern im Krankenhaus, damit sie sich nicht vereinsamt fühlen, Betreuung der Alten, damit in ihnen nicht das Gefühl aufkommt, überflüssig zu sein, Verantwortung für verwahrloste Jugendliche, praktische Hilfe in Bau- und Finanzierungsfragen usw. Wenn sich der amtliche Seelsorger in allen Fragen allein für zuständig und unfehlbar hält, ist es hoffnungslos, von einem freien Raum für die Entfaltung der Charismen zu reden.

Welche Gemeinschaftsform wird der Laienarbeit, der Entfaltung der religiösen Begabung und Berufung am meisten gerecht? Grundsätzlich könnte man darauf antworten: jene, in der der einzelne am meisten zur Geltung und Entfaltung kommt. Hier verdient die Zelle vor der Organisation den Vorzug. In einer Organisation gilt die große Zahl. In ihr ist der einzelne einer unter Tausenden. Das ist mit der soziologischen Form der Organisation gegeben. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich auch in einer Organisation lebendige Zellen bilden, in denen sich der einzelne persönlich entfalten kann.

Unter Zelle ist eine überschaubare Gruppe freier Personen zu verstehen, die sich zur Verlebendigung und Vergegenwärtigung der Kirche in einem bestimmten und ihnen gemäßen Lebensbereich zusammenschließen. Das eigentliche Leben in der Kirche entfaltet sich immer wieder von solchen Zellen her. Der amerikanische Soziologe Fichter kommt zu dem Ergebnis, „daß der Versuch, alle freiwillige Tätigkeit der Laien in verhältnismäßig wenige, förmliche, künstliche Organisationen einzuordnen, die Wirksamkeit (die Erreichung des Zweckes) und die Leistungsfähigkeit (die Menschen zur Kraftanstrengung zu bringen) verringert." Weiter stellt er fest, „daß die Vernachlässigung der nicht — förmlichen kleinen Gruppen (manchmal ‚natürliche Gruppen' genannt) zu größter gesellschaftlicher Verschwendung der apostolischen Entfaltungsmöglichkeiten der Pfarrei führt".[1]

„Unsere eingehende Untersuchung von Versammlungen und Tätigkeiten zahlreicher Laienorganisationen hat zu der Schlußfolgerung geführt, daß wirksame Zusammenarbeit in Gruppen von mehr als zwölf bis fünfzehn Personen nicht erzielt werden kann. Sogar in den kleinsten Gruppen, die nicht auf Massenmitgliedschaft angelegt sind, wird die tatsächliche Arbeit von weniger als zehn Personen getan. Zwar erscheinen bei manchen Gelegenheiten große Scharen von Pfarrangehörigen, wie bei Massenversammlungen..., Sportfesten... usw., aber es handelt sich hier mehr um ein ‚Beiwohnen' als um ‚Mitarbeit'." „Die wiederholten Rufe der Priester nach *voller* Mitarbeit *aller* Mitglieder der einzelnen Gesellschaften verhallen ungehört."[2]

Das gilt auch für Pfarren und Organisationswesen in Deutschland. Nur die Zelle, der Kernkreis, Führungskreis, oder wie er heißen mag, gibt die Möglichkeit der vollen und freien Entfaltung der individuellen religiösen Berufung des Laien. Weder eine Pfarre noch eine Organisation bleibt lebendig, wenn sie nicht von Zellen religiös lebendiger Persönlichkeiten getragen wird.

Welche Richtung schlägt die deutsche Seelsorge ein? Wohin verlagert sie das Schwergewicht ihrer Arbeit? Wie setzt sie die Akzente? Es besteht kein Grund, alles, was geschieht und getan wird, zu verurteilen. Nur darum geht es, zielgerichteter zu arbeiten und die Akzente anders zu setzen. Entscheidend scheint zu sein, daß die deutsche Seelsorge nach oben und unten offener wird. Man öffnet sie aber nach oben, indem man den individuellen religiösen Berufungen mehr gerecht wird, den Charismen in der Kirche mehr Raum gewährt und Formen der Seelsorge findet, in denen sich die von Gott Berufenen freier auswirken können. Indem wir den Heiligen Raum zur Bewährung geben, öffnen wir zugleich unsere Seelsorge nach unten. Denn die Heiligen sind die missionarischen Kräfte der Kirche, deren ganze Sorge den Randgängern des Gottesreiches gilt.

Hinter der Forderung einer nach oben und unten offenen Seelsorge steht

---

[1] *J. H. Fichter,* Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei. Freiburg 1958, Herder, 133.

[2] *Fichter* a.a.O. 137.

die Ehrfurcht vor Gottes heiligem Willen, der sich in der Individualität der christlichen Persönlichkeit kundtun und offenbaren will, und damit die Ehrfurcht vor jeder menschlichen Person und ihrer besonderen Bedeutung und Sendung für das Gottesreich. Hinter dieser Forderung steht schließlich auch das Bewußtsein echter christlicher Brüderlichkeit. Alle sollen in seinem Reich Raum haben. Die Gerechten und Heiligen sollen aufblühen wie die Zedern am Libanon und in die unendlichen Möglichkeiten des vollkommenen Gottes hineinwachsen. Die Sünder und Verlorenen sollen die Hoffnung haben, durch die Heiligen aus ihrer Verlorenheit herausgerufen und in das Reich des ewigen Gottes heimgeholt zu werden.

Die personale Struktur des Kirchenrechts

WILHELM BERTRAMS SJ

Die lange Zeit — vor allem mit Berufung auf Rudolph Sohm — vertretene und verbreitete Auffassung, daß Kirche und Recht nicht zueinander paßten, ja daß sie sich ausschlössen, hat heute weithin ihre Zugkraft verloren. Die unserer Zeit eigene Besinnung auf das Wesen des Menschen, auf seine geistig-leibliche Natur, hat die Auffassung vom rein innerlichen Charakter des Religiösen in ihrer Fragwürdigkeit herausgestellt. Menschliches Leben ist niemals rein innerlich, rein geistig; es bedarf des „Leibes" als der äußeren Form, die es vor dem Zerfließen bewahrt, ihm aber auch — indem sie die räumlich-zeitliche Begrenzung des geistigen Lebens bewirkt — die ihm eigene Ganzheit verleiht.

Damit ist auch die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit des Kirchenrechts in der leiblich-geistigen Natur des Menschen begründet. Das übernatürliche Leben verwirklicht sich in sozialer Tätigkeit; in der konkreten Heilsordnung ist es eine Gemeinschaft, der das übernatürliche Leben anvertraut ist; in der Kirche vollzieht sich immer wieder die Erneuerung und Mitteilung des übernatürlichen Lebens. Den „Leib" dafür bildet das soziale, rechtliche Gefüge der Kirche.

Damit kommt die dem Recht überhaupt wesentliche Struktur auch dem Kirchenrecht zu. Es ist wesentlich gemeinschaftsbezogen, die Gemeinschaft aber ist Entfaltung der Personalität des Menschen; sie ist wesentlich auf Bereicherung und Erfüllung der Person hingeordnet. Damit ist auch das Recht wesentlich personaler Struktur, sowohl durch den Wert, um dessen willen es ist, die personale Vollendung des Menschen, wie auch durch seine Verwirklichung, die sich in personaler Tätigkeit vollzieht. Der Mensch als Person steht im Mittelpunkt allen sozialen Lebens, er ist dessen Träger; um seinet-

willen besteht es. Er ist es, der auch der Struktur des Kirchenrechts personalen Charakter verleiht.

DAS RECHT ALS ORDNUNG PERSONALEN WERTSTREBENS

Die innere und äußere Struktur des sozialen Lebens

Die Gemeinschaft ist die innere, geistige, wertbestimmte Verbundenheit von Menschen, eine Beziehungs-Einheit und Ganzheit geistiger Art. Der von der Gemeinschaft zu verwirklichende Wert bestimmt ihre Natur. Die Werte selbst, z. B. kultureller und wirtschaftlicher Art, um deren willen Gemeinschaft ist, sind alle auf die Vervollkommnung und Erfüllung des Menschen als Person hingeordnet. Sie bilden in dieser Hinordnung eine Einheit und bestimmen die innere Struktur des sozialen Lebens, indem sie für die Natur der Gemeinschaft oder besser der vielen sozialen Vereinigungen, z. B. kultureller oder wirtschaftlicher Art, ausschlaggebend sind.

Die soziale Verwirklichung der menschlichen Werte bedarf jedoch auch der äußeren Ordnung, einer Organisation, ohne die sie nicht möglich wäre. Sonst könnte die innere Struktur des gesellschaftlichen Lebens nicht aufgebaut, erhalten und ausgebaut werden, sie müßte vielmehr zusammenbrechen. Die solidarische Verbundenheit der Menschen im Dienst der Wertverwirklichung erstreckt sich demnach auch auf die Gemeinschaften organisatorischen Charakters (Gemeinde, Leistungsgemeinschaft, Staat, Völkergemeinschaft). Auch und gerade die diesen Gemeinschaften eigenen Werte organisatorischen Charakters schaffen eine solidarische Verbundenheit der Menschen zu einer geistigen Einheit und Ganzheit. Unter der Rücksicht des entsprechenden Wertes umfaßt diese das ganze soziale Leben[1].

Damit ist schon gesagt, daß auch die Gemeinschaft organisatorischen Charakters nicht die Person „integriert"; denn das hieße die Ganzheit der Person auflösen, um deren willen die Gemeinschaft organisatorischen Charakters besteht. Ihre Aufgabe ist es, jene Sphäre zu schaffen, in der der Mensch in personaler Freiheit sein Leben gestalten kann. Anderseits fordert die solidarische Verbundenheit selbstverständlich jene Einordnung aller ins Ganze, ohne die

[1] Die solidarische Verbundenheit der Menschen setzt nicht das Gemeinschaftssein voraus, sondern schafft es; die Frage ist, wie das Gemeinschaftssein als Einheit aus vielen entsteht, aus vielen Menschen, die als Personen alle eine seinshaft in sich geschlossene Ganzheit bilden. Solidarische Verbundenheit bedeutet in diesem Zusammenhang nicht eine Verbundenheit ethischer oder rechtlicher, sondern intentionaler Natur, eben die innere geistige Verbundenheit der Menschen; aus dieser ergibt sich erst der ethische und rechtliche Solidarismus. Insofern ist der metaphysische Solidarismus das Grundprinzip der Sozialmetaphysik. Siehe zu diesen Grundfragen der Sozialmetaphysik die Artikel von G. Gundlach SJ, Gesellschaft und Gemeinwohl, im 3. Band der neuen Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft, der gerade erscheint. Zum Ganzen der folgenden Ausführungen siehe auch vom Verfasser: Das Privatrecht der Kirche, Gregorianum 1944, 283—320; De natura iuridica fori interni Ecclesiae, Periodica de re morali canonica liturgica 1951, 307—340; De publicitate iuridica statuum perfectionis Ecclesiae (De distinctione iuris in privatum et publicum in ordinatione canonica et speciatim quoad status perfectionis) ebd. 1958, 115—165.

das gemeinsame Ziel nicht erreicht werden kann. Dieses ist die Organisation des gesellschaftlichen Lebens, oder besser der Gesellschaftlichkeit des Menschen; da diese allen gemeinsam ist, bedeutet ihre Organisation einen Wert für alle, das Gemeingut oder Gemeinwohl im technischen Sinn.

Die Natur des Gemeinwohls

Das Gemeinwohl ist seiner Natur nach darauf hingeordnet, der Gesamtheit der Glieder einer Gemeinschaft zu dienen, damit diese ihr eigenständiges Leben führen und so ihr personales Ziel erreichen können. Die einzelnen Gemeinschaften schaffen die Organisation des sozialen Lebens immer unter einer besonderen Rücksicht; die Organisation geht nicht auf die Person selbst, sondern auf ihre soziale Tätigkeit, und das immer so weit, und nur so weit, als es der Zweck der betreffenden Gemeinschaft fordert. Deshalb ist das Gemeinwohl von dieser besonderen Rücksicht her immer auch begrenzt. Der Mensch geht in der Gemeinschaft nicht auf; als Person ist er nicht um der Gemeinschaft willen da, vielmehr ist diese um des Menschen willen da. Ihre Ganzheit ist eine Beziehungseinheit, die vom Gemeinschaftszweck bestimmt ist und so das Gemeinwohl bestimmt; Teile dieser Gemeinschaft sind die Gemeinschaftsglieder nicht ihrem Sein nach, sondern durch die vom Ziel der Gemeinschaft geforderten Beziehungen, also insoweit, als ihre äußere Tätigkeit und ihre äußeren Güter zur Verwirklichung des Gemeinwohls erforderlich sind. Und insoweit — und nur insoweit — haben diese dem Gemeinwohl zu dienen.

Personales Eigenleben der Glieder und Gemeinwohl sind die beiden Pole, innerhalb derer sich das Gemeinschaftsleben vollzieht. Diese Spannung gibt ihm eine Dynamik, die es vor der Erstarrung bewahrt; die ständige Entwicklung des sozialen Lebens bestimmt auch das Verhältnis von personalem Eigenleben der Glieder und Gemeinwohl jeweils neu. Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang entscheidend, daß diese Spannung selbst in der metaphysischen Struktur der Gemeinschaft organisatorischen Charakters ihre Grundlage hat und daher unaufhebbar ist.

Die Rechtssphäre der Gemeinschaft und die Rechtssphäre ihrer Glieder

Diese Spannung stellt sich in der Rechtsordnung als Gliederung in privates und öffentliches Recht dar. Es handelt sich hier nicht um eine geschichtlich gewordene oder um eine von der Situation geforderte oder gar nur um eine rein praktisch-formale Gliederung; diese Unterscheidung ist in der metaphysischen Struktur der Gemeinschaft begründet.

Der Mensch als geist- und freiheitsbegabtes Wesen hat sein Leben aktiv und verantwortlich selbst zu gestalten. Der Weg zum letzten personalen Ziel, zur Vereinigung mit Gott, geht über die geschaffenen Werte, insofern ihre Verwirklichung und Aneignung ein menschenwürdiges Leben ermöglichen.

Diese personale Erfüllung bleibt freilich für eine stetig weitere Vollendung offen, bis sie in Gott endgültig geworden ist. Die Gestaltung des Lebens vollzieht sich immer auch durch Beziehungen zu anderen Menschen. Damit ist gegeben, daß der Mensch im sozialen Leben Rechtssubjekt ist, und zwar insofern er das Recht hat, sein personales Leben in Freiheit zu gestalten. Um diese zu gewährleisten braucht es eine Ordnung, eine Organisation des sozialen Lebens. Andernfalls herrscht Unordnung, und die Willkür des Stärkeren könnte jede Freiheitsbetätigung unmöglich machen. Freiheit ist nicht in erster Linie Freiheit von etwas, Emanzipation; sie ist wertgebundene Freiheit. Deshalb bedarf sie einer Ordnung.

Diese freiheitliche Ordnung ist um der personalen Grundrechte willen da, durch die die Freiheitssphäre konkret umschrieben wird (Gewissensfreiheit, Vertragsfreiheit, Vereinsfreiheit usw.). Anderseits hat die Gemeinschaft ein Recht auf ihr Gemeinwohl, da dieses Sinn und Zweck ihres Bestandes ist. Darin ist auch sie Rechtssubjekt; sie besitzt Rechte, deren sie bedarf, um das Gemeinwohl verwirklichen zu können; sie ist moralische Person, weil sie als Beziehungseinheit geistiger Natur eine in sich bestehende Ganzheit bildet.

Die Gemeinschaft organisatorischen Charakters ist demnach Rechtsgemeinschaft, weil die Beziehungen zwischen der Gemeinschaft und ihren Gliedern solche zwischen Rechtsträgern sind. Die Rechtssphäre der Glieder als Personen ist von der Rechtssphäre der Gemeinschaft als solcher zu unterscheiden. Ebensowenig wie der einzelne in der Gemeinschaft aufgeht, geht die Rechtssphäre der Person in der Rechtssphäre der Gemeinschaft unter; und so wenig sich die Gemeinschaft auf die Summe der einzelnen zurückführen läßt, läßt sich das Recht der Gemeinschaft aus dem Individualrecht ableiten. Deshalb ist Sozial- und Individualrecht zu unterscheiden, oder, wie der vom römischen Recht gebildete Fachausdruck lautet: öffentliches Recht und privates Recht[2].

Die Gliederung des Rechts in Privatrecht und öffentliches Recht

Die Rechtssphäre der Person als solcher macht das Privatrecht aus, die Rechtssphäre der Gemeinschaft als solcher das öffentliche Recht. Die Rechtssphäre der Gemeinschaft setzt ihrer Natur nach die der Person voraus, da die Gemeinschaft die innere, geistige Beziehungseinheit von Personen bildet. Wo öffentliches Recht ist, ist notwendig auch Privatrecht; das öffentliche

[2] Dabei ist allerdings zuzugeben, daß diese alte Fachbezeichnung für die Gliederung des Rechts in Sozialrecht und Individualrecht nicht sehr glücklich ist. Die Wechselbeziehungen zwischen beiden Sphären kommen darin nicht zum Ausdruck. Vor allem gibt die Bezeichnung der Rechtssphäre der Individuen als Privatrecht das Wesentliche dieser Sphäre nicht wieder. Aber die Tradition als solche hat im Rechtsleben viel für sich; und dann ist bisher noch keine Bezeichnung vorgeschlagen worden, die an die Stelle der bisher allgemein üblichen treten könnte; jeder Ausdruck, der etwa in Frage käme, ist begrenzt und hat seine Nachteile. Im Grund ist die Schwierigkeit, die geeignete Bezeichnung zu finden, nur der terminologische Ausdruck für die Schwierigkeit, das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft erschöpfend metaphysisch darzustellen.

Recht kann das Privatrecht nicht aufsaugen; das bedeutete Totalitarismus, der die Grundlagen der Rechtsgemeinschaft zerstört.

Privat ist das subjektive Recht (die rechtliche Gewalt), das direkt und unmittelbar auf personale Werte, öffentlich ist das subjektive Recht, das direkt und unmittelbar auf das Gemeinwohl hingeordnet ist. Die Normen, die direkt und unmittelbar der Verwirklichung personaler Werte dienen, machen das objektive Privatrecht aus, jene, die direkt und unmittelbar der Verwirklichung des Gemeinwohls dienen, das objektive öffentliche Recht. Beziehungen privatrechtlicher Natur bestehen immer zwischen Rechtssubjekten als solchen; deshalb kann auch die Gemeinschaft Träger privater Rechte sein, insofern ihr Rechte als Rechtssubjekt schlechthin eignen (nicht direkt in bezug auf das Gemeinwohl), z. B. Eigentum an Vermögenswerten.

Die Gemeinschaft ist also Subjekt des öffentlichen und des privaten Rechtes. Alle Rechte, die ihr als Rechtssubjekt zukommen, sind privater Natur. Alle Rechte aber, die ihr als diesem Rechtssubjekt zukommen, als dieser Gemeinschaft mit ihrem besonderen Zweck, dem Gemeinwohl, sind öffentliche Rechte. Das Gemeinwohl läßt diese Rechte entstehen, es bestimmt und begrenzt sie.

Von hier aus ist nun das Verhältnis des öffentlichen Rechts zum Privatrecht zu klären. Da das Gemeinwohl auf personale Werte hingeordnet ist, wird auch das öffentliche Recht im Dienst dieser Werte stehen, und zwar soweit, als zu dieser Verwirklichung das Gemeinwohl beizutragen hat. Dieses fordert zunächst die Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des Menschen und damit die Anerkennung einer grundsätzlich „privaten", personalen Rechtssphäre. Es fordert weiter die Anerkennung jener rechtlichen Institutionen, mit deren Hilfe vornehmlich personale Werte verwirklicht werden, etwa des Rechtes, Eigentum zu erwerben, Verträge zu schließen, eine Ehe einzugehen usw. Somit ist die Anerkennung dieser Institutionen öffentlichrechtlicher Natur; denn das Gemeinwohl fordert solche Bedingungen des öffentlichen Lebens, daß die konkrete Verwirklichung dieser Rechte möglich wird. Diese selbst jedoch gehört in die Sphäre des Privatrechts; denn da geht es direkt um das eigenpersönliche Gut dieses Menschen oder dieses Rechtssubjekts als solchen. So verlangt das Gemeinwohl die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben; das Eigentum aber an einer konkreten Sache ist ein „privates" Gut.

Es ist darum durchaus richtig, daß die objektive Ordnung des Privatrechts nur auf Grund des öffentlichen Rechtes möglich ist, dies jedoch nicht im positivistischen Sinn, als ob „Rechtspersönlichkeit" und „private" Rechte nur insoweit bestünden, als die staatliche Rechtsordnung sie gewährt, sondern im naturrechtlichen Sinn: das Naturrecht verlangt, daß die rechtliche Persönlichkeit des Menschen und die Institutionen des Privatrechts auch von der Gemeinschaft anerkannt werden. Vor allem ist das ganze Gebiet des Gerichtsschutzes, obwohl er in erster Linie privaten Rechten gilt, öffentlichrechtlicher Natur. So erklärt sich auch die Tatsache, daß die sogenannten

Grundrechte (Religions- und Gewissensfreiheit, freie Meinungsäußerung, Vertragsfreiheit, Eigentumsrecht usw.) vielfach einen Bestandteil der Verfassung, des öffentlichen Rechtes, bilden, während die Vorschriften, die den Abschluß des konkreten Vertrags oder die Art und Weise des Eigentumserwerbs und der Eigentumsübertragung regeln, natürlich das Privatrecht ausmachen. Die Ausübung privater Rechte kann jedoch nicht unbegrenzt sein. Das Gemeinwohl kann eine Einschränkung verlangen. Diese Einschränkbarkeit bezieht sich natürlich nicht auf die Institutionen des Privatrechts als solche; das Gemeinwohl fordert geradezu ihre Anerkennung. Die Begrenzung kann auch nicht aus irgendwelchen Eigenschaften der Person abgeleitet werden; denn diese ist um ihrer selbst willen da. Vielmehr ist vom Objekt des Privatrechts auszugehen, und zwar ausschließlich von Werten, die außerhalb der Person liegen: von der Tätigkeit und den Gütern des Menschen. In dem Maß, wie die Gemeinschaft ihrer bedarf, um das Gemeinwohl zu verwirklichen, ist das Recht des einzelnen einschränkbar. In diesem Sinne hat die Gemeinschaft das Recht, die Gestaltung des Privatrechts gemäß den Notwendigkeiten des Gemeinwohls zu ordnen. Sie kann Leistungen auferlegen und Verbote erlassen. Privatrecht und öffentliches Recht bedingen, durchdringen und begrenzen sich gegenseitig, wie dies die metaphysische Struktur der Gemeinschaft fordert, in der das Gemeinwohl einerseits die höchste Norm für alle soziale Tätigkeit bildet, anderseits selbst im Dienst des personalen Zieles der Gesamtheit der Glieder steht.

So erklärt sich auch sehr einfach die Tatsache, daß es schwer ist, in einer konkreten Rechtsordnung die Grenzlinie zwischen privatem und öffentlichem Recht zu ziehen. Wie die personalen Werte und das Gemeinwohl einander bedingen und voneinander abhängen, so durchdringen und ergänzen sich auch die Normen des privaten und öffentlichen Rechts. Begrifflich sind privates und öffentliches Recht klar unterschieden, in der konkreten Rechtsordnung weniger. Aber diese mehr praktische Schwierigkeit berührt die grundsätzliche Frage nicht; sie ändert auch nichts an der Natur der Rechte; es kehrt hier nur die Schwierigkeit wieder, das metaphysische Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft zu definieren.

Jedenfalls dürfte klargestellt sein, daß die Rechtsordnung personalen Charakter hat; sie dient dem personalen Leben und Ziel des Menschen, das Privatrecht direkt, das öffentliche Recht indirekt, indem es die Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben der Gesamtheit der Glieder der Rechtsgemeinschaft schafft.

DAS KIRCHENRECHT ALS ORDNUNG PERSONALEN WERTSTREBENS

Die Kirche als Mittlerin des übernatürlichen Lebens

Die aus der metaphysischen Struktur der Gemeinschaft organisatorischen Charakters abgeleiteten Prinzipien finden ihre Anwendung auch in der Kirche.

Sicherlich ist diese eine übernatürliche Gemeinschaft, insofern es ihre Aufgabe ist, den Menschen das übernatürliche Leben zu vermitteln. Dieses ist in sich rein geistiger Natur; auch ist es mit menschlichen Mitteln nicht zu erfassen. Die Kirche ist die Mittlerin des übernatürlichen Lebens, insofern dieses in menschlicher, d. h. in äußerer und sozialer Tätigkeit verwirklicht wird. Übernatürlich wirksam ist diese Tätigkeit selbstverständlich nicht aus sich, sondern deshalb, weil alle Tätigkeit der Kirche vom Heiligen Geist als der Seele des sozialen Leibes Christi, der Kirche, getragen wird und ihr so eine Wirksamkeit höherer Natur zukommt, die sie aus sich nicht hervorzubringen vermag.

Der übernatürliche Charakter kommt der Kirche als echter menschlicher Gemeinschaft zu. Die übernatürliche Wertverwirklichung bedarf deshalb auch der Organisation, der äußeren Ordnung aller sozialen Tätigkeit, insofern diese auf das übernatürliche Ziel des Menschen hinzuordnen ist. So bildet diese Ordnung ein Ganzes: das übernatürliche Gemeinwohl. Dieses hat der übernatürlichen Wertverwirklichung zu dienen, so daß die Kirche auch als übernatürliche Gemeinschaft organisatorischen Charakter besitzt: Die Kirche ist Mittlerin des übernatürlichen Lebens, insofern dieses in der Gesamtheit ihrer rechtlichen Institutionen seinen Bestand hat[3].

Die Rechtsordnung der Kirche als Ordnung der Freiheit

Die Rechtsordnung der Kirche erweist sich damit als eine Ordnung der Freiheit. Sie ist dies in einem höheren Sinn als die Ordnung irgendeiner andern Gemeinschaft, insofern die Freiheit, das übernatürliche Ziel zu erstreben, für den Menschen die Freiheit schlechthin darstellt. Der heilige Paulus nennt sie deshalb „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21). Tatsächlich schenkt die Taufe durch den Taufcharakter dem Menschen jene Verbindung mit Christus, die ihn fähig macht, das übernatürliche Leben zu erhalten und es durch die eigene personale Mitwirkung zu entwickeln und zu vollenden. Der Getaufte ist seinshaft über seine Natur hinaus erhoben; so ist er auch als Person übernatürlich begabt. Es ist ihm gegeben, in Freiheit, in aktiver Eigengestaltung seines Lebens, das übernatürliche Ziel zu erstreben.

Wie alle Freiheit ist auch sie wertgebunden. Das übernatürliche Ziel fordert bestimmte Tätigkeiten der Gläubigen, z. B. Akte des Glaubens, der Liebe, der Gottesverehrung; ganz allgemein: die Lebensgestaltung gemäß

---

[3] Es heißt das Wesen des Kirchenrechts verkennen, wenn Darstellungen des Lebens der Kirche mit dem Zusatz versehen werden — wie dies immer wieder der Fall ist —, es handle sich hier nicht um eine nur juridische Sache. Ganz allgemein ist das Recht doch keine bloße Verkehrsregel im liberalistisch-positivistischen Sinn, sondern „Leib", äußere Ordnung der dem Menschen inneren Gesellschaftlichkeit in der Hinordnung auf die Verwirklichung menschlicher Werte. Und die rechtliche Tätigkeit der Kirche ist der „Leib" des inneren göttlichen Lebens der Kirche, und so die Auswirkung der Menschwerdung des Wortes Gottes. Auch die Normen, die etwa das christliche Vollkommenheitsstreben im Sinn der evangelischen Räte bestimmen, lassen sich rechtlich darstellen, wie dies z. B. in den Konstitutionen der Orden, Kongregationen, weltlichen Institute der Fall ist. Es ist falsch zu meinen, diese Normen seien nichtrechtlicher Natur.

der Würde der übernatürlichen Erhebung als Träger des Heiligen Geistes und Kinder Gottes. Diese Lebensgestaltung fordert eine Sphäre der Freiheit.

Diese bedeutet zunächst eine Freiheit des Handelns. Der Christ hat das subjektive Recht, innerhalb konkret umschriebener Sphären des Lebens verantwortliche Entscheidungen zu treffen: Gewissensfreiheit, Freiheit der Standeswahl (Ehe, Zölibat), Liebestätigkeit usw. Überdies ist das Erstreben des übernatürlichen Ziels dem Menschen, auch dem Getauften, mit den Kräften der Natur allein unmöglich. Der Getaufte ist darum nur dann frei, dieses Ziel zu erstreben, wenn er auch das subjektive Recht hat, die für dieses Ziel erforderlichen Mittel anzufordern und zu empfangen: Unterricht in den Heilswahrheiten, Weisungen für das sittliche Leben, Teilnahme am Gottesdienst, Empfang der Sakramente usw. In diesem Sinn spricht das Gesetzbuch der Kirche von den den Christen gemeinsamen Rechten, den Grundrechten der Getauften, die in dieser unverletzlichen Befugnis, frei zu handeln und die Mittel zum übernatürlichen Zielstreben zu erlangen, bestehen[4]. Der Getaufte ist Rechtssubjekt in der Kirche als der Trägerin der übernatürlichen Ordnung; seine übernatürliche Erhebung ist nicht nur innerlich-seinshaft, sie erstreckt sich vielmehr auch auf seine Stellung in der Rechtsordnung.

Damit ist schon gesagt, daß die Grundrechte der Getauften nur innerhalb der objektiven sozialen Ordnung des übernatürlichen Lebens Bestand haben können. Tatsächlich bewirkt die seinshafte Verbundenheit mit Christus durch den Taufcharakter auch die Bindung an die Kirche, die Trägerin dieser Ordnung. So bilden die Getauften in Christus eine Einheit, die als menschliche Gemeinschaft auch äußerlich sichtbar ist. Von hier aus ist klar, daß es die ureigenste Aufgabe aller Getauften ist, mitzuwirken, die objektive Ordnung des übernatürlichen Lebens aufrechtzuerhalten und sich dieser Ordnung einzufügen. Die Taufe bewirkt wesenhaft die Bindung an die Kirche, die Einordnung in die soziale Ordnung der Kirche.

Die Kirche als Rechtsgemeinschaft

Die Kirche als Trägerin der übernatürlichen Ordnung ist wesentlich Rechtsgemeinschaft. Es kann sich jedoch nicht darum handeln, die Gläubigen in ein Ganzes hineinzuintegrieren, da ja auch hier die objektive Ordnung ihrer Natur nach im Dienste des personalen übernatürlichen Lebens der Gläubigen steht. Die Einfügung in diese Ordnung bezieht sich auf die Kirche als geistige Beziehungseinheit; sie besteht auch hier in jenen Beziehungen, die auf das übernatürliche Ziel der Kirche hingeordnet sind und umfaßt die äußere Tätigkeit und die äußeren Güter der Gläubigen in dem

[4] Durch die Taufe wird der Mensch in der Kirche Christi zur Person mit allen Rechten und Pflichten der Christen, sofern nicht, was die Rechte betrifft, ein Hindernis besteht, das der kirchlichen Gemeinschaft im Wege steht, oder eine von der Kirche verhängte Strafe (Can. 87 des kirchlichen Gesetzbuches). Die Laien haben das Recht, vom Klerus, gemäß der kirchlichen Ordnung, geistliche Güter zu erlangen, vor allem die zum Heil notwendigen Hilfen (Can. 682).

Maß, wie es das übernatürliche Gemeinwohl erfordert. So setzt die Pflicht der Gläubigen, zum übernatürlichen Gemeinwohl beizutragen, voraus, daß ihnen in der Kirche Personalität zukommt, daß sie Rechtssubjekt sind; denn nur die Person kann Pflichten ethischer und rechtlicher Natur haben. Es ist nicht richtig, daß in der Kirche Glied- und Personsein der Gläubigen zusammenfallen. Wohl ist wahr, daß die übernatürliche Erhebung und Erfüllung der Gläubigen durch die Teilnahme an der göttlichen Natur ihren alles Leben spendenden Quellgrund in der Verbundenheit mit Christus hat, und das „Glied-Christi-Sein" die übernatürliche Erfüllung ausmacht. Es geht jedoch hier zunächst nicht um diese übernatürliche Gliedschaft mit Christus, die die Gotteskindschaft ausmacht, sondern vielmehr um das sichtbare Verhältnis von Gliedsein und Personsein in der Kirche als Rechtsgemeinschaft. Sicherlich bildet das innere Leben der Kirche und dessen rechtliche Verwirklichung eine Einheit. Die Kirche ist weder rein innerliche Verbundenheit der Gläubigen, noch eine bloße Rechtsgemeinschaft; beides gehört immer und unzertrennlich zusammen. Deshalb bildet auch das Personsein in der übernatürlichen Ordnung seiner inneren und äußeren Seite nach eine Einheit, die unauflöslich ist. Aber das Personsein in der übernatürlichen Ordnung gründet seiner seinshaften Struktur nach nicht in der Teilnahme an der göttlichen Natur, sondern im Taufcharakter, der die Zugehörigkeit zu Christus und damit auch zur Kirche als Rechtsgemeinschaft begründet und erhält. So erklärt es sich, daß die Personalität in der übernatürlichen Ordnung allen Getauften unverlierbar zukommt. Aber die Taufe allein genügt nicht, um das Gliedsein in der Kirche zu begründen. Die Taufe genügt auch nicht, um die Teilnahme an der göttlichen Natur unverlierbar zu besitzen.

Die Kirche als Rechtsgemeinschaft bildet eine Einheit und Ganzheit übernatürlichen Charakters, die die Personalität der Gläubigen als der Träger dieser geistigen Beziehungen voraussetzt und auf deren personale Förderung und Erfüllung hingeordnet ist. Die Beziehungen der Kirche zu den Gläubigen und umgekehrt sind rechtlicher Natur, da es Beziehungen zwischen der Kirche als Trägerin von Rechten und den Gläubigen als Trägern von Rechten sind. Die Rechtssphäre der Kirche als Gemeinschaft ist von der Rechtssphäre der Gläubigen als Personen mit eigenem übernatürlichem Leben und übernatürlichem Ziel zu unterscheiden.

Die Gliederung des Kirchenrechtes in Privatrecht und öffentliches Recht

Die Rechtssphäre der Kirche als solcher bildet das öffentliche, die der Gläubigen als Rechtsträgern in der übernatürlichen Ordnung das private Kirchenrecht. Die Unterscheidung von privatem und öffentlichem Recht ist auch für die Kirche wesentlich, nicht in dem Sinn, daß sich das Kirchenrecht inhaltlich adäquat in privates und öffentliches Recht aufteilen ließe, sondern im Sinn der grundsätzlichen Geschiedenheiten der beiden Rechtssphären. So gesehen sind alle jene rechtlichen Beziehungen öffentlicher Natur, die direkt

auf die Verwirklichung des kirchlichen Gemeinwohls hingeordnet sind; privater Natur sind alle jene rechtlichen Beziehungen, die direkt auf personale übernatürliche Werte hingeordnet sind, insofern diese in äußerer, sozialer Weise gegeben sind.

Wie die Struktur der Kirche als Rechtsgemeinschaft die Gliederung von öffentlichem und privatem Recht fordert, so läßt anderseits diese Gliederung die Struktur der Kirche als Rechtsgemeinschaft in Erscheinung treten. Die Auffassung, in der Kirche gebe es kein Privatrecht, alles Recht sei hier öffentlicher Natur, müßte notwendig zum Totalitarismus führen, insofern eine personale, unaufhebbare Rechtssphäre der Glieder nicht anerkannt würde. Die Tatsache, daß die Kirche kein soziales Gebilde totalitärer Natur ist, erweist sich gerade dadurch, daß sie die Gliederung von öffentlichem und privatem Recht als auch in ihrer Rechtsordnung bestehend anerkennt. Damit kommt zum Ausdruck, daß sich alles soziale Leben aus personalen Beziehungen aufbaut.

Tatsächlich steht ja auch in der Kirche das öffentliche Recht letztlich im Dienst des personalen übernatürlichen Lebens der Gläubigen. Es ermöglicht erst die Ausübung der personalen Grundrechte in der Kirche. Die in der Taufe geschenkte Freiheit, das übernatürliche Ziel zu erstreben, ist ohne eine Ordnung dieses Strebens nicht zu verwirklichen. Das bedeutet natürlich auch eine Begrenzung für die Ausübung dieser Freiheit, so z. B. durch die Bestimmungen des Kirchenrechts, die für Veröffentlichungen religiösen Charakters die Druckerlaubnis verlangen; ohne Zweifel liegt hier eine Einschränkung der Freiheit vor, die aber ihre Begründung in dem hohen Gut des übernatürlichen Glaubens- und Gnadenlebens findet, das zu schützen Aufgabe der Kirche ist. Es handelt sich um eine Einschränkung, die der Sicherung des persönlichen übernatürlichen Lebens der Gläubigen dient.

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von öffentlichem und privatem Recht. Das hohe Gut des übernatürlichen Glaubens- und Gnadenlebens fordert eine objektive soziale und damit öffentlich-rechtliche Ordnung, die umfassender ist als die entsprechende Ordnung natürlicher Werte. In der Kirche durchdringen und ergänzen sich öffentliches und privates Recht um so mehr, als das übernatürliche Personsein auf der Beziehung zu Christus beruht. Sicher ist diese Vereinigung mit Christus rein geistig und innerlich. Aber sie ist die Voraussetzung auch der Gliedschaft in der Kirche als rechtlicher Gemeinschaft. Die Gläubigen sind untereinander verbunden, weil sie alle mit Christus verbunden sind. In ihm bilden sie die Einheit des sozialen Leibes Christi, der Kirche. Sicherlich ist die Person selbst auch in der Kirche die Grenze aller Ordnung organisatorischer Art. Aber dieses übernatürliche Personsein beruht auf der Verbindung mit Christus und durch ihn mit der Kirche. Übernatürliche Person wird der Mensch nur durch die Eingliederung in Christus. Das ist etwas wesentlich anderes als in rein natürlichen Gemeinschaften, wo zunächst die Person da ist.

Darum kann in der Kirche das öffentliche Recht die Ausübung privater

Rechte mehr einschränken, als dies in Gemeinschaften rein natürlichen Charakters der Fall ist. Damit ist freilich die grundsätzliche Gliederung des Kirchenrechts in öffentliches und privates Recht nicht aufgehoben, so wenig wie die Verbindung der Gläubigen durch Christus miteinander in der Kirche ihre Personalität aufhebt.

Im übrigen sind natürlich auch in der Kirche die Institutionen des Privatrechts öffentlich-rechtlicher Natur, z. B. die Gewissensfreiheit. Auch in der Kirche fordert das Gemeinwohl, daß der Gewissensfreiheit öffentlich Anerkennung und Schutz werde. Sie ist als Rechtsinstitution öffentlich-rechtlicher Natur. Ihre Ausübung geht aber unmittelbar auf eigenpersönliche übernatürliche Werte; die Normen, die diese Ausübung ordnen, sind privatrechtlicher Natur. So ist die Freiheit der Beichtvaterwahl vom kirchlichen Gemeinwohl erfordert; diese Freiheit — als Grundsatz — ist ein öffentliches Recht. Aber die Wahl des Beichtvaters für die Beichte hier und jetzt geht direkt auf die eigenpersönlichen Zwecke der Gläubigen; die Normen, die diese Wahl hier und jetzt ordnen, sind privatrechtlicher Natur. So ist dieses Recht aus Gründen des Gemeinwohls auch einschränkbar, wie dies etwa bei Ordensschwestern der Fall ist, wenn auch heute in keinem Fall mehr eine Vorschrift die Beichte hier und jetzt bei einem bestimmten Beichtvater verpflichtend auferlegt.

DIE PERSONALE STRUKTUR EINZELNER KANONISCHER RECHTSGEBILDE

Die hier von der grundsätzlichen Seite her gegebene Darstellung der personalen Struktur durchdringt das gesamte Kirchenrecht. Eine Einzelanalyse ist natürlich an dieser Stelle nicht möglich. Doch sei noch kurz wenigstens andeutungsweise auf einige Institutionen des kanonischen Rechts hingewiesen, in denen die personale Struktur klar in Erscheinung tritt.

Der äußere und innere Bereich kirchlicher Gewaltausübung

Die Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt kann rechtliche Wirkungen sowohl im äußeren wie auch im inneren Bereich haben. In diesem Sinn wird die Leitungsgewalt für den äußeren Bereich (forum externum) von der für den inneren Bereich (forum internum) unterschieden. Der äußere Bereich umfaßt die Rechtssphäre der Kirche als Gemeinschaft, der innere die Rechtssphäre der einzelnen Gläubigen. Die Rechtsverhältnisse der einzelnen Gläubigen können im inneren Bereich geordnet werden, solange dies für die Rechtsgemeinschaft als solche keine nachteiligen Wirkungen hat. So kann die Dispens von einem Ehehindernis oder die Lossprechung von einer Kirchenstrafe, die öffentlich nicht bekannt sind, im inneren Bereich gegeben

werden. Handelt es sich aber um ein öffentlich bekanntes Ehehindernis oder um eine öffentlich bekannte Kirchenstrafe, so ist an sich die Dispens bzw. die Lossprechung im äußeren Bereich notwendig.

Die Leitungsgewalt für beide Bereiche ist jedoch keine doppelte, ihrer Natur nach je und je verschiedene Gewalt; es handelt sich vielmehr um die eine Leitungsgewalt rechtlicher Natur; der Unterschied geht allein auf die rechtlichen Wirkungen, die bei der Leitungsgewalt für den inneren Bereich auf die rechtlichen Verhältnisse der einzelnen Gläubigen als solcher beschränkt bleiben. Ihre Wirkungen sind privatrechtlicher Natur, weil sie direkt und unmittelbar auf personale übernatürliche Güter hingeordnet sind, während die Wirkungen der Leitungsgewalt für den äußeren Bereich öffentlich-rechtlicher Natur sind, weil sie direkt und unmittelbar auf das Gemeinwohl der Kirche hingeordnet sind.

Hier tritt ganz klar in die Erscheinung, daß die Leitungsgewalt für den inneren Bereich als kanonische Institution öffentlichen Rechtes ist, insofern der Zweck der Kirche eine Leitungsgewalt zum Schutz und zur Förderung des übernatürlichen personalen Lebens der Gläubigen fordert. Die Ausübung dieser öffentlich-rechtlichen Gewalt ist aber in ihren Wirkungen auf den personalen Bereich der Gläubigen beschränkt; diese sind privaten Rechtes. Oft wird dieser personale Bereich auch als Gewissensbereich bezeichnet. Das hat insofern seine Berechtigung, als die für den inneren Bereich geordneten Rechtsverhältnisse auch vor Gott, im Gewissen, geordnet sind. Es hieße aber die Natur der Leitungsgewalt für den inneren Bereich verkennen, würde sie als Gewalt in bezug auf Wirkungen ausschließlich moralisch-ethischer Natur verstanden. Selbst die Ausübung dieser Gewalt im Bußsakrament, wo sie für alle Gläubigen von Bedeutung ist, hat zunächst rechtliche Wirkung. Durch sie wird das durch die Sünde gestörte Verhältnis des Sünders zur kirchlichen Gemeinschaft wiederhergestellt. Die Versöhnung mit der Kirche schenkt ihrerseits den Frieden mit Gott.

Anderseits ist die Verschiedenheit des äußeren und inneren Bereichs nicht damit erklärt, daß diesem die geheimen, jenem die öffentlichen Rechtsverhältnisse zuzuweisen seien. Abgesehen davon, daß nicht selten auch Angelegenheiten des äußeren Bereichs vertraulich und geheim zu behandeln sind, werden hier die Unterscheidungsmerkmale der beiden Bereiche mit einer aus der Natur der Sache sich ergebenden Folgerung verwechselt. Die rechtlichen Verhältnisse des inneren Bereiches sind geheim zu behandeln, weil sie personaler Natur sind; für gewöhnlich ist es unerwünscht oder sogar nachteilig, wenn private Angelegenheiten öffentlich behandelt werden. Die geheime Verfahrensweise ergibt sich deshalb aus ihrem privatem Charakter.

Die kanonischen Stände der Vollkommenheit

Wie sehr die öffentlich-rechtlichen Verhältnisse in der Kirche der personalen Erfüllung dienen, erweist vor allem die Struktur der kanonischen

Stände der Vollkommenheit (Orden, religiöse Kongregationen, weltliche Institute). Das für die kanonischen Stände der Vollkommenheit wesentliche Leben nach den evangelischen Räten der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams bedeutet den freien Verzicht auf die Ausübung personaler Grundrechte, des Rechtes äußere Güter zu erwerben und über sie zu verfügen, des Rechtes auf Ehe und eigene Familie, des Rechtes auf die Eigengestaltung des ganzen Lebens, namentlich auch in bezug auf die berufliche Tätigkeit. Das Leben in den kanonischen Ständen der Vollkommenheit bedeutet die Überführung der personalen privaten Sphäre in das „gemeinschaftliche Leben"[5]. Dieses besteht darin, daß der Ordensmann darauf verzichtet, jene personalen Grundrechte auszuüben. An deren Stelle tritt das Recht der Gemeinschaft, über ihre Glieder in der Hinordnung auf das Gemeinschaftsziel zu verfügen. Die personale Sphäre bekommt öffentlich-rechtlichen Charakter.

Doch bedeutet dieser Verzicht auf die Ausübung personaler Rechte keine Einbuße personaler Vollkommenheit; er ist vielmehr seiner ganzen Natur nach — die christliche Auffassung vorausgesetzt — auf eine größere personale Erfüllung hingeordnet. Deshalb bildet das Leben nach den evangelischen Räten den Stand der Vollkommenheit, nicht als ob die Glieder dieses Standes vollkommen seien, auch nicht, als ob sie ohne weiteres vollkommener seien als die andern Gläubigen, sondern deshalb, weil die evangelischen Räte es in besonderer Weise ermöglichen, die personale Erfüllung zu erlangen, oder, wie die Aszetik sich ausdrückt, nach der Vollkommenheit zu streben.

Überdies findet diese Hinordnung der evangelischen Räte auf die personale Erfüllung auch rechtlich dadurch ihren Ausdruck, daß dem gemeinschaftlichen Leben als Institution öffentlich-rechtlicher Charakter zukommt. Als solche ist es auf das Ziel der religiösen Gemeinschaft hingeordnet; die konkrete Verwirklichung des gemeinschaftlichen Lebens vollzieht sich in privatrechtlichen Handlungen oder doch in Handlungen, die auch privatrechtlicher Natur sind. So ist z. B. die Einweisung eines Ordensmannes in ein bestimmtes Haus, die Übertragung eines bestimmten Amtes u. ä. privatrechtlicher Natur, weil sie auf seine personale Erfüllung hingeordnet ist. Er kann in jenem Haus, in jenem Amt seine personale Erfüllung erstreben und findet die dazu notwendigen Mittel geistiger und materieller Art dort zur Verfügung. Auch wenn diese und ähnliche Bestimmungen direkt um des Gemeinwohles willen getroffen werden — was natürlich der Fall sein kann und oft auch ist —, so bleibt doch auch dann jene privatrechtliche Seite einer solchen Weisung bestehen; sie ist wenigstens auch vorhanden.

In dieser privatrechtlichen Verwirklichung des Lebens nach den evangelischen Räten besteht der charismatische Charakter der einzelnen Orden,

[5] Gemeinschaftliches Leben ist hier zunächst im Sinn der Verfügungsgewalt der Gemeinschaft in Hinordnung auf ihr Ziel verstanden; für die Ordensleute (Orden und religiöse Kongregationen) ist nach dem geltenden Kirchenrecht auch das Zusammenleben unter einem Dach wesentlich, während in den weltlichen Instituten das gemeinschaftliche Leben in diesem Sinn nicht besteht.

Kongregationen, weltlichen Institute fort. Sie gehören gewiß zum kanonischen Stand der Vollkommenheit erst durch die kirchliche Anerkennung; aber dieser amtlichen Anerkennung geht doch die freie Vereinigung der Glieder voraus, die, vom Heiligen Geist geführt, diese soziale Lebensweise wählen und auf sich nehmen, um sich dann in der Anerkennung durch die kirchliche Autorität auch der objektiven Leitung durch den Heiligen Geist zu versichern. Die Aufnahme neuer Glieder in die amtlich anerkannte Gemeinschaft ist selbstverständlich öffentlich-rechtlicher Natur; aber auch sie setzt stets die charismatische Führung der Aufzunehmenden durch den Heiligen Geist voraus. Die volle Freiwilligkeit, mit der sich die künftigen Glieder der Gemeinschaft anschließen — niemand kann zum Eintritt gezwungen werden — ist ein Erweis, daß die Gemeinschaften der kanonischen Stände der Vollkommenheit auch den Charakter der freien Einung zur Verwirklichung personaler Werte bewahren.

Dies kommt rechtlich dadurch zum Ausdruck, daß die Gewalt der Vorgesetzten in bezug auf das Gemeinwohl der Gemeinschaft wohl öffentlich-rechtlicher Natur ist und sich als solche von der kirchlichen Autorität (mit deren Anerkennung) herleitet, daß aber die Ausübung dieser Gewalt in bezug auf direkt personale Werte der einzelnen Glieder privatrechtliche Wirkungen hat; ja, da der Verzicht auf die Ausübung personaler Werte nur freiwillig erfolgen kann, ist die Gewalt der Obern auch wenigstens mitkonstituiert durch den freien Willen der Glieder, insofern diese die Gemeinschaft im eben dargelegten Sinn stets von neuem mitbegründen und auf die Ausübung ihrer personalen Rechte verzichten im Sinn der evangelischen Räte und zu Gunsten des gemeinsam zu erreichenden Zieles ihrer Vereinigung.

Kirchliches Amt und Benefizium

Das kirchliche Amt im eigentlichen Sinn umfaßt immer eine vom Zweck des betreffenden Amtes bestimmte und umschriebene Gewalt. Es ist auf die Verwirklichung kirchlicher Aufgaben hingeordnet und so öffentlich-rechtlicher Natur und somit vom Gemeinwohl der Kirche bestimmt. Es steht nicht etwa im Dienst privater Interessen seines Trägers; wohl aber bildet die dem Amt eigene Gewalt ein wahres subjektives Recht öffentlicher Natur seines Trägers; insofern ist diese personaler Natur[6]. Rechtlich kommt das darin

[6] Die hierarchische Verfassung der Kirche begründet keinen Herrschaftsverband privatrechtlicher Natur. Die Kirchengewalt steht im Dienst des Gemeinwohls der Kirche. Bei den alten Autoren kommt dieser Gedanke dadurch zum Ausdruck, daß sie den kirchlichen Gesetzgeber verpflichten, sich an sein eigenes Gesetz zu halten, eben aus dem Funktionscharakter aller Autorität heraus. Siehe etwa Thomas von Aquin, S. Th. I—II quaestio 96, art. 5, ad 3. Bei Suarez (De Legibus, lib. IV, cap. 19, 1) heißt es: „Quaestio etiam illa, an princeps obligetur legibus, communis est Praelatis, ac legislatoribus ecclesiasticis, etiam Summo Pontifici." „Quod autem ad huiusmodi bonum commune pertineat, potestatem hanc (scl. legislativam) ita esse datam principi, ut licet in voluntate eius sit legem ferre, si tamen feratur, universalis sit et ipsum comprehendat, declarant sufficienter testimonia Scripturae, et rationes adductae, et communis consensus non solum Patrum, sed etiam Philosophorum" (Ebd., lib. III, cap. 35, 11).

zum Ausdruck, daß innerhalb der vom Recht umschriebenen Grenzen die Ausübung der Gewalt weithin der persönlichen Diskretion ihres Trägers überlassen ist, womit natürlich die personale Eigenart auch in die Amtsführung einfließt. So ist die dem Pfarrer von Rechts wegen zustehende Gewalt überall gleich; doch wird das Leben der Pfarrei sicherlich von der jeweils anderen persönlichen Eigenart des Pfarrers wesentlich mitbestimmt. Die Amtsgewalt als subjektives Recht ihres Trägers gibt diesem natürlich eine gewisse personale Unabhängigkeit in der Amtsführung, wenigstens solange er in den rechtlich umschriebenen Grenzen seines Amtes bleibt; gerade diese personale Unabhängigkeit und Freiheit in der Amtsführung ermöglichen ein kraftvolles Wirken zum Wohl der Kirche.

Der Unabhängigkeit und Freiheit des Wirkens dient auch das Benefizium, dessen Erträgnisse den Unterhalt des Amtsträgers sichern sollen. Von dieser Zweckbestimmung der Benefizien her ist es deshalb keineswegs zu begrüßen, wenn ihre Verwaltung zentralisiert und dem Amtsträger regelmäßig nur eine bestimmte Summe der Erträgnisse überwiesen wird. Zwar können auf diese Weise Amtsträger mit niederem Einkommen leichter unterstützt werden, aber der Pflicht solidarischer Hilfeleistung könnte auf andere Weise entsprechender Genüge getan werden. Diese Pflicht kann nicht als Begründung für die zentrale Verwaltung angeführt werden; ganz abgesehen davon, daß das kirchliche Benefizialrecht eine zentrale Verwaltung der Benefizialgüter nicht kennt, sondern nur die Aufsicht über ihre Verwaltung.

Wenn demgegenüber darauf hingewiesen wird, daß die Kirche in den ersten Jahrhunderten die zentrale Vermögensverwaltung kannte, so wird dabei übersehen, daß damals auch Gottesdienst und Seelsorge unmittelbar ganz in einer Hand lagen. So entsprach die Verwaltung des Vermögens der rechtlichen Struktur der kirchlichen Tätigkeit. Je mehr sich jedoch die Kirche ausbreitete und je dringender die größer werdenden Verhältnisse eine Gliederung der kirchlichen Tätigkeit verlangten, weil diese nicht mehr unmittelbar von einem Amtsträger ausgeübt werden konnte, um so mehr bildeten sich bei den neuen Kirchenämtern Vermögenswerte, deren Erträgnisse dem Amtsträger zukamen und deren Verwaltung ihm selbst zustand. Wenn sich auch die weitere Entwicklung des Benefizialwesens im Mittelalter weithin unter germanisch-rechtlichem Einfluß vollzog, so ist es doch zunächst die Natur der Sache gewesen, die zur Bildung selbständiger mit dem Amt direkt verbundener Benefizien führte.

Eine größere Zentralisierung der Vermögensverwaltung macht heute technisch gewiß keine großen Schwierigkeiten. Aber gerade diese technische Möglichkeit sollte vorsichtig machen: Es ist nämlich dann nicht einzusehen, warum die Zentralisierung auf die Diözese beschränkt bleiben soll. Vor allem aber lähmt eine von der Natur der Sache nicht geforderte zentralisierte Verwaltung des Kirchenvermögens die persönliche Initiative und Verantwortungsfreudigkeit. Dies muß sich auf die gesamte Tätigkeit des Amtsträgers auswirken, da finanzielle Selbständigkeit immer die Voraussetzung für ein

selbständiges, verantwortungsbewußtes Wirken ist. In einer Zeit, da die allgemeine Tendenz — nicht nur in totalitären Staaten — dahin geht, sich, aller Verantwortung bar, einfach von oben schieben zu lassen, sollten wir das von der Kirche stets geförderte Eintreten für die personalen Werte auch dadurch glaubhaft machen, daß wir selbst entsprechend handeln. Überdies läßt sich die Zustimmung der eventuellen Stifter von Kirchenvermögen zur zentralen Verwaltung nicht einfach voraussetzen.

Das Kirchenrecht ist nichts anderes als eine Ordnung der christlichen Freiheit, eine wertgebundene und verbindliche Ordnung, die aber auf die übernatürliche personale Erfüllung der Gläubigen ausgerichtet ist. Die Verwirklichung dieser Ordnung wird in dem Maß gelingen, als wir uns alle, Amtsträger und Gläubige, vom Geist der Freiheit und Ordnung leiten lassen zum „Aufbau des Leibes Christi in Liebe" (Eph 4, 16).

ZEITBERICHT

Tibet — Rußland erschließt Sibirien
Verteilung des Klerus in Frankreich

Tibet

Die Ereignisse der letzten Zeit haben die Blicke wieder auf das geheimnisvolle Land hingelenkt, das, eingeschlossen von 7000–8000 m hohen Bergketten, für Fremde so schwer zugänglich ist. Die bewohnten Hochtäler und Ebenen liegen auf einer Höhe von 4000–5000 m und sind nur infolge der südlichen Lage für menschlichen Aufenthalt geeignet. Das Land ist 1217000 qkm groß und zählt 1273969 Einwohner, die sich mit Ackerbau beschäftigen oder als Nomaden die großen Grasebenen durchstreifen; weite Teile liegen wüst. Die Tibeter gehören zu dem tibetobirmanischen Zweig der Mongoliden und ebenso ihre Sprache.

Im 7. Jahrhundert bildete Tibet ein mächtiges Königreich. Damals wurden auch die ersten buddhistischen Missionare aus Indien und China in das Land berufen, fanden aber wenig Anklang. Erst in den folgenden Jahrhunderten war der Erfolg größer. Das Königreich zerfiel im Lauf der Zeit in verschiedene Teilfürstentümer; und auch der Buddhismus löste sich in viele Sekten auf, in denen vielfach vom buddhistischen Geist wenig übrig blieb. Erst der Reformator Tsongkhapa (1357 bis 1419) versuchte, ihn zu seiner ursprünglichen Reinheit zurückzuführen. Die von ihm gegründete Sekte der „Gelbmützen" wurde bald zur führenden geistlichen Macht gegenüber den früheren als „Rotmützen" bezeichneten Sekten, die neben ihnen weiter bestanden. Die von Tsongkhapa gegründeten großen Klöster erlangten auch politischen Einfluß, besonders der Vorsteher des großen Klosters in Lhasa, der mongolisch Dalai-Lama genannt wird. Der fünfte in der Reihe begründete den Priesterstaat, wie er bis in unsere Zeit hinein fortgedauert hat. In die Verwaltung teilte sich der Feudaladel mit den klösterlichen Würdenträgern. Nach manchen

Versuchen gelang es 1750 den chinesischen Kaisern, das Protektorat über das Land zu übernehmen. Aber sie erkannten die Stellung des Dalai-Lama an, und ihre wirkliche Macht war zuweilen sehr gering. Mit dem Zerfall des Kaiserreichs hörte diese ganz auf. Tibet wurde ein unabhängiger Staat. 1951 eroberte die Regierung Rot-Chinas das Land und suchte das kommunistische System auch dort durchzuführen, was jetzt zu den Aufständen geführt hat.

Die ursprüngliche Religion des Landes, die Bon-Religion, war eine animistisch-schamanistische Religion, wie sie früher einmal wohl fast ganz Innerasien beherrscht hat. Sie bestand im Glauben an schreckliche Geister, die man durch Beschwörungen und Zauber günstig stimmen oder daran hindern wollte, Schaden zu tun. Das Element des Furchtbar-Schrecklichen wurde in Tibet durch das schwere Klima noch verstärkt und zeigte sich auch später in den schreckerregenden Göttergestalten mit ihren wutverzerrten Gesichtern. Die Sonderart des Buddhismus, die in Tibet Zugang fand, enthielt verwandte Elemente des Zaubers. So konnte die Bon-Religion mit ihm eine Verbindung eingehen. Ebenso fand der Tantrismus mit dem Kult der Shakti, der weiblichen Kraft des jeweiligen Gottes, und seinen sexuellen Riten Eingang. Auch die spätere Reform hat diese Elemente nicht beseitigt.

Sehr zahlreich war immer das Mönchtum, die Lama. Man glaubt, daß bis zu einem Drittel der männlichen Bewohner Mönche waren. Eine Eigenart des Lamaismus ist die Lehre von der Wiederverkörperung des Buddha, der Boddhisatvas und der großen lamaistischen Heiligen in immer neuen Menschen; jedes größere Kloster hatte eine solche Reinkarnation. So ist der Dalai-Lama die Verkörperung des Schutzheiligen Tibets Avalokiteshvara; der Vorsteher des an Bedeutung nächsten Klosters Tashilunpo, der Tashi-Lama oder Pan-chen-rin-poche, des Buddha Amithaba. An geistlichem Einfluß war der letztgenannte dem Dalai-Lama überlegen; aber dieser hatte die politische Macht inne. So herrschte zwischen beiden eine Rivalität, die politisch in der Hinneigung des Dalai-Lama zu England, des Tashi-Lama zu China zum Ausdruck kam. Die Wiederverkörperung wurde aus der Zeit der Geburt und an verschiedenen Zeichen am neugeborenen Kind festgestellt.

Es ist nicht zu verwundern, daß im Lamaismus sowohl krassester Aber- und Zauberglaube zu finden ist wie auch sehr hochstehende buddhistische Entsagung und Mystik, die allerdings naturgemäß immer nur die Sache weniger war.

Rußland erschließt Sibirien

Die Sowjets haben beschlossen, Sibirien zu industrialisieren, und zwar geht es dabei nicht so sehr um den Ausbau der schon bestehenden Industriezentren (Kusnezker Becken im Raum Tomsk-Novosibirsk-Lenin-Kuzne), als vielmehr um die Erschließung ganz neuer Industriegebiete, so daß nach Durchführung des Planes Sibirien das größte Industriegebiet der Welt sein wird.

Sibirien, heute ein Gebiet von rund 10 Millionen qkm, das sich vom Ural bis zu den Wasserscheidengebirgen im Fern-Ost erstreckt, war ursprünglich ein kleines Land, ein Tatarenfürstentum, dessen Hauptstadt Isker (russ: Ssibirj) am Irtysch, unweit der Mündung des Tobol lag. 1582, also rund 100 Jahre nachdem im Westen das Zeitalter der Entdeckungen begonnen hatte, wurde die Stadt von dem Kosaken Jermak im Auftrag der Familie Stroganoff erobert. Diese ihrerseits war von Iwan dem Schrecklichen mit der „sibirischen Ukraine", dem Land hinter dem „Großen Felsen" (Ural) belehnt worden, obwohl dem Zaren das Gebiet noch nicht gehörte. Unter den 700 Mann, mit denen Jermak 1581 die Tura hinunterfuhr, befanden sich auch eine Reihe kriegsgefangener Litauer und Deutscher. Zwar ging seine Eroberung noch einmal verloren, doch schon drei Jahre später war das Land fest im

Besitz Moskaus, das die Familie Stroganoff mehr und mehr ausschaltete. Der vom Zaren eingesetzte Woiwode sollte jährlich 200000 Zobel-, 10000 Schwarzfüchse- und 500000 Eichhörnchenpelze nach Moskau liefern.

Die Pelze waren es, die zu weiteren Eroberungen trieben. Um 1620 war bereits ein Drittel des heutigen Sibiriens fest in russischer Hand. 1637 wurde in Moskau das sibirische Ministerium gegründet, das freilich wenig bedeutete, da das unermeßliche Land mit seinen „freien Männern", den Pelzjägern und Kaufleuten, nicht einmal von den dort residierenden Woiwoden fest und sicher verwaltet werden konnte. 1648 segelte der Kosak Deschnew als erster vom Nördlichen Eismeer zum Stillen Ozean.

Dem Lauf der Flüsse folgend – die vier großen Flußsysteme Sibiriens, des Ob, Irtysch, Jenissei und der Lena, die jedes für sich ein Einzugsgebiet größer als Westeuropa haben, entwässern alle zum Nordmeer hin – war die Entdeckung und Besitznahme rasch nach Osten und Norden hin vorangegangen. Das eigentliche Ziel jedoch, das von Anfang an das Unternehmen bestimmte, der Weg nach China, war damit noch nicht oder doch nur unter den ungünstigsten klimatischen Bedingungen gefunden. Ihn mußte man nach Süden hin suchen. Das war um so notwendiger, als auf dem Eisboden des Nordens – er ist bis in viele hundert Meter tief gefroren und taut nur im Sommer etwa 1 Meter auf – kein Getreide wuchs. Für das Brot war man auf den Nachschub aus Rußland angewiesen, der nur allzu oft ausblieb, wenn dort Mißernten waren. Die einheimischen Tungusen und Jakuten wußten von einem Land im Süden zu erzählen, wo im Sommer Ährenfelder rauschten. So suchte man die Flüsse aufwärts den Weg nach Süden: 1643 drang der Kosak Kurbat Iwanow bis zum Baikalsee vor, 1643/45 erreichte Pojarkow von Jakutsk aus die Amurmündung. 1649 gelang es Chabarow bis zum Oberlauf des Amur an der Mandschurei vorzustoßen. Und als F. J. Baikow 1654/59 den Irtysch hinauffahrend über den Saissansee hinaus die alte durch die Wüste Gobi führende Karawanenstraße erreicht hatte, war die Verbindung mit Peking hergestellt. Dort war seit 1644 die Mandschudynastie an der Herrschaft, die den Russen den Besitz am Oberlauf des Amur streitig machte. 1689 kam es jedoch zu einem Vertrag, dessen lateinische Fassung von den am Hof zu Peking weilenden Jesuiten fertiggestellt wurde.

Im Schutz dieses Vertrages vollzog sich die weitere Entwicklung in Sibirien. China lieferte Textilien und Tee, Sibirien seinerseits die unverarbeiteten Pelze, so daß die wirtschaftlichen Beziehungen Sibiriens zu China enger waren als die zu Rußland. Politisch jedoch war China an dem unerschlossenen Land uninteressiert. Ja es schuf sogar an seiner Grenze in der Mongolei und Mandschurei politisch unbedeutende Zonen, in deren Schutz sich Sibirien entwickeln konnte. Das war für Rußland von nicht abzusehender Bedeutung. Am klarsten hatten dies wohl die in Peking lebenden Jesuiten erkannt: Rußland hatte die kürzeste und sicherste Verbindung Europas nach dem fernen Osten in der Hand. Die Leistung des Zeitalters der Entdeckungen wurde lediglich noch einmal durch den Bau der transsibirischen Eisenbahn erreicht (1891–1904).

Wie schon erwähnt, war es der Pelzreichtum des Landes, der zunächst die Entdeckung vorantrieb. Heute noch gibt es in Sibirien 770 Millionen ha Wald. Das ganze westliche und nördliche Sibirien war damals voll von Zobeln. In den Flüssen gab es Fische in unvorstellbaren Mengen. Bis ins 20. Jahrhundert galt der Hecht in Sibirien als Fisch der armen Leute. Die Fische schwammen so dicht, daß man sie nur ins Boot zu heben hatte.

Der Reichtum an Wild und Fisch ist zweifellos auch heute noch groß. Die eigentliche Bedeutung Sibiriens hat sich jedoch verschoben. Nicht nur daß es in seinem südlichen Teil einer der größten Weizenproduzenten der Sowjetunion geworden ist, mehr noch wiegen seine Bodenschätze, die man erst zum Teil entdeckt und aus-

gebeutet hat. Im Kusnezker Becken allein lagern 450 Milliarden Tonnen Steinkohle. Östlich des Jenissei und an der Lena sind weitere riesige Kohlevorkommen. Dazu kommen Eisenerze, Zinn, Bauxit, Nickel, Kobalt, Silber, Zink, Blei, sowie seltene Erden (Wolfram, Kadmium, Gallium) und schließlich Gold, so daß die UdSSR in der Goldgewinnung nach Südafrika an zweiter Stelle steht.

Die Sowjets haben sich zielbewußt daran gemacht, diese ungeheuren Schätze auszubeuten. Schon ist das Kusnezker Becken zum „Ruhrgebiet" Sibiriens ausgebaut. Bisher war es mit den Erzgruben im 2000 km entfernten Ural zu einem Kombinat vereinigt. Seit man aber im Ural Kohle und im Kusnezker Becken Erze gefunden hat, sind beide wieder getrennt und zu selbständigen Wirtschaftseinheiten zusammengefaßt. Im Krieg wurden aus dem Westen 455 Betriebe nach dem Ural, 660 nach Sibirien verlagert. Viele von ihnen blieben an dem neuen Standplatz. Schon heute erzeugt Sibirien 15–20% der sowjetrussischen Stahlproduktion.

Diese Produktion wird zweifellos noch steigen, je mehr das Land erschlossen wird. Dem dient der Bau einer zweiten Bahnlinie, die bereits durch die Kirgisensteppe bis Minussinsk in Betrieb ist und bei Taischet die alte Bahnlinie erreichen soll. Schon vor dem Krieg hatte man begonnen, weiter im Osten eine Linie von Taischet im Norden des Baikalsees nach Komsomolsk am Amur zu führen. Auch der Seeweg von Archangelsk nach Wladiwostok wurde systematisch ausgebaut und vom Meer aus die Flüsse befahren. Sibirien ist heute von zwei großen Verkehrslinien durchschnitten, eine am Oberlauf der Flüsse, die andere an ihrer Mündung, und von beiden sind Stichbahnen ins Innere gezogen. Hand in Hand mit der verkehrstechnischen Erschließung geht die Elektrifizierung des Landes. Riesige Kraftwerke sind bei Ust-Kamenogorsk am Irtysch und bei Irtusk an der Angar entstanden. Daneben gibt es viele kleinere Werke und solche, die mit Kohle betrieben werden.

Sibirien wurde auf der Suche nach dem Weg nach China entdeckt. Als Rußland und China sich begegneten, war das Grenzgebiet der Mandschurei ein leerer Raum. Heute leben dort 50 Millionen Menschen, so viel wie in ganz Sibirien. In wenigen Jahrzehnten dürften es noch wesentlich mehr sein. Vor allem aber: China beginnt aus der jahrhundertealten politischen Lethargie zu erwachen und wird sich seiner Kraft bewußt. Das geschieht zwar vorerst im Zeichen der kommunistischen Ideologie. Aber die wirtschaftlichen Gesetze sind auf die Dauer stärker als die ideologischen. So steht zu erwarten, daß Sibirien zu einer neuen Begegnung zwischen Rußland und China führt, über deren Ausgang völlige Ungewißheit liegt.

Verteilung des Klerus in Frankreich

Eines der drängendsten Probleme für die Kirche in Frankreich ist die Verteilung des Klerus. Darüber berichtet R. Rouquette im Aprilheft der *Etudes* (Paris). An sich ist der französische Klerus zahlreicher als man gemeinhin weiß. Im Jahre 1946 gab es bei rund 38 Millionen Katholiken in Frankreich 51000 Priester. Es kommt also dort etwa auf 690 Gläubige ein Priester. Nach dem Kirchlichen Jahrbuch XXIV 1952–1956 (S. 325) lauten die entsprechenden Zahlen für unsere deutschen Verhältnisse (wenn auch einige Jahre später): bei rund 25 Millionen Katholiken gibt es in Deutschland 26332 Priester, das heißt auf 1000 Gläubige kommt ungefähr ein Priester. Die französischen Zahlen gehören zu den günstigsten der Weltkirche; aber die Priester kommen in der Seelsorge nicht voll zum Zuge. Sie verteilen sich folgendermaßen: 7200 Priester für 24 Millionen Stadtbevölkerung; 21000 Priester für 16–18 Millionen Landbevölkerung; 7200 Priester in den Schulen, wobei man schätzt, daß 5000 vor allem weltliche Fächer geben. Für 210000

Schüler der öffentlichen Schulen stehen dagegen nur 500 Religionslehrer zur Verfügung; für die so wichtigen technischen Schulen und ihre 600000 Schüler sind sogar nur 70 Geistliche freigestellt. In Paris kommen auf einen Priester in der Pfarrseelsorge durchschnittlich 5000 Menschen.

Eine Hauptschwierigkeit bildet die ungleiche und unrationelle Verteilung in kleine und kleinste Pfarreien, die der in kleine und kleinste Gemeinden entspricht. Von 38000 Gemeinden zählen 24000 weniger als 500 Einwohner; 16000 haben deren weniger als 300. Die Folge ist, daß heute 15000 Landpfarreien keinen eigenen Seelsorger haben. Meist sind sie als Anhängsel zu einer andern Pfarrei geschlagen; aber das hat ernste Nachteile: der Priester, der von Filiale zu Filiale hetzen muß, wird mit Arbeit überfordert, und die Gläubigen in diesen Randstationen fühlen sich nicht genügend betreut. So macht man sich an den verschiedenen kirchlichen Führungsstellen Gedanken über eine völlig neue Planung, die freilich zur Verwirklichung Zeit und guten Willen nicht zuletzt beim Pfarrklerus selbst voraussetzt; doch wird gerade der Pfarrklerus zu dieser Planung herangezogen. Man sieht zunächst die Aufgabe, innerhalb größerer Bevölkerungsgebiete die Schwerpunkte des bürgerlichen Lebens herauszufinden: die Zentren des Geschäftslebens, der Erholung und des Vergnügens. Dorthin müßte dann der Schwerpunkt der Pfarrei gelegt werden. Dort wäre das gottesdienstliche Zentrum mehrerer zusammengelegter Pfarreien; dort könnten mehrere Priester gemeinsam wirken; die anstrengenden Gottesdienste in den Filialkirchen könnten zu einem guten Teil entfallen; Predigten und Christenlehre könnten ruhiger und gründlicher vorbereitet werden und die Gläubigen der (geographischen) Außenbezirke hätten nicht den Eindruck, keine vollwertigen Gemeindemitglieder zu sein. Die Tatsache, daß sie den Gottesdienst nicht „frei Haus" geliefert bekommen, sondern sich selbst zum Pfarrzentrum begeben müssen (was sie für ihre sonstigen Interessen ja auch ständig tun), würde sich vielleicht gerade günstig auswirken. Für Alte und Kranke, zum Teil auch für den Religionsunterricht, würden sich unter der Woche die Seelsorger nach wie vor in die Filialen begeben, wie denn überhaupt bei einer solchen Umgruppierung auf lokale Tradition und gefühlsmäßige Faktoren vielfältige Rücksicht zu nehmen sein wird. Dennoch verlangen die gegenwärtigen Verhältnisse gebieterisch nach einer Umgestaltung. Sie würde nicht nur viele Priester entlasten: vor allem würde das religiöse Leben den Anschluß an die echten, vitalen Zentren des heutigen Lebens finden; allzukleine soziologische Zellen sind leicht von Blutleere bedroht; die Bildung großer, vitaler Zentren würde einer christlichen Neubelebung gleichkommen.

UMSCHAU

Brasiliens Schul- und Erziehungswesen seit dem Ende des zweiten Weltkrieges

Allgemeine Erziehungssituation

Brasilien ist ein Land von der Größe eines Kontinents. Es übertrifft an Ausdehnung das außerrussische Europa. Seine Bevölkerung hat sich in den letzten hundert Jahren mehr als versiebenfacht. Sie dürfte heute die Sechzigmillionengrenze überschritten haben. Sechsundzwanzig Staatswesen bilden den Bund der Vereinigten Staaten von Brasilien. Die Bevölkerung drängt sich in den Kü-

stengebieten, vor allem im Süden, in den großen Städten zusammen. Im weiten Inneren des Landes, besonders im Amazonasgebiet, gibt es riesige Gebiete, die von der westlichen Kultur noch völlig unberührt sind. Neben einigen wenigen Gebieten in Asien zählen sie noch zum El Dorado der Ethnologen. Infolgedessen ist das Kulturgefälle Brasiliens das denkbar größte, das innerhalb unserer heutigen Welt überhaupt möglich ist: höchste Zivilisation in den Weltstädten, Steinzeitkultur bei den Primitiven. Geographisch erstreckt sich das Land vom gemäßigten europäisch anmutenden Süden bis hinauf an den Äquator mit seinen feuchtwarmen Urwäldern.

Dieses riesige Land kennt einen Reichtum an pflanzlichen Produkten und Mineralien, wie er sonst auf der Erde wohl kaum noch einmal vorkommt. Die Produktion steigt sprunghaft. Fast alle Industriezweige siedeln sich im Lande an. Die weiten dünn oder gar nicht bewohnten Landflächen und Urwälder bieten der Besiedlung breitesten Raum. Wenn aus der Entwicklung der letzten Jahre und Jahrzehnte auf die Zukunft geschlossen werden darf, so ist für Brasilien in absehbarer Zeit ein noch größerer Fortschritt zu erwarten, als ihn die Vereinigten Staaten von Nordamerika im 19. Jahrhundert erlebt haben. Die Regierung ist sich dieser Tatsache und der damit verbundenen Aufgaben bewußt. Das vordringlichste Problem, das sie zu lösen hat, ist das der Erziehung, die Bildung hervorragender Männer und Frauen, die den gewaltigen Zukunftsaufgaben gewachsen sind. Die Zahl der Schulen steht in keinem Verhältnis zu den Erfordernissen und wird wohl bei der Zunahme der Bevölkerung auch weiterhin spürbar hinter dem Bedarf zurückbleiben. In den zehn Jahren von 1940 bis 1950 wuchs z. B. die Bevölkerung der einzelnen Staaten durchschnittlich um 48,6%. In manchen stieg sie sogar um 70, 80 oder mehr Prozent. Rio de Janeiro und Sao Paolo dürften die Zahl von drei Millionen bereits überschritten haben. Ein so rasch sich entwickelndes Land muß unter vieler Rücksicht Stufen, die andere Länder in einer langen geschichtlichen Entwicklung durchlaufen haben, überspringen. Auch für das Erziehungs- und Schulwesen gilt das.

Seine Hauptaufgabe liegt nicht allein in der Heranbildung eines geeigneten Nachwuchses für Industrie und Verwaltung. Viel wichtiger ist die Hebung des Bildungsniveaus im gesamten Volk. Weite Kreise der Bevölkerung können weder lesen noch schreiben. Ihre religiöse Formung läßt oft sehr zu wünschen übrig. Magie, Zauberglaube, Spiritismus, Heiligenverehrung und Sektierertum sind in manchen Gruppen zu einem wunderlichen, aber darum nicht weniger gefährlichen Gemisch verschmolzen, mögen sich auch über 90% der Einwohner zum katholischen Glauben bekennen. Die sozialen Unterschiede sind kraß: Extremer Reichtum, der auch nach außen zur Schau getragen wird, findet sich neben bitterster Armut. Blutmäßig bildet die Bevölkerung ein buntes Wirrwarr. Fast alle Rassen und Völker haben zum Aufbau des Staatsvolkes beigetragen: Indianer und Neger, Mongolen und Weiße. Selbst die Weißen stammen aus aller Herren Länder, mag der Grundstock seit der Entdeckung auch portugiesischen Ursprungs sein. Zum Glück ist das Rassenproblem so gut wie nicht vorhanden. Alle leben in ziemlicher Eintracht nebeneinander. Trotzdem bilden die religiösen, rassischen, bildungsmäßigen und sozialen Verschiedenheiten den besten Nährboden für revolutionäre Ideen. Es muß sehr alamierend wirken, daß der Kommunismus mehr und mehr an Boden gewinnen konnte. Auf die Dauer kann nur ein gutes Erziehungs- und Bildungssystem mit den zahlreichen Problemen fertig werden.

Schule und Gesetzgebung

Am 18. September 1946 gaben sich die Vereinigten Staaten von Brasilien eine neue Verfassung. Unter den Gesetzen, die als Ergänzung dazu geplant waren, befand sich auch eines, das die

Grundlagen und Richtlinien der nationalen Erziehung regeln sollte. Das Gesetz wurde von einem aus Fachleuten zusammengestellten Ausschuß entworfen. Vor allem wird die Einheit des Erziehungswesens betont. Diese ist jedoch nicht als eine Einförmigkeit zu verstehen; sie soll vielmehr mit den Eigenarten und Traditionen des brasilianischen Staatenbundes übereinstimmen. Der öffentlichen Autorität fällt es zu, überall da Schulen einzurichten, wo sie benötigt werden. Sie hat auch die Aufgabe, alle Schulunternehmungen, sowohl die öffentlichen wie die privaten, zu überwachen, um die nationale Einheit zu wahren und zu festigen. Keineswegs aber sollen die Schulen zu einem Machtmittel in der Hand der Staatsautorität werden. Die vom Bund ausgeübte Aufsicht soll einen Minimallehrplan sichern und Schulorganisation und Verwaltung regeln. Dazu gehört es, daß alle Lehrer der öffentlichen und privaten Schulen ihre Lehrbefähigung durch staatlich anerkannte Diplome nachweisen müssen. Der Gesetzesentwurf begrenzt die Autorität der Bundesregierung dahingehend, daß den Einzelstaaten das Recht und die Pflicht bleibt, durch Sondergesetze alle besonderen Belange des Schulwesens genauer zu regeln.

Alle brasilianischen Schulen sind gehalten, einen Minimallehrplan pflichtmäßig durchzuführen. Darüber hinaus können öffentliche und private Schulen hinzufügen, was sie nach Lage der Dinge für notwendig erachten. Für die höhere Erziehung gilt eine größere Freiheit. Der Gesetzesentwurf sieht für die größeren Schulen und zumal für die Universitäten einen weiten Spielraum der Autonomie vor.

Die Grundschulerziehung und die Lehrerbildung sind Sache der Einzelstaaten. Freilich müssen diese die entsprechenden Gesetze von der Bundesregierung billigen lassen. Organisiert ein Bundesstaat selbständig und unabhängig von den Bundesvorschriften sein Schulwesen, so gelten die Diplome, die er verleiht, nur innerhalb seines eigenen Bereiches oder dort, wo sie ausdrücklich anerkannt werden.

Ursprünglich wurde das Erziehungswesen vom Ministerium für Erziehung und Gesundheit verwaltet. Im Jahre 1953 wurde dieses Ministerium aufgeteilt in ein Ministerium für Erziehung und Kultur und ein Ministerium für Gesundheit. Das neue Erziehungsministerium umfaßt allerdings noch nicht alle Bereiche, die ihm eigentlich unterstehen sollten. Für einige sind vorläufig noch andere Ministerien zuständig. So werden die landwirtschaftlichen Mittelschulen vom Ministerium für Landwirtschaft verwaltet. Die Erziehung heimatloser Kinder untersteht dem Justizminister, das Militärschulwesen dem Verteidigungsministerium.

Der im Anschluß an den Artikel 171 der Verfassung von 1946 erarbeitete Entwurf eines Erziehungsgesetzes ist wegen der besonderen Schwierigkeiten des weiten Landes noch nicht zu einem Abschluß gekommen, obwohl er in den Ausschüssen dauernd vorangetrieben wird. Aus guten Gründen will man das Erziehungswesen nicht reglementieren. Vielmehr möchte man ihm möglichst große Freiheit gewähren, damit die Initiative privater Gemeinschaften und kommunaler Behörden nach Möglichkeit gesteigert werde.

Zahlenmäßige Entwicklung

Die Zahl der Kinder, die die öffentlichen Schulen besuchen, wächst von Jahr zu Jahr. Im Dezember 1954 gingen über 4600000 Kinder in die Grundschule. Über 3 Millionen Kinder im Alter von 7 bis 12 Jahren nahmen allerdings am Unterricht noch nicht teil. Im Jahre 1955 war die Zahl der Grundschulkinder ungefähr die gleiche. Dazu kamen über 780000 höhere Schüler, von denen 114000 Handelsschulen, mehr als 67000 Lehrerbildungsanstalten, über 18000 Industriefachschulen, etwa 1200 Landwirtschaftsschulen und der Rest (580000) die höheren Schulen im eigentlichen Sinn besuchten.

1954 gab es 75165 Volksschulen, 1785

höhere Schulen, 883 Handelsschulen, 539 Industriefachschulen und 817 Lehrerbildungsanstalten. An den Volksschulen unterrichteten 1955 142624 Volksschullehrer. Zur gleichen Zeit gab es 39504 Lehrer an höheren Schulen, 9804 Handelsschullehrer und 10753 Lehrer an Lehrerbildungsstätten.

Die Grundschulerziehung

Die Grundschulerziehung kann in öffentlichen oder privaten Schulen oder aber auch in der Familie vor sich gehen. Das Bildungs- und Wissensniveau des Kindes wird durch eine Prüfung beim Übergang in die höhere Schule festgestellt. In den meisten Staaten liegt die Schuldauer der Grundschule bei 4 oder 5 Jahren. Seit einiger Zeit unternimmt das Bundesministerium für Erziehung und Kultur einen Feldzug für die Ausdehnung der pflichtmäßigen Grundschulbildung. Man hofft, den Pflichtbesuch der Grundschule auf sechs Jahre erweitern zu können. Daran soll sich dann der Berufsschulunterricht anschließen. Die Grundschulerziehung soll nach dem Plan von 1946 vor allem auf dem Lande vorangetrieben werden. Aus Schulfonds, denen auch der nationale Grundschulfond Gelder zufließen läßt, werden im Innern des Landes neue Schulgebäude errichtet. Das Nationale Institut zum Studium der Erziehung fällt nach einer Übereinkunft zwischen dem Erziehungsministerium und den verschiedenen Staaten die Entscheidung über Lage und Typ der Schulhäuser. Für gewöhnlich enthält das Gebäude einen großen Klassenraum und die Wohnung des Lehrers. Dazu kommt ein Spielplatz im Freien. Die Innenausstattung der Schule und der Lehrerwohnung besorgt das Erziehungsministerium. Bis zum Ende des Jahres 1948 wurden über 1000 neue Schulgebäude erstellt. Weitere 2000 waren im Bau. Jeder ländliche Gemeindebezirk hat jetzt wenigstens eine Grundschule.

Ziel der Grundschulerziehung ist, die Kinder in das kulturelle und nationale Leben des Volkes einzuführen, ihre moralischen und bürgerlichen Fähigkeiten zu entwickeln, ihnen die wesentlichen Erkenntnisse der Hygiene zu vermitteln und sie auf Beruf und Elternschaft vorzubereiten. Die Grundschulerziehung dauert vom 7. bis zum 11. Lebensjahr.

Neben dieser Grundschule im eigentlichen Sinne gibt es noch Ergänzungskurse für Jugendliche und Erwachsene, denen es nicht möglich war, in ihrer Jugend die Grundschule zu besuchen. Wenn auch heute fast jede Landgemeinde ihre Grundschule hat, so heißt das keineswegs, daß auch alle Kinder am Unterricht teilnehmen können. Eines der Hauptprobleme für das ganze Land, nicht nur für das Unterrichtswesen, sind die großen Entfernungen. Brasilianische Gemeindebezirke können, an unseren Verhältnissen gemessen, die Ausdehnung mehrerer Kreise haben. Dabei sind die Wege oft sehr schlecht, so daß ein Autoverkehr nur zwischen den Städten möglich ist. Das Eisenbahnnetz ist im Vergleich zur Landfläche noch dünn.

Das weiterführende Schulwesen

Hierhin gehört zunächst der „Berufsschulunterricht". Im Jahre 1957 wurde der Versuch gemacht, kombinierte Lehrwerkstätten und Schulen in Städten mit mehr als 10000 Einwohnern einzurichten. In der vierten und fünften Klasse dieser Schulen soll dafür gesorgt werden, daß wenigstens vier Stunden am Tag in der Klasse und zwei Stunden in der Werkstatt zugebracht werden.

Das weiterführende Schulwesen im engeren Sinne umfaßt in Brasilien die höhere Schule, die Lehrerbildungsanstalten, Handelsschulen, Industriefachschulen, Landwirtschaftsschulen, Kunstakademien, Militärschulen, Leibeserziehungsstätten und Krankenpflegeschulen. Das höhere Schulwesen im eigentlichen Sinn soll jetzt durch ein Erziehungsgesetz verbessert werden. Die Erziehungsvorlage sieht sieben Jahre höhere Schulbildung vor, die in zwei Zyklen aufgeteilt ist, von denen der erste vier und der zweite drei Jahre umfaßt. Auch

in der Stoffanordnung will man Gebiete, die allgemein verpflichtend sind, festlegen und sie von solchen unterscheiden, die den besonderen Charakter der jeweiligen Schule ausmachen. Die vier ersten Jahre dienen vornehmlich grammatikalisch-sprachlichen Studien, die drei letzten kennen zwei Zweige, von denen der eine klassisch, der andere naturwissenschaftlich ausgerichtet ist. Beiden ist das Ziel gesetzt, die Persönlichkeit des Jugendlichen zu entfalten, ihn national und sozial verantwortungsbewußt zu machen und ihn für die Universitätsstudien vorzubereiten.

Lehrerbildung

Die Lehrerbildung ist vor allem für die ländlichen Distrikte ein wichtiges und sehr schwieriges Problem. Wer als Lehrer einmal in den großen Städten gelebt und gearbeitet hat, wünscht nur selten, in das Innere des Landes versetzt zu werden. Das Leben ist für ihn dort ohne jeden Reiz. Dem versucht die Bundesregierung dadurch abzuhelfen, daß sie in Übereinstimmung mit den Einzelstaaten ländliche Lehrerbildungsstätten schafft, die im Inneren des Landes gelegen sind. 1949 waren davon schon 45 im Bau. Die Lehrerbildung umfaßt im Normalfall einen Vorkursus von vier Jahren, in dem Hilfslehrer herangebildet werden. Daran schließt sich ein weiterer Kursus von drei Jahren an, der die volle Befähigung zum Volksschullehrerberuf geben soll. Die Lücken, die die Bildung der Lehrer eventuell noch aufweist, sollen durch Lehrerfortbildungskurse, die in breitem Maße eingerichtet worden sind, geschlossen werden.

Erwachsenenbildung

Eine ganz besondere Bedeutung kommt der Erwachsenenbildung zu. Man darf dabei allerdings nicht von europäischen Vorstellungen ausgehen. Ihr Ziel ist nicht eine Fortbildung der Erwachsenen, sondern die Bekämpfung des Analphabetentums und eine Hebung des Gesamtbildungsniveaus. Schon 1946 gab es 2077 „subletivos", d. h. Zentren der Erwachsenenbildung, in denen sich Erwachsene die Anfangsgründe des Schreibens, Lesens und Rechnens erwerben können. Der Bildungsdrang der Bevölkerung ist sehr stark. 1948 nahmen 750000 erwachsene Schüler an den Kursen teil. Der Feldzug gegen das Analphabetentum begann 1946. Die Volkszählung von 1940 wies eine erschreckend hohe Prozentzahl von Erwachsenen auf, die des Lesens und Schreibens unkundig waren. Der Staat sah ein, daß hier so rasch wie möglich Abhilfe geschaffen werden müßte. Riesige Summen aus öffentlichen und privaten Quellen wurden flüssig gemacht. Bis 1947 gab es diese Kurse nur selten außerhalb der großen Städte. Seitdem aber ist der Feldzug auch auf das flache Land ausgedehnt worden. Heute dürften mehr als 90% der Ergänzungskurse auf dem Lande stattfinden.

Die staatlichen Ausgaben für das Erziehungs- und Schulwesen sind gewaltig und werden Jahr für Jahr gesteigert. Die Lasten verteilen sich auf den Bund, die Staaten und die Gemeinden. Im Vergleich zum Gesamtstaatshaushalt können sich die aufgebrachten Beträge durchaus mit denen der meisten Kulturstaaten messen. Vielfach liegen sie sogar weit höher. Das ist um so anerkennenswerter, als Bund und Staaten für die wirtschaftliche und verkehrstechnische Erschließung des Landes ohnehin schon große Summen ausgeben müssen. Offen bleibt die Frage, ob die Gelder immer richtig investiert werden. Eine der vordringlichsten Aufgaben ist z. B. die Aufbesserung der Grundschullehrergehälter. Meist sind diese so gering, daß gerade die besten und befähigsten Kräfte in andere Berufe überwechseln. Sie werden bei den hohen Lebenskosten, zumal in den großen Städten, einfach dazu gezwungen.

Kirche und Erziehung

Brasilien ist ein katholisches Land, sagen die Statistiken, ja es ist sogar das

größte katholische Land der Welt. Weit mehr als 90% der Bevölkerung sind katholisch. Und doch ist dieser Katholizismus in weiten Schichten so fragwürdig, daß man mit Recht Brasilien ein Missionsland genannt hat. Nur 8000 Welt- und Ordenspriester sind in dem riesigen Gebiet tätig. Brasilien ist eines der Länder mit dem stärksten Priestermangel auf der Welt. Die religiöse Unwissenheit ist ungeheuer. Der Religionsunterricht beschränkt sich in Brasilien, wie ein Hirtenbrief der brasilianischen Bischöfe vom Jahre 1952 sagt, auf die Vorbereitung zur Erstkommunion und die eine oder andere gelegentliche Belehrung. Die Bischöfe versuchen daher vor allem katholische Laien für den Religionsunterricht zu aktivieren. Angesichts des Einflusses, den der Kommunismus erringen konnte, besinnt sich auch die gehobene Bevölkerung und vor allem die Regierung wieder auf den erzieherischen Einfluß der Kirche. Das ist aus der Geschichte heraus keineswegs selbstverständlich. Die Kirche ist in Brasilien zwar nie in die Rolle der verachteten unebenbürtigen Verwandten hineingedrängt worden wie in den anderen südamerikanischen Staaten, aber sie war den Regierungen doch meist verdächtig und galt als rückständig und fortschritthemmend. Inzwischen hat sie stark an Ansehen gewonnen.

Ihre erzieherische Tätigkeit umfaßt nicht nur den eigentlichen Religionsunterricht. Sie erstreckt sich auf alle Gebiete vom Kindergarten bis zur Hochschule. Aus ihrer großen Tradition heraus nimmt sich die Kirche besonders des höheren und Hochschulwesens an, während sie sich bei den einfacheren Bevölkerungsschichten mehr auf die religiöse Unterweisung beschränkt. Das höhere Schulwesen ist im Vergleich zur Zahl der Grundschüler sehr gut entwickelt und kann einen Vergleich mit europäischen Ländern durchaus standhalten. Hier sind es vor allem die Orden und Ordensgenossenschaften, die sich unter großen Opfern an Menschen und Geldmitteln sehr bereitwillig einsetzen. Allein die Gesellschaft Jesu unterhielt im Jahre 1955 in ihren drei brasilianischen Provinzen außer ihren eigenen Bildungsstätten 19 Kollegien für auswärtige Schüler. Darunter befanden sich kleine Seminarien für den Priesternachwuchs der Diözesen, Abendschulen, höhere Schulen, ein Technikum, eine Landwirtschaftsschule, Priesterseminarien und zwei katholische Universitäten.

Es mag überraschen zu hören, daß die öffentliche brasilianische Erziehung noch heute an den Folgen der Aufhebung der Gesellschaft Jesu leidet. Die von der freimaurerischen Aufklärung unter Pombal erstrebte „Befreiung vom geistigen Joch der Kirche" hat dem Lande einen kulturellen Rückschlag versetzt, der bis heute noch nicht aufgeholt werden konnte. Als im Jahre 1758 die Jesuiten aus Brasilien vertrieben wurden, hatten sie mehr als 95% des gesamten Erziehungswesens in der Hand. Unter einer Bevölkerung von etwa 5 Millionen Einwohnern arbeiteten damals mehr als 700 Jesuiten, also eine relativ viel größere Zahl als heute in den meisten Ländern der Welt. Mit der Aufhebung des Ordens ging das gewaltige Erziehungswerk unter. Nur wenige Kollegien konnten vom Staat übernommen werden. Für die übrigen fehlte es am Nachwuchs der Lehrkräfte. Das kleine geschwächte und schon bald in die Napoleonischen Kriege verwickelte Portugal war nicht in der Lage, auch nur einen geringen Prozentsatz der ausgefallenen Lehrer und Priester zur Verfügung zu stellen. Einerseits lag es überhaupt nicht in der Absicht der Regierung, dem Priestermangel zu steuern, anderseits war das Mutterland Portugal durch die Aufhebung der Gesellschaft in die gleiche schwierige Lage gekommen. Auch im Kaiserreich und in der darauf folgenden Republik war es der Kirche keineswegs immer möglich, ihre Tätigkeit frei zu entfalten. Noch 1910 verbot ein Gesetz allen Ordensinstituten die Neuaufnahme von Novizen. Dieses Gesetz wurde zwar 1914 schon wieder aufgehoben, aber erst nach 1918 konnte die Kirche wieder ungestört und regelmäßig arbeiten. Seit 1925 begann der Ordens- und Prie-

sternachwuchs aus dem Lande selbst zu steigen, ohne allerdings auch nur annähernd dem Bedarf zu entsprechen.

Aufgabe und Leistung der Kirche sind groß. Das wird auch vom Staat vorbehaltlos anerkannt. Wenn man sich der Missionssituation noch stärker bewußt wäre, ließen sich auch im Ausland noch mehr Kräfte für die Sache der Kirche in Brasilien gewinnen. Auf seine Weise versucht das Collège pour l'Amerique latine, das 1953 in Löwen gegründet wurde, Priester für Südamerika zu gewinnen, in dem es junge Theologen ausbilden läßt. 1956/57 waren es 48 Theologen. Karl Erlinghagen SJ

Atheistenkongreß in Moskau

Vom 20. bis zum 30. Mai 1957 fand in Moskau eine Tagung von Atheisten statt. Die zwanzig dort gehaltenen Vorträge wurden noch im gleichen Jahr unter dem Titel: Wissenschaft und Religion (Sammelband der Stenogramme der Vorlesungen, die gehalten wurden im allsowjetischen Konferenz-Seminar über wissenschaftlich-atheistische Fragen) veröffentlicht (Auflage 60 000). Vorausgestellt werden, gleichsam als Motto, elf Aussprüche Lenins über – oder besser gegen – die Religion (3–4). Als Zweck des Buches wird Hilfe im Kampf gegen die religiöse Ideologie angegeben (5–6).

Unter den Rednern befanden sich führende Wissenschaftler, so der Philosoph M. B. Mitin und der Biologe A. I. Oparin.

Mitin sprach über „Inhalt und Aufgaben der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter den gegebenen Bedingungen"; der Akademiker Oparin über „den gegenwärtigen Stand des Problems vom Ursprung des Lebens". Andere Redner behandelten weitere einschlägige Themen: „Soziale und erkenntnistheoretische Wurzeln der Religion"; „Das Universum und die Physik"; „Kampf gegen den Idealismus in der Biologie"; „Ursprung und Formen der Religion"; „Das Christentum, sein Entstehen und seine Entwicklung; Urchristentum; Die Orthodoxie als Spielart des Christentums". Der Historiker M. M. Scheinmann sprach über den „Katholizismus als Spielart des Christentums", ein anderer Historiker, M. S. Wostschikow, über „den Vatikan in der Gegenwart, seine Ideologie und Politik", und der Philosoph B. E. Bychowski verbreitete sich über das Thema: „Der Neuthomismus – die gegenwärtige Philosophie des Katholizismus". Es verdient Beachtung, daß nur der katholischen Religion drei Vorträge gewidmet waren. Die folgenden Vorträge betrafen: „Fragen der Ideologie des zeitgenössischen Protestantismus", „Die sogenannten ‚heiligen Bücher'" (gemeint ist vor allem die Hl. Schrift), „Den zeitgenössischen Islam", „Ursprung und Klassenwesen der jüdischen Religion", „Ursprung des religiösen Sektenwesens in Rußland", „Das zeitgenössische Sektenwesen und seine Ideologie". Den Abschluß bildete ein Vortrag „Über die Formen und Methoden der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda unter den Gegenwartsbedingungen".

Hier soll nur über einen Beitrag ausführlicher berichtet werden, jenen des Philosophen N. I. Gubanow: „Über die Gründe der Existenz religiöser Überbleibsel in der Sowjetunion" (50–67). Diese „Reste" oder „Überbleibsel" bereiten nämlich den Atheisten – wie aus dem ganzen Buche hervorgeht – kein geringes Kopfzerbrechen.

Gubanow kann zwar nicht leugnen (50–51), daß sich in der Sowjetunion eine Belebung der Religiosität beobachten läßt, sucht diese Tatsache aber so zu erklären, daß die Zahl der Gläubigen nicht wachse, sondern nur die Intensität der religiösen Propaganda. Doch fühlt er sich seiner Sache nicht ganz sicher. Denn er bemerkt, daß es in der Sowjetunion wegen der Trennung von Kirche und Staat keine Religionsstatistik gebe und daher ein Urteil schwer zu fällen sei. Er neigt zur Auffassung, daß auch dort, wo in einigen Gegenden die Zahl der Mitglieder von Pfarreien oder religiösen Gemeinden zunimmt, doch keine absolute Zunahme an Gläubigen zu verzeichnen sei, da es sich nur um die Aufnahme schon zuvor religiöser Men-

schen handle. Es scheint ihm, als ob die Arbeiter auch weiter die Religion verließen, jedoch „in gewissen Fällen in verlangsamtem Tempo". Die Beunruhigung, die er wegen der Tatsache einer Belebung der Religion verspürt, sucht er durch eine an sich richtige Erwägung loszuwerden: Vor der Revolution gab es in Moskau mehr als 600 Kirchen und Gebetsräume, jetzt aber bedeutend weniger; dazu ist die Bevölkerung dreimal größer. Was bedeutet es also, wenn, besonders an Festtagen, die Kirchen überfüllt sind?

Nach Beantwortung dieser Vorfrage kommt Gubanow auf die Gründe zu sprechen, die nach seiner Meinung erklären, warum es in der Sowjetunion immer noch Religion gibt. Er kennt objektive und subjektive Gründe und zählt deren eine ganze Reihe auf. Bevor Gubanow die einzelnen Gründe analysiert, schickt er die Aufforderung voraus, diese nicht nur im allgemeinen, sondern ganz konkret zu untersuchen.

Abfall des Bewußtseins vom Gemeinschaftssein (53–54)

Nach Gubanow – und es ist überhaupt die offizielle sowjetische Auffassung – verrät die Religion eine von der Sowjetwirklichkeit und ihren Errungenschaften losgelöste Geistesverfassung im Gläubigen. Die Sowjetwirklichkeit ist nach dieser Auffassung kein der Religion günstiges Erdreich: die „sozialen Wurzeln der Religion" sind dort „ausgerissen". Wie aber kommt es, daß sich die Religion dennoch hält? Gubanow sieht den Grund darin, daß die Religion die konservativste Form des Gemeinschaftsbewußtseins ist, daß sie der ökonomischen Basis gegenüber relativ selbständiger ist als andere Ideologien, z. B. die politische, als das Recht, die Literatur, die Kunst usw. Warum das aber so ist, sagt er uns nicht. Nur fügt er hinzu, daß mit der Religion viel Aberglaube verbunden sei, daß Beschwörungen und Wahrsagen in ihr betrieben würden, daß für die Religion eine besondere reaktionäre Beschaffenheit ihrer Vorurteile und ganz primitive Anschauungen bezeichnend seien. Vierzig Jahre Sowjetmacht hätten nicht genügt, mit all dem aufzuräumen.

Hier macht uns aber Gubanow ein Geständnis über die Zahl der religiös anfälligen Menschen: die Mehrheit habe zwar mit der Religion gebrochen; die Zahl der Fanatiker und religiösen Aktivisten sei unbedeutend; aber bedeutend sei die Zahl der Schwankenden, die nicht ganz Atheisten sind, sondern bei Gelegenheit in die Kirche gehen, ja unter Umständen sehr fromm werden können. Gubanow gibt daher zu, daß man die Sowjetmenschen nicht scharf in Gläubige und Ungläubige aufteilen könne. Der Atheist Gubanow bekennt außerdem: Manche wollen nicht „aus unserm ‚gottlosen Mund' die Stimme der Wissenschaft hören". Deshalb schlägt er vor, in der Gottlosenpropaganda auf die Gläubigen durch die religiös Schwankenden zu wirken. Das Schwanken vieler ist ihm ein Anzeichen für einen Prozeß der Loslösung des öffentlichen oder gemeinschaftlichen Bewußtseins vom Gemeinschafts-Sein.

Einfluß des Kapitalismus (55)

Bei der verhältnismäßig kurzen Behandlung dieses Punktes kommt Gubanow auf die Zeugen Jehowas zu sprechen. Anscheinend sieht er diese in besonderer Weise als Vertreter des Kapitalismus an, da sie mit dem nahen Gericht und einem neuen Weltkrieg drohen und sich dadurch als sehr antisowjetisch offenbaren.

Einfluß des vergangenen Weltkrieges (62)

Hier meint Gubanow, daß die Entbehrungen des Krieges mit seinem Leid und seinen teils ersetzlichen wie unersetzlichen Verlusten – des Mannes, Bruders, Vaters – denen, die bis zum Kriege noch nicht auf die Religion verzichtet hatten, zur Bewahrung der religiösen Gesinnung verhalfen. Dies sei besonders in den vom Feind besetzten Ge-

bieten, vor allem in der Ukraine zu beobachten gewesen.

Naturkatastrophen und -gewalten (56–58)

Eine weitere Ursache für das Vorhandensein von Überbleibseln der Religion in der Sowjetunion sieht Gubanow in den elementaren Naturgewalten, wie Trockenheit, Frühfrost, Sterblichkeit unter den Haustieren u. a. Hierher rechnet er auch die Abhängigkeit des Menschen von den Ausbeutern der gleichfalls elementaren Gewalt der ökonomischen Entwicklung. Er stellt fest, daß 34 Jahre Kollektivwirtschaft mit ihren Millionen von landwirtschaftlichen Maschinen die Lage geändert und die Abhängigkeit der Menschen von den Gewalten der Natur bedeutend vermindert haben. Aber er fragt sich doch, ob eine solche Darstellung nicht eine vulgäre Vereinfachung bedeute, da die Religion nicht direkt mit dem Fortschritt der Technik und der Produktionsmittel zusammenhängt.

Gubanow ist überzeugt, daß das Gefühl der Abhängigkeit von den Naturgewalten in der Sowjetunion geringer geworden ist, ja er meint, daß die Kolchosbauern sich überhaupt nicht von den Elementen der Natur abhängig fühlten. Aber er beobachtet dennoch, daß bei Mißwachs und Tiersterblichkeit die Religion mancherorts wieder auflebt, daß die Gläubigen zur Zeit von Trockenheit Prozessionen abhalten und immer noch ihre religiösen Feiertage veranstalten. Woher kommt das? Zeigt nicht – so fragt er – die Tatsache, daß auch in der Sowjetunion um Regen gebetet wird, daß man auch dort das Frühlingsfest Ostern feiert, die Ohnmacht des Menschen den Naturgewalten gegenüber? Auf diese Frage bleibt er aber die tiefere Antwort schuldig und bemerkt nur, daß man sehr wohl zwischen den einzelnen Religionen unterscheiden müsse: die christliche Osterfeier gehe doch nicht aus den gleichen Beweggründen hervor wie der Osiris- oder Adonis-Kult und sei keineswegs mit den gleichen Gefühlen verbunden. Ostern feiere der gläubige Kolchosbauer, Arbeiter oder Angestellte der Sowjetunion „aus konservativen" Gründen. Eine Analyse dieser „konservativen Gründe" wird aber nicht geboten.

Unzulänglichkeiten der Sowjetökonomie (58–61)

Dieser Grund schließt sich eng an den vorhergehenden an. Selbstverständlich wagt Gubanow nicht, offen von Mängeln oder Unzulänglichkeiten der Sowjetökonomie zu reden; er spricht nur von „gewissen Seiten" dieser Ökonomie (52). Bei der Behandlung dieses Punktes fällt die apologetische Tendenz auf, die Sowjetökonomie – trotz gewisser wirklicher Mißstände – wenigstens grundsätzlich zu rechtfertigen. Gubanow fragt insbesondere, ob das Verbleiben von „Überbleibseln" der Religion in zwei Prinzipien der Sowjetökonomie begründet sei, im Prinzip der Verteilung und im Kolchosmarkt.

Auf die Frage, ob die in der Sowjetökonomie begründete Ungleichheit bei der Arbeitsteilung für die Religion verantwortlich sei, antwortete er mit einem runden Nein. Der Sozialismus – und es handelt sich hier um eins seiner wesentlichen Prinzipien –, die soziale Struktur führe nämlich zur Überwindung der Religion, anders als Gleichmacherei, Befangensein in der Familie u. ä. Als im Jahre 1953 und den folgenden ein Stillstand, ein Zurückbleiben der Landwirtschaft zu verzeichnen war, konnte man ein Ansteigen der Religion beobachten. Daher meint Gubanow: „Da, wo Not und Unglück herrscht, suchen die Menschen des öfteren Trost in den Schein-‚Gütern' der Religion" (59). Ist aber – so fragt er – das sozialistische Prinzip als solches daran schuld, daß sich die Familie eines weniger qualifizierten, kinderreichen Arbeiters oder Angestellten weniger gut steht als die eines qualifizierten Arbeiters oder Angestellten mit weniger zahlreichen Familienangehörigen? Wenn eine solche Ungleichheit in der Sowjetunion weiterbesteht, so liegt das

nach Gubanow nicht am Prinzip, sondern an anderen Umständen des individuellen Lebens: dem einen sind früh die Eltern gestorben; der andere hat sein Recht, etwas zu erlernen, nicht benutzt.

Auch der Kolchosmarkt ist Gubanow zufolge nicht an der Religion schuld. Das Schwanken der Preise auf dem Kolchosmarkt – meint er – könne keine solche Niedergeschlagenheit erzeugen, wie sie für die Religion charakteristisch sei. Denn Überreste der Religion könnten bleiben auch ohne wirtschaftliche Grundlage.

Aus allem zieht Gubanow den Schluß, den er wie ein Axiom hinstellt: „Nur durch den Sieg des Sozialismus verwandelte sich bei uns die Religion endgültin in ein Überbleibsel der Vergangenheit" (60).

Hier verdient noch ein bezeichnender Umstand Erwähnung, auf den unser Gewährsmann hinweist: Nicht weniger als 70% der Gläubigen in der Sowjetunion – so urteilt er – sind Frauen. Den Grund sieht er darin, daß auf der Frau nicht nur der Druck der Berufsarbeit, sondern auch der häuslichen Arbeit und Sorge lastet. Der Grund liegt also in der Ungleichheit der Frau. Zwar ist die Frau seit der Oktoberrevolution grundsätzlich gleichberechtigt. Trotzdem – so stellt Gubanow fest – macht sich die Umordnung in der häuslichen Wirtschaft nur langsam geltend. So viel auch für Hausfrauen und Mütter geschehen ist; viele Reste von Ungleichheit sind noch geblieben. Zur Erwerbsarbeit kommt die Sorge für Kinder und Küche. Der Frau bleibt wenig oder keine Zeit für den Kampf um den Kommunismus, für eine öffentliche Tätigkeit produktiver, politischer oder kultureller Art. In der Kasachischen Sowjetrepublik z. B. essen die Frauen, was vom Tische der Männer übrigbleibt. Kein Wunder also, wenn sie dort für die Religion anfälliger sind!

Unglück im persönlichen und Familien-Leben (62)

Unzweifelhaft werden „einige" Sowjetbürger durch schwere Krankheit und den Verlust eines lieben Menschen dazu veranlaßt, Trost in der Religion zu suchen. Ein Beispiel: Das kranke Kind wurde gesund. Zwar wurde es im Krankenhaus mit den natürlichen oder modernen Mitteln der Medizin geheilt; aber die Mutter ist überzeugt, daß Gott ihre Gebete erhört hat; und sie wird noch frömmer. Doch ist das nicht bei allen Sowjetmüttern so. Man muß also schließen, daß Unglück zur Belebung der „Überbleibsel" der Religion nur bei einzelnen Personen führt.

Überbleibsel des Alten im Brauchtum (67)

Von diesen „Überbleibseln" war bereits bei Behandlung der vorhergehenden Punkte mehrmals die Rede. Gubanow besteht darauf am Ende seiner Darlegungen: „Bei uns gibt es noch Reste einer gewissen Ungleichheit in der materiellen Sicherung der Glieder der Gesellschaft, Reste des Alten in der Lebensweise, Elemente von Kulturlosigkeit" (67). Nach Gubanow besteht einer der Widersprüche in der Entwicklung der Sowjetgesellschaft eben darin, daß trotz der herrschenden Struktur im Bewußtsein der Arbeiter Überbleibsel des Kapitalismus, darunter die Religion, vorhanden sind. Zu ihrer Überwindung sollen die religiösen Bräuche durch andere ersetzt, soll jener Widerspruch durch fortgesetzte kommunistische Erziehung der Massen und durch atheistische Propaganda beseitigt werden.

Aktivität der Kirchenleute und Sekten und Erschlaffung der atheistischen Propaganda (62–67)

Die bisher aufgezählten Ursachen dafür, daß in der Sowjetunion noch Religion vorhanden ist, nennt Gubanow „objektiv". Die Tätigkeit der Vertreter der Kirche und das Versagen der atheistischen Propagandisten in den verschiedenen Sowjetorganisationen nennt er dagegen „subjektive" Ursachen und mißt ihnen eine besondere Bedeutung bei.

An dieser Stelle ruft Gubanow seinen

Hörern und Lesern zunächst die offizielle Lehre des Marxismus-Leninismus über die Wurzeln der Religion ins Gedächtnis: Sie liegen nicht, wie die bürgerlichen Atheisten behaupten, in der Unwissenheit der Massen und im Betrug der Kirchenleute, sondern in der vorsozialistischen Gesellschaftsordnung und in den materiellen Lebensbedingungen, wie Abhängigkeit von der Natur, Klassenbedrückung, elementare Gewalt der wirtschaftlichen Gesellschaftsentwicklung. Allerdings kommt dazu nach Marx, Engels und Lenin – von Stalin als „viertem Evangelisten" des Kommunismus ist nicht mehr die Rede – doch auch die kulturelle Rückständigkeit der Menschen und die Propaganda von seiten der Religion. Gubanow aber glaubt, daß die Propaganda der Kirchenleute nur da Erfolg habe, wo die atheistische Propaganda nachläßt.

Bezeichnend für die beabsichtigte Taktik im Kampfe gegen die Religion ist das Geständnis: „Wir richten die Schärfe unseres Kampfes nicht gegen die Diener der Kirche, sondern gegen die Religion" (63). Man sieht aber nicht, wie eine solche Unterscheidung durchführbar ist. Bemerkt doch Gubanow anschließend, daß nach einem Ausspruch Lenins viele Frauen einfach unter dem Einfluß der Priester eine kirchliche Ehe eingehen und daß es schwerer sei gegen die Priester anzukämpfen als gegen die Sowjetgesetzgebung. Lenin gab daher den Rat, die religiösen „Vorurteile" sehr vorsichtig zu bekämpfen, ohne Beleidigung der religiösen Gefühle, durch Aufklärung, aber doch energisch und nachdrücklich.

Gubanow vergißt keineswegs, auch auf jene Umstände hinzuweisen, die nach seiner Ansicht im gegenwärtigen Augenblick die religiöse Propaganda erleichtern: Kirchenleute und Sektenprediger benutzen die durch die Sowjetkonstitution gewährte Gewissensfreiheit. Die Kirche stellt Architektur, Malerei, Musik, Beredsamkeit und Gesang in den Dienst ihrer Propaganda. Die Geistlichkeit nützt die ungenügenden wissenschaftlichen Kenntnisse der Leute aus und greift zu Fälschungen unter dem Schein der Wissenschaft. Als Beispiel eines solchen Betruges wird hingestellt, daß ein Geistlicher – „im Gegensatz zu den Ergebnissen der Sprachwissenschaft" – den Versuch wagte, die „Tage" des Schöpfungsberichtes der Bibel im Sinne von langen Perioden zu erklären. Gubanow scheint hier allerdings zu vergessen, daß er kurz zuvor den Betrug von seiten der Kirchenmänner als Ursache der Religion einen Erklärungsgrund bürgerlicher Atheisten genannt hatte. Man hat den Eindruck, daß Gubanow den Kampf gegen die Religion auch dadurch erschwert sieht, daß die „unwissenschaftliche, reaktionäre", religiöse Ideologie der Geistlichkeit – die es zu bekämpfen gilt – im Gegensatz steht zur politischen Loyalität ihrer Mehrheit, auf die man Rücksicht nehmen muß.

Zum Schluß bekundet Gubanow seinen sowjetischen Glauben an die Sowjetordnung und die Wissenschaft: durch Beseitigung der Klassen, durch Planwirtschaft sind der Religion die Wurzeln entzogen. Nun muß der Ideenkampf gegen sie einsetzen: tiefgehend, geduldig, gewandt. Die religiösen Ideen sind veraltet. Durch wissenschaftliche Propaganda kann man erreichen, daß sich die Menschen in der Sowjetunion von der Religion freimachen. Die wissenschaftlichen Kenntnisse „überzeugen jeden, daß in der Welt nichts Übernatürliches existiert" (66). Die vom Sowjetvolk unter Führung der Kommunistischen Partei, ihres Zentralkomitees, in der Industrie, Landwirtschaft, Wissenschaft, insbesondere auf dem Gebiet der Ausnutzung der Atomenergie zu friedlichen Zwecken erzielten Erfolge bedeuten objektiv eine Errungenschaft für die Überwindung des religiösen Aberglaubens. Die Sowjetwirklichkeit ist ein ungeheures Arsenal zum Beweis der Wahrheit der wissenschaftlich-materialistischen Weltauffassung und der Falschheit aller Religionen der Erdkugel.

Das Thema der Überbleibsel der Religion in der Sowjetunion ist auch Gegenstand eines Artikels der „Fragen der Philosophie" vom Juni 1958: P. P.

Tscherkaschin, „Über die sozialen Wurzeln der Religion" („Woprosy Filosofii" 6 [1958] 29–41; diese Zeitschrift wird vom „Philosophie-Institut" der Akademie der Wissenschaften herausgegeben). Tscherkaschin seinerseits verweist auf eine weitere einschlägige Studie von W. Elfimow: „Überbleibsel von Religion und Wege zu ihrer Überwindung", 1958 (im Verlag „Wissen" [„Snanije"]). Verglichen mit dem Artikel Gubanows bietet der Artikel Tscherkaschins nichts wesentlich Neues. Tscherkaschin vertritt sehr bestimmt die Auffassung, daß ein Eiserner Vorhang durchaus nötig sei, um den „Einfluß des Kapitalismus" auf das öffentliche Bewußtsein in der Sowjetunion und somit das Fortbestehen von „Religion und Idealismus" zu verhindern (37). Mit Nachdruck stellt er fest, dieser Einfluß des Kapitalismus komme nicht nur von außen, sondern mache sich im Innern des öffentlichen Lebens der Sowjetunion bemerkbar (37 ff.). Er neigt also dazu, von „inneren" sozialen Gründen für ein „Überleben der Religion und des Idealismus" zu sprechen. „Es ist falsch – so sagt er –, daß die Zähllebigkeit der Überbleibsel dieser Weltanschauung überhaupt keine Grundlage in unserm gesellschaftlichen Leben hat, wenn man es in seiner ganzen konkreten Eigenart im gegenwärtigen Augenblick nimmt" (39). Tscherkaschin übt, soweit ihm das unter Beibehaltung der offiziellen Doktrin möglich ist, streng Kritik an der tatsächlichen Ordnung: Das sozialistische Prinzip der Arbeitsteilung stellt noch nicht die volle Gleichheit aller sicher. Einige Glieder der Gesellschaft sind gesichert, andere aber befinden sich materiell in Schwierigkeiten und Not. Bei dem gegenwärtigen Stand der Produktion sind „einzelne Menschen gezwungen, einen Beruf zu wählen, der ihnen nicht liegt, oder nicht da zu arbeiten und zu leben, wo man gern möchte" (39). Die finanzielle und wirtschaftliche Lage läßt die Möglichkeit unverdienten Erfolges, aber auch umgekehrt die Furcht vor zufälligem Ruin. „Unter unseren Bedingungen kann es – nicht nur im Familienleben – ‚Pechvögel' und ‚Glückspilze' geben" (40). Andere Schwierigkeiten und Widersprüche im Sowjetleben haben ihren Grund in Fehlern, die bei der Führung der Landwirtschaft begangen wurden. Zwar betont Tscherkaschin, daß die Bürokratie an sich der Sowjetdemokratie fremd sei; nichtsdestoweniger aber beklagt er sich bitter über ihre tatsächliche Herrschaft, die es oftmals schwer mache, sich sein gutes Recht zu verschaffen. Schließlich wird noch ein anderer Sündenbock ausfindig gemacht: „Die Aufgabe, das Bewußtsein der Arbeiter von den Überbleibseln der alten Weltanschauung zu befreien, wurde ernstlich durch die Tatsache behindert, daß Stalin die Leninschen Führungsgrundsätze übertrat, als er nicht nur die kollektive Regierung von Partei und Staat, sondern auch die gewöhnliche Einhaltung der Normen der Rechtsprechung nicht selten durch seine einpersönliche Entscheidung ersetzte" (40).

Das Ergebnis unseres Überblicks mag in folgende Punkte zusammengefaßt werden:

1. Eine gewisse Belebung der religiösen Propaganda und des Glaubens in der Sowjetunion im Verlauf der letzten Jahre läßt sich nicht leugnen. Doch ist schwer zu sagen, ob die Zahl jener wächst, die bewußt vom Unglauben zum Glauben übergehen. Groß ist jedenfalls die Zahl der Unschlüssigen.

2. Die atheistische Propaganda dagegen ließ im gleichen Zeitraum nach. Dies mag auf Müdigkeit und Überdruß der Propagandisten, aber noch mehr der Sowjetbevölkerung zurückgeführt werden. Aber auch so ist die Flut der atheistischen Literatur noch beträchtlich umfangreich. Nennen wir z. B. das von der Akademie der Wissenschaften in Moskau-Leningrad herausgegebene „Jahrbuch des Museums der Geschichte, der Religion und des Atheismus" (I, 1957). Ebenfalls von der Akademie der Wissenschaften – vom Historischen Institut – werden veröffentlicht die „Fragen der Geschichte, der Religion und des Atheismus; Eine Aufsatzsammlung", im

Moskauer Verlag der Akademie der Wissenschaften. An dieser Sammlung läßt sich der Rückgang der Auflagen beobachten: I (1950) und II (1954) in 10000 Exemplaren; III (1955) in 8000; IV (1956) und V (1958) in nur 4000 Exemplaren.

3. Verständlicherweise wird – mit Ausnahme eines kurzen Hinweises auf die gewiß äußerst eingeschränkte Gewissensfreiheit in der Sowjetunion und die Loyalität der Mehrheit der Geistlichen – nichts gesagt, warum die atheistische Sowjetregierung, die doch ohne Zweifel die Religion gänzlich zu vernichten trachtet, dennoch, wenn auch sehr beschränkt, die Kirche wieder im öffentlichen Leben in Erscheinung treten läßt und welches dabei ihre eigentlichen innen-, hauptsächlich aber außenpolitischen Beweggründe sind.

4. Selbstverständlich sind die Grundvoraussetzungen der Atheisten großenteils falsch. Ein besonderes Hindernis, die wahren Gründe zu entdecken, die das Fortbestehen der Religion in der Sowjetunion erklären, besteht in den parteigebundenen Axiomen.

Richtig ist ohne Zweifel, daß der Religion durch Gewalt, Zwang und wirtschaftlichen Druck unermeßlicher Schaden zugefügt werden kann. Falsch aber ist, daß wirtschaftlicher Aufstieg oder wirtschaftliche Unabhängigkeit an sich den Glaubenden der Religion entfremden.

Vor allem aber sind die Behauptungen falsch, daß die Religion nur in vergangenen Wirtschaftssystemen verwurzelt, nur ein Überbleibsel des Alten ist und daß der Atheismus sich wissenschaftlich beweisen läßt.

5. Vollständig wird verkannt und muß von den Atheisten verkannt werden, daß zwar die Überlieferung des geoffenbarten Glaubens gewaltsam unterbrochen werden kann, daß aber damit die Wurzeln der Religion nicht ausgerissen werden, da diese in der menschlichen Natur selbst liegen und die natürliche Religion mit dem Wesen und der Natur des Menschen im Keime gegeben ist.

6. Eitel und ganz vergeblich ist daher das Bemühen der Atheisten, die menschliche Natur selbst zu verändern. Auch das Sowjetsystem kann die negativen irdischen Lebensbedingungen des Menschen im wesentlichen nicht ändern oder gar beseitigen, d. h. Leid, Unglück und Tod aus der Welt schaffen. Zwar wird durch technischen und wirtschaftlichen Fortschritt – aber nicht nur in der Sowjetunion – die Abhängigkeit des Menschen von der Natur vermindert. Diesem relativen Vorteil steht aber in der Sowjetunion der weit größere Nachteil entgegen, der durch Unterdrückung der Freiheit, durch Säuberungsaktionen, durch Verschleppungen, Zwangsarbeit und somit durch Steigerung der allgemeinen Unsicherheit verursacht wird. Anderseits aber werden die Sowjetmenschen gerade durch diese Maßnahmen erhöht für die Religion anfällig.

7. Prüft man aufmerksam die Literatur der Gottlosenpropaganda, so drängt sich einem die Erkenntnis auf, daß nicht die Wissenschaft der tiefere Grund des Atheismus ist, sondern ein willensmäßiger Vorentscheid. Den Beweis liefert u. a. der Umstand, daß unserem Sammelband 11 Aussprüche Lenins über die Religion vorangestellt sind, die ohne jeden Beweis seinen gottbekämpferischen Willen bekunden. N. N. Rosental bestätigt uns dies in seinem Beitrag über den Ursprung des Christentums. Er erwähnt das Buch „Entstehung des Christentums" von Robertson, das 1953 in England und 1956 in Sowjetrußland mit einem kritischen Vorwort erschienen ist. Es gefällt dem Atheisten Rosental nicht, daß Robertson – dessen Buch gleichwohl wert erachtet worden war, eine sowjetrussische Ausgabe zu erleben – mit Ironie von den Parteigängern der Theorie eines Christus-Mythos redet, also offenbar an der geschichtlichen Existenz Christi nicht zweifelt. Rosental will aber mehr; er gibt sich nicht zufrieden, wenn er nicht im Namen der Wissenschaft das geschichtliche Dasein Christi leugnen kann: „Der neutestamentliche Christus" – so behauptet er – „ist kein wirkliches Wesen, sondern ein Mythos" (195).

Bernhard Schultze SJ

BESPRECHUNGEN

Geschichte

I. *Rein, Gustav Adolf:* Die Reichsgründung in Versailles. (Janus-Bücher, Bd. 7.) (93 S.) München 1958, R. Oldenbourg. DM 3,20.

II. *Göhring, Martin:* Bismarcks Erben 1890—1945. Deutschlands Weg von Wilhelm II. bis Adolf Hitler. (386 S.) Wiesbaden 1958, Franz Steiner. Br. DM 18,60.

I. 1871 wurde das neue Deutsche Reich gegründet. Die Kräfte, die auf eine neue deutsche Einheit hinwirkten, waren aber schon viele Jahrzehnte am Werke. Bereits unter der Despotie Napoleons I. träumten deutsche Männer vom kommenden neuen Reich und hielten Ausschau, wie es zu verwirklichen wäre. In den 40iger Jahren schlugen die Wellen der Einheitsbewegung hoch. Noch führten sie zu keinem Ergebnis. Der neue deutsche Staat wurde erst geboren, als Preußen die „Revolution von oben" vorantrieb. Der große Meister dieser Revolution war Bismarck. Wie die verschiedenen Kräfte von ihm benutzt wurden, wieviele Hindernisse zu beseitigen waren — wie stark das Altpreußentum ebenso wie süddeutsche Föderalisten und (bayrische) Partikularisten dem Werke Bismarcks widerstrebten, wie sozusagen bis zur letzten Minute alles in Frage stand — das schildert mit großer Sachkenntnis und Anschaulichkeit der Verf.

Aber wenn man die gewiß wichtige Schrift gelesen hat, bleibt einem eine wesentliche Frage unbeantwortet, ja, sie wurde kaum gestreift: von 1871, dem Tage der Gründung des preußisch-deutschen Reiches (18. Januar 1871) bis 1945, dem Jahre, wo das Reich zugrunde ging und Preußen vernichtet wurde, sind es noch nicht einmal drei Menschenalter, genau nur 74 Jahre. Wie war ein solcher Sturz in so kurzer Zeit möglich? Es scheint uns zu einfach, nur die Epigonen Bismarcks dafür verantwortlich zu machen, wie es oft geschieht. Gab es da keine Strukturfehler im Fundament des Bismarckischen Reichsbaues selber, verhängnisvolle Strukturfehler? Und gewann damals vielleicht nicht ein Geist die Vorhand, der einem guten Gedeihen des neuen Staatswesens gefährlich war? Das ist unsere besorgte Frage. Karl Jaspers hat dieser Sorge in seiner jüngsten Rede in der Frankfurter Paulskirche Ausdruck gegeben, als er vom letzten Jahrhundert als einem „so sehr in Frage zu stellenden" sprach.

II. Martin Göhrings Buch kann man wie eine Weiterführung der Schrift Reins betrachten. Er geht die Entwicklung des Bismarckreiches durch bis zu seinem Untergang 1945. Vor der ersten Textseite steht die Zeichnung, die der englische „Punch" im Jahre 1890 nach Bismarcks Entlassung gebracht hatte: „Der Lotse verläßt das Schiff." Ein schicksalsschweres Wort! Der erste Kanzler des neuen Reiches steigt die Schiffstreppe herab ins Lotsenboot; sein Gesicht ist verdüstert und gedankenschwer, und oben lehnt sich eine Gestalt in prunkvoller Phantasieuniform und mit einem Kopfputz, der halb Helm der Gardekürassiere, halb Krone ist, über die Brüstung und schaut dem Scheidenden gleichmütig und ahnungslos nach. Diese Gestalt soll wohl Wilhelm II. darstellen. Ahnungslos, anmaßend und von sich selbst eingenommen nimmt er das Staatssteuer in die Hände. Er versteht nichts von der feinen Kunst, Politik zu treiben, und die Männer, die er um sich sammelt, sind ebenfalls unerfahren und ungeschickt. Der Kaiser will weitgehend selber regieren. Mit Volldampf voraus! — in einer See voller Klippen und Gefahren. Es ist erschütternd, wie das Erbe eines großen Staatsmannes von unfähigen Nachfolgern langsam aber unaufhaltsam vertan wird, bis das Gespenst der Einkreisung Deutschlands und die Kriegsgefahr bedrohlich heraufsteigen. An allen europäischen Höfen, in allen Staatsministerien lauern Mißtrauen, Angst und Furcht, Bünde und Machtblöcke bilden sich und treiben die Rüstungen voran. Gegenseitiges Mißtrauen und Argwohn lähmen in den Krisenmonaten des Jahres 1914 die Kabinette — und so kommt es zum ersten Weltkrieg durch die Schuld aller.

Am Verhängnis der Weimarer Republik waren weniger einzelne Staatsmänner schuld als eine unselige Verkettung böser Umstände: die Härte des Versailler Vertrags, die Weltwirtschaftskrise, der Ruhreinbruch und schließlich die Kurzsichtigkeit der demokratischen Parteien. Die Republik hat eine ganze Anzahl bedeutender Kanzler und Minister gehabt — daß sie scheiterten, war nicht ihre eigene Schuld.

Auf dem Nährboden eines verelendeten Deutschlands wuchs dann die Unheilsaat Adolf Hitlers. Es erregt Grausen, wenn man sich durch die Lesung dieses Buches wieder in jene Zeit versetzt, wo das deutsche Volk von der Höhe einer Kulturnation abstürzte und zum Spielball von Verbrechern wurde. Die furchtbaren Folgen kennen wir.

Man möchte wünschen, daß dieses Buch nicht nur von unseren Lehrern und Erziehern gelesen, sondern auch in den Schulen behandelt würde. Wir dürfen die Vergangenheit nicht vergessen, soll die Zukunft besser gestaltet werden. Es ist ein Mahnbuch zuvörderst für das deutsche Volk — aber auch für die Siegermächte.

Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß die Frage, wie es zu der in der Geschichte beispiellosen Katastrophe kommen konnte nicht bei den Epigonen Bis-

marcks Halt machen dürfe. Göhring geht nun in der Tat darüber hinaus. Er prüft die Grundmauern der Bismarckschen Staatsschöpfung und findet: „Das Reich war nicht wahrhaft in sich fest gefügt." Es gab kein verfassungsmäßiges machtpolitisches Gegengewicht gegen die außenpolitischen Seitensprünge des Monarchen und die Intrigen am Hofe und in den Kabinetten. Wir möchten noch weiter gehen. Und der Verf. gibt uns selber den Fingerzeig dafür, indem er Vossler zitiert: dieser hielt das neue politische Gebilde für etwas „sehr Unbehagliches, geradezu Beängstigendes". Und dieses unbehagliche Gebilde konnte nur durch ein meisterhaftes Spiel zugleich mit „fünf Kugeln", d. h. durch eine überragende Staatsführung flott gehalten werden — mußte man da nicht eigentlich für seine Zukunft vom ersten Tage an das Schlimmste fürchten? Denn so überragende Staatsmänner gibt es in jedem Volke nur als Ausnahmen. Der Verf. sagt z. B. von Caprivi und Bethmann-Hollweg, daß sie „gewissenhafte, integre Naturen" gewesen seien (373). Und doch ging es auch unter ihnen bergab. Lag also nicht schon in der Weise, wie das neue Deutsche Reich entworfen und geschmiedet wurde, der Ansatz zu seinem Sturze?

G. F. Klenk SJ

Saile, Wolfgang: Hermann Wagener und sein Verhältnis zu Bismarck. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Sozialismus. (167 S.) Tübingen 1958, J. C. B. Mohr (Tübinger Studien zur Geschichte und Politik Nr. 9). DM 16,50.

Bestand vor rund hundert Jahren eine geschichtliche Möglichkeit, die Arbeiterfrage auf sozial-konservative Weise zu lösen? Wenn ja, dann hätte die Abwanderung des Proletariats ins sozialistisch-kommunistische Lager verhindert werden und die ganze deutsche und europäische Entwicklung in andere Bahnen gelenkt werden können.

Die Aussichten der Sozialkonservativen waren von vornherein insofern schlecht, als fast die gesamte führende Bürgerschicht liberal war und nicht nur dem Manchester-Dogma vom freien Spiel der Kräfte huldigte, sondern es überdies als eine Selbstverständlichkeit ansah, daß Gesetzgebung und Justiz die Unternehmer begünstigten. Gegenüber der bürgerlich-liberalen Abwehrfront hätte es auch eine geschlossene und einige konservativ-soziale Partei nicht leicht gehabt. Aber eine solche gab es gar nicht: die preußischen Konservativen waren unfähig, die soziale Frage in ihrem eigentlichen Wesen auch nur zu verstehen, und noch weniger gewillt, große Opfer zu bringen. Es hätte nur einen Weg gegeben; daß sich einige weitsichtige und führende sozialkonservative Soziologen und Fachleute mit der Staatsmacht verbunden und durch eine Revolution von oben die Wirtschafts- und Sozialpolitik in sozialkonservativem Sinne durchgesetzt hätten.

Der hellsichtige, kundige Soziologe wäre eigentlich vorhanden gewesen in Hermann Wagener, der zugleich gewandter Zeitungsschreiber, Organisator und Parlamentarier war. Man könnte ihn eigentlich einen königlich gesinnten Jakobiner nennen; denn er war geneigt, der Krone diktatorische Vollmachten zu überlassen, wenn sie nur die soziale Revolution gegen den Liberalismus gemacht hätte. Und er war auch sonst unbekümmert in der Wahl seiner Mittel, überzeugt, daß ein gutes Ziel jedes Mittel rechtfertige. Von den Konservativen immer mehr im Stich gelassen und angefeindet, der mächtigen liberalen Front gegenüber allein gelassen, suchte er seinen letzten Halt immer mehr bei den Vertretern der Macht. Und das war schließlich Bismarck, den er seit Jahren kannte. Er wurde Bismarcks Mitarbeiter, sogar Vortragender Rat im Ministerium. Aber sein Ziel konnte er nicht erreichen. Der König wollte ihn gar nicht empfangen, und Bismarck neigte zwar zum revolutionären Gebrauch der Macht auf dem Gebiet der preußischen Außenpolitik, glaubte aber nicht, sie gleichzeitig auch an der inneren Front einsetzen zu können. „In der sozialen Frage trennte beide Männer eigentlich ein Jahrhundert. Bismarck wurzelte in vielem noch im 18. Jahrhundert, während Wagener schon den korporativen Staat des 20. Jahrhunderts vorwegnahm" (131). Schließlich endete Wagener im finanziellen und moralischen Ruin.

Eine äußerst wichtige und aufschlußreiche Studie.

G. F. Klenk SJ

Der Mensch in Ost und West

Griffith, Ernest S.: Wie Amerika regiert wird. Das Regierungssystem der USA. Mit einem Nachwort „In Deutschland ist fast alles anders" von Prof. Dr. Hermann L. Brill. (240 S.) Wiesbaden 1958, Rheinische Verlags-Anstalt. Leinen DM 8,80.

Amerika ist heute politischer Vorkämpfer in der Welt für Freiheit und Menschenwürde, die große westliche Weltmacht, ohne die der Auseinandersetzung mit den Ideologien der Unfreiheit und ihren bedrohlichen wirtschaftlichen und politischen Kräften der machtmäßige Rückhalt fehlen würde. Es ist daher ein guter Dienst für uns alle, uns ein Buch zugänglich zu machen, das darüber spricht, „wie Amerika regiert wird". Ernest S. Griffith, der Leiter der Informations- und Dokumentenzentrale des amerikanischen Kongresses und Universitätsprofessor, hielt an der Oxforder Universität über obiges Thema Vorlesungen. Später arbeitete er seine Gedanken zu der vorliegenden Studie aus.

Die heutige Weltmachtstellung der USA allein schon beweist, daß das amerikanische Staatswesen sehr lebenskräftig sein muß, und die Tatsache, daß es ihm gelungen ist, Macht und Freiheit in einem System zu vereinen, deutet darauf hin, daß die amerikanische Verfassung auf einen Ausgleich und ein Gleichgewicht der Kräfte abgestellt ist.

Und in der Tat finden wir ein System „eingebauter" Beschränkungen, ein System der Gleichgewichte und Gegengewichte. Da ist in der geschriebenen Verfassung „das Gleichgewicht zwischen der Sphäre des Rechtes und der Sphäre der persönlichen Freiheit" und das Gleichgewicht zwischen unveränderlichen Grundgesetzen und dem Spielraum, der den gesetzgebenden Körperschaften und der ausführenden Gewalt gelassen wird. Da ist das Kräftespiel zwischen den Einzelstaaten und dem Bund, zwischen den einzelnen Interessengruppen unter sich und zwischen ihnen und der Staatsregierung. Dort wo verfassungsmäßige Streitfragen entstehen, entscheidet der Oberste Gerichtshof.

Aber Griffith zeigt nicht nur den Grundriß des Staatswesens, sondern auch seine Funktion, und das ist äußerst bemerkenswert. Im Laufe der Geschichte ist zwar die Verfassung in ihren Grundzügen gleich geblieben, doch wurde sie ergänzt und vor allem den Umständen entsprechend immer wieder neu interpretiert. So kam es, daß die Zuständigkeit der Einzelstaaten zurückgedrängt und die Macht der bündischen Zentralgewalt, vor allem diejenige des Präsidenten ungeheuer gesteigert wurde.

Hermann L. Brill, Professor an der Universität zu Frankfurt/M. schreibt für uns Deutsche ein Nachwort. Er vergleicht zwischen dem deutschen Regierungssystem und jenem von drüben. Natürlich kommen wir dabei ziemlich schlecht weg, besonders was unsere früheren Staatsformen angeht. Indes scheint uns Brill dabei einiges doch zu einseitig zu zeichnen. Wenn Wilhelm II. nur der Mann der „gepanzerten Faust" und der „schimmernden Wehr" gewesen wäre, ließe sich die lange Friedensperiode seiner Regierung ja gar nicht erklären. Und selbst der erste Weltkrieg geht doch auf das Konto nicht nur eines, sondern verschiedener Staaten, westliche Demokratien miteinbegriffen. Überdies wäre es durchaus am Platze, auch auf die großen Schattenseiten des amerikanischen Systems hinzuweisen. Griffith selbst sagt einiges darüber. Wer besser und gründlicher darüber unterrichtet werden will, mag A. C. de Tocqueville und Reinhold Niebuhr befragen. Im übrigen liefern die Amtszeiten Wilsons und Roosevelts dem nüchternen Beurteiler dafür eine Menge Anschauungsmaterial.

G. F. Klenk SJ

Der Mensch im Kommunistischen System. Tübinger Vorträge über Marxismus und Sowjetstaat. Hrsg. von Werner Markert. Tübinger Studien zur Geschichte und Politik, Nr. 8. (118 S.) Tübingen 1957, J. C. B. Mohr. Br. DM 8,60.

Erwin Metzke, „Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens", behandelt die Frühschriften von Marx. Seine Lehre ist kein Materialismus. Der Mensch ist der Mittelpunkt und alles ist auf ihn bezogen. Er selbst aber ist ein geschichtliches Seiendes; denn er ist jeweils das Ergebnis der gesellschaftlichen Zustände, also seiner eigenen Produktion. So ist er sich selbst entfremdet. Erst in der vollständigen Verfügung über alle ihn formenden Mächte in der klassenlosen Gesellschaft kommt er zu sich selbst. — Nach Hans Peter, „Die politische Ökonomie bei Marx" hat dieser seine Lehre vom Kapital an einem vereinfachten Modell dargestellt, wobei er darum wußte und auch, daß die Wirklichkeit viel verwickelter ist. Allerdings ist auch mit Iring Fetscher, „Von Marx zur Sowjetideologie", wo die Umbildung der Lehre von Marx durch Engels, der den dialektischen Materialismus einführte, wie er in der Geschichte wirksam wurde, und durch Lenin und Stalin dargestellt wird, zu bemerken, daß der sozialistische Geschichtsphilosoph und Politiker Marx zweifellos die vom Wissenschaftler nur als Modellfall gültig erwiesenen Entwicklungstendenzen oft als wirkliche Entwicklungsgesetze verstanden hat. — Waldemar Koch, „Geschichtsgesetz und Strategie bei Lenin", zeigt, daß Lenin Marx als den Meister und die absolute Autorität verehrte, aber in der Praxis dessen Lehre unbedenklich verlassen hat, wenn es ihm strategisch angebracht erschien. — Werner Markert, „Marxismus und russisches Erbe im Sowjetsystem", ordnet dieses als ein Teilgeschehen in den im 19. und 20. Jahrhundert sich vollziehenden Vorgang der Europäisierung Rußlands ein. Marxismus und russische Eigenart haben sich gegenseitig durchdrungen. — Theodor Eschenburg spricht über „Die Rechte des Menschen in der Sowjetdemokratie". Hans Rothfels, „Gesellschaftsordnung und Koexistenz": Die Ereignisse nach dem Tode Stalins beweisen keine grundsätzliche Änderung des Systems, eine Ansicht, die unterdessen von den Ereignissen bestätigt wurde.

A. Brunner SJ

Samjatin, Jewgenij: Wir. Roman. (254 S.) Köln 1958, Kiepenheuer u. Witsch. DM 12,80.

Braun, Andrzey: Die gepflasterte Hölle. (137 Seiten) Stuttgart 1958, Steingrüben. DM 9,80.

Maeter, Hans: Sergeant Chung Ming. Ein Roman der roten Erde Chinas. (302

Seiten) Darmstadt 1958, Schneekluth. DM 14,80.

Die drei Romane geben Bilder der bolschewistischen Welt. „Wir" ist ein Zukunftsroman vom Ende dieser Zeit, geschrieben 1920, und befruchtete sowohl Aldous Huxleys Brave New World (1932) wie Georges Orwells 1984 (1948). Wir befinden uns im Augenblick der Weltraumrakete, der inneren Auflösung des „Einzigen Staates", in dem die innere Freiheit und das Menschliche sich gegen den Einsatz und die Verwendung im Kollektiv wehren, und des Einbruchs der Wesen, die in Wildheit jenseits der „grünen Mauer" leben. Was sich allmählich in Rußland verwirklicht hat, sah Samjatin voraus. — Bei Braun ist das System noch in voller Kraft und zerstört das Leben einer Gruppe von Schriftstellern und Intellektuellen, die sich zum Teil aus Idealismus, zum Teil aus Nachgiebigkeit der herrschenden Macht angeschlossen haben. Das Geschehen spielt sich in Warschau ab. — Maeter schildert, auf Grund von Berichten, in einer erfundenen Geschichte, die Leiden der von der Revolution überwältigten chinesischen Bauernbevölkerung und der Gefangenen in den entsetzlichen Arbeitslagern. Daß manche Abscheulichkeiten berichtet werden mußten, war wohl nicht zu vermeiden. Doch ist der sittliche Ernst der Verf. überall spürbar. H. Becher SJ

Estang, Luc: Das Verhör. Roman. (312 S.) Heidelberg 1958, Drei Brücken Verlag. DM 11,80.

Bischof, Alfons: Befehl ohne Gnade. Ein Roman. (241 Seiten) Köln 1958, Bachem. DM 11,80.

Die Bücher, die das Ringen der Menschen mit dem Unmenschlichen des gewalttätigen Totalitarismus schildern, sind heute willkommen und zugleich bildend, wenn sie zeigen, wie doch die Liebe und die Gnade Gottes auch in der größten Nacht das Gottebenbildliche zu klären und zum Sieg zu führen vermögen. Estang führt in einen östlichen Staat. Ein junger Edelkommunist wird von der Parteileitung als falscher Priester verwandt, um die Kirche, ihre Führung wie die Gläubigen, dem System dienstbar zu machen. Da er schließlich von der christlichen Liebe eines als Schreiner lebenden echten Priesters überwunden wird, setzt man ihn gefangen und unterzieht sein ganzes Leben einem Verhör, das die ganze Verworfenheit der bolschewistischen Gewalt enthüllt. (Die Form, Mischung von Tagebuch, Erzählung, Verhörteilen, erweist sich als verschleiernd, dann wieder unmittelbar wirkkräftig, schließlich aber doch als Schein, da der Dichter am Ende „der Reihe nach" erzählen muß.) — Bischofs Roman spielt in einer süd- oder mittelamerikanischen Diktatur. Leutnant Priesca spürt sein Gewissen und will mit Opfern der Säuberungsaktionen, an deren Unglück er schuldig geworden ist, fliehen. Er rettet zwar eine Frau und ein Kind, stirbt aber, mit Gott verbunden, den Opfertod.

H. Becher SJ

Lebenswege der Dichter

Heiseler, Bernt von: Lebenswege der Dichter. (257 S.) Gütersloh 1958, Bertelsmann. DM 11,80.

Die vier behandelten Dichter, Kleist, Grillparzer, Stefan George und Henry von Heiseler, der Vater des Schreibers, sind von sehr verschiedener Art. Der Verfasser erzählt ihren Lebensweg als Dichter, d. h. wie ihre Lebensbahn ihr Dichtertum heranreifen läßt. Ohne in den materialistischen oder psychologischen Irrtum zu verfallen, daß die Dichtwerke nur Aussagen persönlicher Erlebnisse wären, werden doch Mensch und Werk als eine Einheit gesehen. Das geschieht in einer so ehrfürchtigen und verhaltenen Weise, daß weder der Dichter noch seine Werke durch das Skalpell der Analyse verletzt und anatomisch zergliedert werden. Daß es gelingt, verdanken diese Studien auch der dichterischen Kunst des reifen und realen Erzählers, von der er in „Sinn und Widersinn" (77 S., Gütersloh 1958, Bertelsmann), acht kleinen, besinnlichen Stücken, einen neuen Beweis gibt. Kleists Tod, an dem es „nichts zu rühmen", „aber auch nichts zu rechten" gibt, war aber wohl doch der Beweis, daß Goethe mit seiner Zurückhaltung recht hatte. Man muß sie nur nicht so grob und oberflächlich sehen, wie es meist geschieht. Kleist fehlte bei aller Dynamik und bei aller Genialität die letzte Ehrfurcht vor dem Unbedingten, dem jeder unterworfen ist und dem auch Goethe gehorsamte. Dagegen hat v. H. bei Grillparzer gesehen, daß seine menschliche Unzulänglichkeit und sein Zögern, „edler als alle Aktivität des 19. und 20. Jahrhunderts", auch seine Kunst beeinträchtigte. Bei Stefan George sieht er das Unheimliche und stellt fest, daß G. „sich der harrenden, der noch heidnischen Bereitschaft für das Christentum verschließt". Aber er schätzt wohl die willensmäßige dichterische Haltung Georges zu hoch ein. Er gab sich doch nicht selten in dichterischer Pose. Die Ausführungen über den Vater sind natürlich ein Nachruf auf den Vater, aber zugleich das ehrliche Wort eines kritischen Beurteilers. Henry von Heiseler, geboren in Moskau 1875 als Sohn deutscher Eltern und in Brannenburg 1928 gestorben, war Vermittler zwischen Ost und West. Am größten und feinsinnigsten war er wohl als Übersetzer. Aber auch als Erzähler und Dramatiker verdient er unvergessen zu blei-

ben. Sein „Wawas Ende" (Paderborn 1957, Schöningh) ist eine der ersten Novellen, die die Grausamkeit des Bolschewismus und die Seelenstärke der Opfer zum Gegenstand hatte und bis heute kaum übertroffen wurde. Seine Dramen, besonders die Kinder Godunofs, in dem der Demetriusstoff von der anderen, der russischen Seite behandelt und gezeigt wird, daß ein Verbrechen nur durch innere Umkehr, nicht durch äußere Guttaten überwunden wird. Auch die Magische Laterne (Deutscher Laienspielverlag Weinheim) und der junge Parzival sind echte Dichtungen. Wie ernst es H. von Heiseler nahm, zeigen schließlich seine Aufsätze und Tagebücher (vgl. Ausgewählte Werke, Düsseldorf 1949, K. Rauch). H. Becher SJ

Joseph von Lassberg. Mittler und Sammler. Hrsg. Karl Bader. Aufsätze zu seinem 100. Todestag. (423 S.) Stuttgart 1955, Fr. Vorwerk. DM 18,20.

Die Gedenkschrift zum 100. Todestag des „Mittlers und Sammlers" Joseph von Lassbergs, des Schwagers Annette von Droste-Hülshoff ist recht ergiebig für die Kenntnis ihres Lebens, besonders in Meersburg. Naturgemäß behandeln die sich zuweilen überschneidenden Aufsätze hauptsächlich die Bedeutung des Ritters für die Anfänge der germanistischen Wissenschaft. Auch Lassberg ist ein Zeuge für die Entwicklung des Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. H. Becher SJ

Nettesheim, Josefine: Schlüter und die Droste. Dokumente einer Freundschaft. Briefe von Christoph Bernhard Schlüter an und über Annette von Droste-Hülshoff. (167 S.) Münster 1956, Regensberg. DM 6,50.

Die Drosteforschung wird durch die sach- und fachkundige Herausgabe der Briefe von C. B. Schlüter an die Droste gefördert. Sie waren bisher nur in Auszügen bekannt. Sie enthalten wertvolle Würdigungen einzelner Dichter (z. B. Bettinas 70—75, der Romantiker und der neuen Realisten) und sind auch ein Zeugnis für die Wandlung des Katholizismus in Deutschland, der allmählich den aufgeklärten Rationalismus überwindet. H. Becher SJ

Naumann, Walter: Grillparzer, das dichterische Werk. (182 S.) Stuttgart o. J., W. Kohlhammer. DM 3,60.

Naumann will in seinem Buch über Grillparzer den Zugang zum Dichter öffnen, seine Themen, Sein und Schein, das Gericht, die Zeit behandeln und ihn mit Goethe und dem spanischen Drama in Beziehung setzen. Der Zickzack seiner Gedankenbewegung fördert eine Fülle von Feststellungen, Urteilen, Bewertungen, Vergleichen mit anderen Dichtern des In- und Auslandes, die aber dem sammelnden Leser wie Sand durch die Finger rinnen. Es ist schade für die darangesetzte Mühe. H. Becher SJ

Steffen, Konrad: Adalbert Stifter. Deutungen. (272 S.) Basel 1955, Birkhäuser. DM 9,20.

Für eine neue Stifter-Ausgabe schrieb Konrad Steffen eine kurze Lebensbeschreibung und Vorreden zu den einzelnen Werken des Dichters. Er legt dabei Wert darauf, die einzelnen Dichtungen in das Erleben des Verf.s einzubetten und die geistige Gestaltung der Welt, so wie er sie sieht, darzustellen. Die künstlerische Leistung wird weniger beachtet. Die Deutungen, mitunter sehr kritisch, sind beherzigenswert, auch wenn man sie nicht immer zu billigen vermag. Der Vergleich mit der tiefen Deutung des Waldgängers von W. Rehm im Symposion IV, Freiburg 1955 S. 349—366 erweist jedoch den großen Abstand. H. Becher SJ

Michel, Kurt: Adalbert Stifter und die transzendente Welt. Ein Beitrag zur Erhellung der Existenz des Dichters. (160 Seiten) Graz 1957, Stiasny.

Unter transzendenter Welt versteht der Verf. die Außenwelt, d. h. Natur und Mitmenschen, die metaphysische Welt, die dem menschlichen natürlichen Denken mittelbar zugänglich ist, und schließlich die durch die eigene Offenbarung Gottes enthüllte Welt. Als christlicher Philosoph und katholischer Theologe, als Kenner der zeitgenössischen und gegenwärtigen Literatur prüft er nüchtern und klar die Dichtung, die theoretischen Schriften und die Briefzeugnisse Stifters. Gleich weit von Unterschätzung und Übertreibung, immer wieder in sorgsamer und gründlicher Interpretation einer einzelnen Dichtung, durch Hinweise und Vergleich vor allem mit Gegenwartswerken, gelingt es ihm, ein gewinnendes Bild des großen Österreichers zu entwerfen, Liebhaber der Natur und der Mitmenschen, festverwurzelt in der metaphysischen Welt, auch in den Grenzsituationen seines Lebens, christlich aus der Familienüberlieferung, dank seiner Erziehung und aus eigenem Nachdenken. Allerdings zeigt sein christliches Denken wesentlich den Einfluß einer humanistischen Aufklärung, die dem Geheimnis des Kreuzes und der Fülle der Gnadenwelt nicht ganz gerecht wird. Die Untersuchungen über einzelne Dichtungen sind Musterbilder für jede eingehende Literaturbetrachtung. H. Becher SJ

Keller, Gottfried: Ausgewählte Gedichte. Hrsg. von W. Muschg. (219 S.) Bern 1956, Francke. DM 12,80.

Gottfried Kellers Ruhm scheint allmählich zu verblassen. Um seine Lyrik, die nur vorübergehend aus ihm hervorbrach, zu retten und ihr Andenken zu erneuern, wählt Muschg aus den Früh- und Spätgedichten manches aus, was bisher weniger bekannt war und verbindet es mit Bekanntem. Oft entscheidet er sich für die Erstfassung. Eine Einleitung rechtfertigt die Auswahl. Die Deutung des Angelus Silesius durch M. ist aber abzulehnen. Für den erwachsenen Liebhaber der Lyrik ist die trotz des willig anzuerkennenden Fachurteils des Herausgebers im einzelnen zu bestreitende Auswahl geeignet, das Bild des zerrissenen Keller ursprünglicher zu sehen. Ob sie aber der Jugend den Lyriker Keller nahebringt? Die Kraft zum leuchtenden Bild hat Keller unbestritten; aber es blühte nur für eine Zeit. Das ist wohl der letzte Grund, daß seine Dichtung nicht „trägt". H. Becher SJ

Strindberg, August: Werke. III: Historische Miniaturen. (358 S.) IV: Briefe. (427 S.) München 1956, Langen-Müller. Je DM 10,80.

In den Miniaturen, die Wende- oder Kristallisationspunkte der Geschichte von den Ägyptern bis zum Ende der Französischen Revolution darstellen, geht Strindberg von den historischen Gegebenheiten aus. Er umkleidet sie mit erdichteten Personen, Gesprächen, Szenen, die zuweilen durchaus denkbar, zuweilen auch wider die Überlieferung sind. So kritisiert Luther nach Strindberg bei seinem römischen Aufenthalt das Papsttum und seine weithin religionsleere Renaissancehaltung. Es ist gut bezeugt, daß Luther in Rom nichts dergleichen äußerte. Seine Kritik setzt erst viel später ein. Ziel der Miniaturen ist, den „Sinn" der einzelnen Zeitenstunde darzulegen. Das dramatische Genie läßt auch hier den Dichter zu einer ungemein dichten und einprägsamen Darstellung und Wesensschau gelangen. — Die Briefe geben ein anschauliches Bild der Irrungen, Wirrungen, Bemühungen und Sehnsüchte, ein Bild des zerrissenen Charakters und der Geistesgaben des Dichters sowie der Wechselfälle seines umhergetriebenen Lebens. Seine politischen Anschauungen, sein Kämpfen um die sozialistische Idee, sein Abfall von Gott und die Rückkehr zu einer pseudomystischen, okkultistischen Weltanschauung, seine alchimistischen Versuche, sein Verhältnis zu Freund, Feind und zu den Frauen, insbesondere seinen Frauen, spiegeln sich deutlich in diesen offenen, vom Augenblick eingegebenen Bekenntnissen. Zeitweise nähert er sich auch dem Katholizismus. Die Briefsammlung liefert den Beweis dafür, daß Strindberg wohl Gesellschaftskritiker sein konnte, aber kein Dichter des Aufbaus. Sie erlaubt auch das Urteil, daß er in manchem den Naturalismus im Drama überwand und zu einem neuen objektiven Symboldrama strebte.

H. Becher SJ

Reisen

Seipolt, Adalbert: Alle Wege führen nach Rom. Die heitere Geschichte einer Pilgerfahrt. Mit Zeichnungen von Polykarp Uhlein. (137 S.) Würzburg 1958, Echter-Verlag. Ln. DM 6,80.

Die Romfahrt einer bunt zusammengewürfelten deutschen Pilgergruppe gibt den Rahmen für diese übermütige Geschichte ab, deren Mittelpunkt die wackere Ordensschwester Annaberta aus dem Bayerischen Wald bildet. Ohne es zu ahnen, wächst sie in die Heldenrolle dieser Pilgerfahrt hinein. Um sie gruppieren sich die übrigen bayerischen, schwäbischen und rheinpreußischen Elemente aus dem geistlichen und Laienstand; ein kontrastreicher Ausschnitt des Kirchenvolks, dessen Eigenheiten und Schwächen der Berichterstatter mit Wonne auf die Gabel nimmt. Ein heiteres Büchlein, das nicht nur unterhält, sondern auch manche Spannung in einem Lächeln auflöst; leuchtet doch durch alles eine echte, lebensnahe Güte. Wir haben im christlichen Raum an fröhlichen Talenten keinen Überfluß; so kann man den Verfasser ermutigen. Man möchte freilich hoffen, daß ihn seine leichte Hand nicht dazu verführt, es sich zu leicht zu machen. Gerade der geistliche Humor gerät gern in die Nähe des Flachen und Läppischen, und die Frage ist, ob diese Klippe hier in Wort und Bild immer gemieden wurde. So schwer ist nun einmal der echte Humor. Möchten die kommenden frohen Bücher aus Seipolts Werft weit an allen Klippen vorbeisegeln! Wir wünschen auch diesem gute Fahrt. F. Hillig SJ

Raffalt, Reinhard: Ein Römischer Herbst. (112 S.) München 1958, Prestel-Verlag. DM 7,50.

Raffalt hat in seinem Concerto Romano bewiesen, wie sehr er sich in die altehrwürdige und doch so jung lebendige Tiberstadt eingelebt und eingefühlt hat.

Nun ist es sicher leichter, die Stadt in ihrer Mannigfaltigkeit zu beschreiben, als einen bestimmten Aspekt, und besonders den religiösen, herauszuheben und angemessen zu behandeln. Im vorliegenden Büchlein ist überdies das Thema noch weiter eingeengt auf die letzten Tage, den Tod und die Beisetzungsfeierlichkeiten Papst Pius XII. Überdies werden die Sedisvakanz, das Konklave und die Erhebung des Kardinals Roncalli zum Summus Pontifex geschildert. Also ein Thema, das ein hohes Maß sowohl von Kenntnis kirchlicher Dinge als auch von Takt und Diskretion verlangt. Im ganzen gesehen ist der Verf. der gestellten Aufgabe gerecht

geworden. Was er als Hauptberichterstatter der deutschsprachigen Funk- und Fernsehinstitute in den bewegten Tagen des Herbstes 1958 an Eindrücken gewonnen und an Millionen Hörer vermittelt hat, wird hier vertiefter und geformter als Buch vorgelegt. Er versucht, über die Herbstereignisse hinaus, dem Leser ein Bild der Persönlichkeit und des Lebenswerkes des verstorbenen Papstes zu schenken und seinen Blick zu öffnen für die Grundlagen des päpstlichen Amtes. Es ist klar, daß besonders das letztere im Rahmen dieses schmalen Bändchens nur andeutungsweise geschehen konnte, und verständlich, daß da und dort etwas ungenau berichtet oder beurteilt wird.

G. F. Klenk SJ

Sizilien. Porträt einer Insel. Hrsg. von Friedrich A. Wagner. Den Text der Einleitung hat Eva-Maria Wagner geschrieben. (16 S. Text, 64 Bildseiten) Frankfurt/M. 1958, Umschau Verlag. DM 12,80.

Sizilien, die Insel der Gegensätze. Schon das farbenprächtige Umschlagsbild verrät es, was die Landschaft angeht. Im Hintergrund der schneebedeckte Gipfel des Ätna, im Vordergrund Taormina im warmen Sonnenlichte, ein leuchtendes Grün drängt sich zwischen die Ruinen des griechischen Theaters. Und diese Ruinen selbst mit ihren Säulenstümpfen und halbgeborstenen Bogen, dieser traumhafte Nachhall einer verklungenen Symphonie der Schönheit — sind wieder Gegensatz zur nächsten Umgebung: zum sehr wirklichkeitsnahen Leben des sizilianischen Volkes. Es lebt der Gegenwart, der Sorge des Tages, wenn auch anders als wir Nordländer, unbekümmerter und selbstverständlicher.

Indes, nicht nur Antike und Gegenwart, kühle Winterhöhe des Gebirges und sonnendurchglühtes Tiefland der steilen Meeresküste — es gibt der Gegensätze noch viele andere. Eva-Maria Wagner zählt sie in ihrer Einführung in entzückender Greifbarkeit auf. Und die Lichtbilder, durch Texte bereichert, breiten sie mit künstlerischer Treffsicherheit vor den Augen des Betrachters aus. Welch eine Insel und welch eine Geschichte! So reich, so vielschichtig, so sinnenfällig, so umgreifend: Morgen- und Abendland, Afrika und der Norden stoßen hier aufeinander. Sie stoßen bisweilen so hart, daß es noch jetzt nach Jahrhunderten und Jahrtausenden spürbar ist. Aber da ist nicht nur Gegensatz, da ist auch der Wille zum Ausgleich, zum Zusammenklang, zur Harmonie. Davon sprechen am eindrucksvollsten Palermo, Monreale und Cefalù.

Vielleicht wird durch so viel Zauber und Schönheit, so viel Meeresleuchten und Sonnenglanz das Auge manches Besuchers geblendet, so daß er die großen Nöte und Probleme übersieht, die in das Schicksal dieser Insel eingewoben sind und auch noch in der Gegenwart manche wirtschaftlichen und sozialen Fragen aufgeben.

G. F. Klenk SJ

Renault, Gilbert: Die Karavellen Christi. (296 S.) Wiesbaden 1958, Rheinische Verlags-Anstalt. Ln. DM 19,80.

Das Werk schildert nach den Quellen eine der größten Taten der Geschichte, die Entdeckung des Seewegs nach Indien durch die Portugiesen. Nicht nur fand man dadurch den Zugang zu großen Reichtümern; man fiel damit auch den Mauren in den Rücken, beraubte sie eines großen Teils ihrer Einkünfte und ermöglichte so zuerst den Widerstand Europas gegen das weitere Vordringen des Islams und dann die Befreiung von ihm. Am Anfang der heldenhaften Vorstöße steht die große Gestalt Heinrichs des Seefahrers mit seinem Weitblick und seinem nicht zu brechenden Mut. Klug und bedächtig gingen die Könige Portugals in ihren Unternehmungen voran. Wie heute die Atomgeheimnisse Gegenstand einer lebhaften Spionage sind, so damals die neu entdeckten Wege, die man vor andern Nationen geheimzuhalten suchte. Bei den großen führenden Männern dieser gewaltigen Unternehmungen standen aber nicht nur materielle Interessen im Blickpunkt, sondern ebenso sehr oder noch mächtiger geistige, neben der Abwehr des Islam die Bekehrung der neu entdeckten Völker zum Christentum.

I. Bleibe

Mitchell, Mairin: Die Odyssee des Juan de Acurio. Der Roman der ersten Weltumseglung. (367 S.) Wiesbaden 1958, Rheinische Verlags-Anstalt. Ln. DM 16,80.

Auf Grund der Dokumente erzählt die Verf.in die Weltumseglung des Magellan in Romanform. Der Held der Erzählung, Juan Acurio, hat wirklich existiert und an der Fahrt als Schiffsoffizier teilgenommen; das gleiche gilt von fast allen andern Figuren des Romans. Allerdings werden Acurio zuweilen Überlegungen in den Mund gelegt, die schwerlich zu einem Mann seiner Zeit passen.

I. Bleibe

Friedenthal, Richard: Die Party bei Herrn Tokaido. Begegnungen im heutigen Japan. (263 Seiten) München 1958, R. Piper u. Co. Ln. DM 14,80.

Was ein gewandter und erfahrener Journalist bei einem kurzen Aufenthalt in Japan sehen kann, wird hier in unterhaltender Weise erzählt. Das alte und das neue Japan werden in den verschiedensten Vertretern dargestellt — sie alle sind Herr Tokaido in den mannigfachsten Rollen. Auch die unvermeidlichen Geishas fehlen leider nicht. Sonst gibt das Buch einen guten Eindruck von dem Umbruch, in dem sich das Land befindet, und von den Schwierigkeiten, mit denen es zu kämpfen hat.

I. Bleibe

Graber, Alfred: Immer sind wir unterwegs. Berg- und Wanderfahrten. (211 Seiten, 16 Bildtafeln) Zürich 1958, Orell Füssli. Ln. DM 17,85.

Das Buch führt den Leser in die Schweizer Alpen, nach Jugoslawien, Mallorca, Ischia, Spanien und Teneriffa. Aber es erschöpft sich nicht in der Beschreibung von Landschaften. Immer ist auch von menschlich bedeutsamen Begegnungen die Rede. So ist die geographische Wanderung zugleich auch eine innere. Es ist der Mensch, der sich selber sucht, Augenblicke erlebt, die an das Wunderbare grenzen (Am grünen Strom) oder die das Grauen des Daseins offenbaren (Musik im Zwielicht; Der Begleiter) oder die einen Anruf bedeuten (Götter und Gott in Griechenland). Schließlich bleibt die Frage: wozu die Unruhe des ewigen Wanderns? Fast neidvoll geht der Blick auf den Hirten in Spanien oder das kleine Mädchen in der Camargue, die über ihre enge Welt nicht hinaussehen und darum darin zufrieden sind und sich geborgen fühlen.

I. Bleibe

Erzählungen

Marshall, Bruce: Auf Heller und Pfennig. Roman. (412 S.) Köln 1958, Hegner. DM 16,80.

Eine englische Buchprüferfirma deckt in Paris Unterschlagungen auf. Die sich als fähige Prüfer haltenden Engländer kommen aber erst durch einen von ihnen verachteten französischen Kollegen auf die rechte Fährte, und das erst, als er, ungerecht entlassen, an den Folgen einer Operation gestorben ist, kurz nachdem er nur halbverständlich von seinem Fund gesprochen hatte. Das Ganze ist in das Pariser Leben eingetaucht, wobei leider das Erotische eine ziemlich große Rolle spielt und dadurch den munteren und witzigen Stil etwas herabsetzt.

H. Becher SJ

Faulkner, William: Die Stadt. Roman. (391 Seiten) Stuttgart 1958, Goverts. DM 23,—.

In Fortführung des „Dorfes" (diese Zschr. 161 [1957] 225) erzählt der Dichter, wie die Snopes in die kleine Stadt Jefferson eindringen und auch hier das idyllisch-rechtliche Leben unterwühlen. Mit großer Liebe schildert er Natur und Menschen. Seine eigentümlich verschlungene Sprache möchte man fast mit der strichreichen Kunst Alfred Kubins vergleichen, der, ohne undeutlich zu werden, so das Dunkle, Hintergründige, Rätselhafte und Gespenstige des Daseins zugleich heraushebt.

H. Becher SJ

Laforet, Carmen: Die Wandlung der Paulina Goya. Roman. (303 S.) Köln 1958, J. P. Bachem. DM 13,80.

Eine Frau aus den höheren Ständen, ungläubig, hat während des spanischen Bürgerkrieges bei der Armee, nicht vor der Kirche geheiratet. Sie hat sich mit ihrem Mann auseinandergelebt und trennt sich auch äußerlich. Da erfährt sie ihre religiöse Bekehrung und erkennt in langem Suchen und Kämpfen, daß sie zu ihrem Mann gehört. Die schöne Sprache und die plötzliche Bekehrung mögen uns anfangs „spanisch" anmuten. Aber die Verbindung mit der Natur ist noch ursprünglich und nicht sentimental. Noch mehr aber berührt uns eine gewisse Ganzheit und Ungebrochenheit der Menschen, die noch eines Entschlusses fähig sind und folgerichtig und zäh sich im Angesicht Gottes verwandeln lassen. Inmitten der Einebnung der Lebensauffassungen und -haltungen, wie wir sie in den europäischen und amerikanischen Romanen finden (für Spanien bezeugt dieser Roman das gleiche), ist es gut, auch auf die Besonderungen der völkischen Kräfte hingewiesen zu werden, damit wir uns den ganzen Reichtum menschlicher Gestaltungsmöglichkeiten erhalten.

H. Becher SJ

Donat, Erna: Das hübsche Fräulein Faber. Roman. (240 S.) Braunschweig 1958, Bertelsmann. DM 13,80.

Das Buch handelt von einigen jungen Leuten, ihren Eltern und Mitlebenden und den Fäden der Liebe und ihrer Verwirrung, die sich anspinnen. Das im Mittelpunkt stehende Paar scheitert. Bei ihm — stellvertretend für alle — hebt die Dichterin das Unergründliche, das im Menschen liegt und das selbst den Gefährdeten und Zwielichtigen liebenswert macht. Der Konflikt zwischen dem einfachen, aber tiefsinnigen Reinhard und der unglücklichen Irene hat seinen Grund darin, daß das Letzte und Tiefste des Menschen und die mehr zutage liegenden Verhältnisse und Verhaltensweisen sich nicht harmonisch verbinden lassen, durch die Schuld der einen wie der andern. Das Unergründliche ist aber auch ein Abgrund; der Mensch ist etwas Bodenloses, das aus sich nur die Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem vollen Glück haben kann. Letztlich hört der Abgrund nur dann auf, bodenloser Abgrund zu sein, wenn der Dichter den Wurzelgrund alles Geschöpflichen, Gott anerkennt. So realistisch, knapp, streng im einzelnen und im ganzen sie erzählt, schreibt Donat doch hintergründig. Die örtliche (ein Dorf an einem Strom des östlichen Deutschland) und die zeitliche (vor und nach 1945) Umwelt ist nur wie ein dünner Schleier, hinter dem sich die wesentlichen Geschehnisse abspielen. Diese Kunst zeigte Donat schon in ihrem erfolgreichen Buch „Babineck" (vgl. diese Zschr. 159 [1957] 397), und bildet sie fort.

H. Becher SJ

Christliche Gesellschaftslehre?

JOSEF FUCHS SJ

Die Errichtung von Lehrstühlen für christliche Gesellschaftslehre läßt die Inhaber dieser Lehrstühle über den Gegenstand ihrer Disziplin nachsinnen. So hielt es Nikolaus Monzel vor zwei Jahren für richtig, seine Münchener Antrittsvorlesung über dieses Thema zu halten. Von ihrem besonderen Gesichtspunkt aus schrieben zum gleichen Thema Gustav Ermecke, Werner Schöllgen, Adolf Geck und andere[1]. Gibt es eine von der außerhalb der Theologie vorgetragene Gesellschaftslehre verschiedene „christliche" Gesellschaftslehre? Ist sie eine theologische Disziplin, und wenn ja, in welchem Sinn? Wie unterscheidet sich christliche Gesellschaftslehre von Gesellschaftslehre einfachhin und inwiefern — so zu fragen ist sehr wichtig — unterscheidet sie sich von ihr nicht?

Es geht aber nicht nur um die Rechtfertigung von Lehrstühlen. Die Gesellschaftslehre, zumal die Gesellschaftsethik, die unsere Theologen und die christlichen Männer des öffentlichen Lebens für „christlich" halten, wird ja schließlich auch Leitbild bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sein. Ein „naturalistisches" Verständnis der Gesellschaft, das diese mehr oder weniger als eine absolute, in sich geschlossene, eigentlich doch „profane „Wirklichkeit ansieht, ist für die „christliche" Weltgestaltung ein Hindernis. Aber auch eine „supernaturalistische" Schau der Gesellschaft, die die natürlichen Gegebenheiten der Gesellschaft gleich einem profanum nur wenig berücksichtigt, läuft Gefahr, die „christliche" Gestaltung der Gesellschaft in weitem Maß zu verfehlen. Natur und Übernatur sind, je für sich betrachtet, Abstraktionen von Elementen einer Ganzheit; die christliche Wirklichkeit besteht im Ineins von beidem. „Christliche Wirklichkeit" aber will sagen: die menschliche Gesellschaft, wie sie tatsächlich existiert und nur von der Fülle christlichen Glaubens und Wissens her ganz erkannt und begriffen werden kann. Im folgenden soll vor allem, wenn auch nur unter bestimmten Gesichtspunkten, auf das Ganzheitliche der christlichen Gesell-

[1] *Nikolaus Monzel*, Was ist christliche Gesellschaftslehre? (Münchener Universitätsreden, N.F. 14), München 1956. *Gustav Ermecke*, Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaften, in: Theologie und Glaube (1958) 1—18. *Werner Schöllgen*, Christliche Soziologie als theologische Disziplin, in: Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955, 27—43. *A. Geck*, Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift (1958) 162—180.

schaftslehre geachtet werden, die als christliche weder der Einseitigkeit eines „Natur"-denkens, noch der Scheintheologie eines einseitigen Supernaturalismus verfallen darf.

Christliches Verständnis der menschlichen Gesellschaft

Wenn die christliche Gesellschaftslehre von der Gesellschaft nur das zu sagen wüßte, was jede andere Gesellschaftslehre vorträgt, dann wäre es — von daher wenigstens — gleichgültig, ob Christen oder Nichtchristen als Gestalter der menschlichen Gesellschaft wirksam werden. Dann würde die Gesellschaft vielleicht gerade noch als Werk und Eigentum ihres Schöpfers gesehen und gestaltet, vielleicht aber auch nur als eine Wirklichkeit, die nicht mehr denn ein profanum ist und sein soll. Eben dies muß eine christliche Gesellschaftslehre über jede andere hinaus deutlich machen, daß die menschliche Gesellschaft mehr ist als ein profanum oder auch ein nur — natürliches Gebilde. Allzuwenig spürt man noch, daß die Christen die sakrale Berufung ihres gesellschaftlichen Seins erkannt haben, daß sie um dessen tieferen und vollen Sinn wissen, daß sie mehr als ein naturrechtliches Gebilde gestalten wollen, daß es ihnen in dieser Gestaltung um eine Art Weiterführung der Inkarnation des ewigen Wortes im geschaffenen Bereich der Menschheit geht.

Voll-christlich können wir eine Gesellschaftslehre also noch nicht nennen, wenn sie auf Gott als Ursprung und Urbild und Ziel hinweist. Dieser Gott ist zwar der Gott der christlichen Lehre, aber auch der Gott einer möglichen Philosophie. Als christliche wird die Lehre von der menschlichen Gesellschaft überdies, wie uns scheinen will, auf die Beziehung zwischen gesellschaftlichem Sein und innergöttlichem mehrpersönlichem Leben hinweisen. Mag sich auch eine höhere imago Trinitatis entdecken lassen in der Tätigkeit des geschaffenen Geistes, so scheint man doch nicht gut in Abrede stellen zu können, daß die ungeschaffene Einheit der Identität im dreifaltigen Gott in der geschaffenen Einheit der Ordnung gesellschaftlichen Lebens ein Abbild (vestigium) findet. Christliche Gesellschaftslehre wird vor allem aber das Geschaffensein menschlicher Gesellschaft im ewigen und menschgewordenen Wort, also in Christus und durch ihn und für ihn dem Bewußtsein der Christen bezeugen müssen. Was die Schrift eindeutig aussagt von der Existenz des Alls in Christus (Kol 1, 15), muß zum Verständnis dessen, was menschliche Gesellschaft ist, herangezogen werden. Es gibt keine menschliche Gesellschaft, die eine nur menschlich-profane Geschichte lebte; vielmehr ist sie zur fortwährenden Ausweitung der Menschwerdung des Gottessohnes in der Geschichte berufen: auf daß alles in seine Wirklichkeit hereingeholt werde. Eine „reine" Gesellschaftslehre stellt eine Abstraktion — als ein Absehen von einem entscheidenden Wirklichkeitsbereich der tatsächlich von Gott geschaffenen Gesellschaft — dar.

Es würde also selbst die Gesellschaftslehre, die die Gesellschaft letztlich in Gott sieht, als solche noch nicht genügen. Es muß — gemäß dem Apostel — deutlich werden, daß die Verbindung der Gesellschaft mit Gott und ebenso die Gemeinschaft der Menschen miteinander in Gott vorerst Verbindung mit Christus und Gemeinschaft in Christus sind und so — im Heiligen Geiste Christi — Verbindung mit dem Vater und Gemeinschaft in ihm; und dies gemäß der Ordnung, die Paulus aufstellt: „Ihr seid Christi und Christus Gottes" (1 Kor 3, 22f.). Das weiß eine „natürliche Theologie" der menschlichen Gesellschaft nicht. Es genügt nicht, die Oberherrschaft Gottes über die Menschheit und ihre gesellschaftlichen Ordnungen zu betonen; es muß das Königtum des Gottmenschen Jesus Christus ins lebendige Bewußtsein gerufen werden. Das hätte zur Folge, einmal daß man nicht irgendwie, sondern im Geiste Christi die menschliche Gesellschaft zu gestalten und zu leben hat, sodann daß man diesen Geist Christi nicht mit eigenen Entwürfen verwechseln darf, sondern ihn vor allem von dem in der Welt wirkenden Christus, also von der erbeteten inneren Gnade und der „Ihn fortlebenden" institutionellen Kirche erwarten muß. Nur so wird man der wahren Wirklichkeit menschlicher Gesellschaft, die Christus zugehört, gerecht; nur so wird die Christus zugehörige Gesellschaft Christus im menschlichen Lebensvollzug unterworfen (vgl. Phil 3, 21). Nur so wird auch gesellschaftliche Autorität, von ihrem Träger ebenso wie von den Untergebenen, als Ausfluß der Königsherrschaft Christi über die menschliche Gesellschaft begriffen, ausgeübt, angenommen; als Autorität also, die nicht nur ein profanes Wohlergehen erstrebt, sondern letztlich im Dienst des Reiches Christi und des Vaters steht.

Die menschliche Gesellschaft ist mit all ihren Gebilden dazu geschaffen, der geheimnisvolle Leib Christi zu sein. Gesellschaftliches Leben, in seiner Mannigfaltigkeit unmittelbar verschiedensten Zielen dienend, sollte Leben des Leibes des Herrn sein: nur so kommt es zu seiner ihm im göttlichen Schöpfungsplan zugedachten Fülle. Eine Gestaltung der Gesellschaft, die nicht zur Gestaltung des Leibes Christi beitragen kann, ist geradezu innerlich unwahr und verkehrt. Von der Ehe gilt, daß sie in ihrem Eigensein etwas ist, das, durch die Taufe dem Leibe Christi einverleibt, Leben des mystischen Christus wird und das darum, außerhalb dieser mystischen Gemeinschaft bleibend, Bild des Lebens im Leibe des Herrn und gleichzeitig Substrat möglichen Lebens dieses Leibes Christi ist; je Entsprechendes gilt von den anderen menschlichen Gesellschaftsgebilden. Woraus sich ergibt, daß alle rechte Gestaltung der menschlichen Gesellschaft, auch in ihrem „profanen" Bereich, mittelbar der Ermöglichung des mystischen Herrenleibes dient: selbst da, wo dergleichen subjektiv gar nicht erstrebt wird. Der mystische Leib des Herrn aber ist sichtbare Kirche, dazu begabt und beauftragt, die menschliche Gesellschaft über ihr „profanes Eigensein" hinaus zum Eigentlichen zu führen: daß sie Leib Christi sei. Menschliche Gesellschaft (und Gesellschaftslehre) ist — als menschliche — der christlichen Überhöhung geöffnet; ge-

sellschaftliches Leben wird nicht in seiner wahren Fülle begriffen, wenn nicht der wahre Sinn ihres Dienstes gegenüber dem Wirken Christi und seiner Kirche gesehen wird.

Christliche Gesellschaftslehre muß demnach auch verstehen machen, daß die Ausweitung der Inkarnation Christi in der menschlichen Gesellschaft nur als heilsgeschichtliche Auseinandersetzung geschieht. Andernfalls würde der volle Gehalt des Ringens um die Gestaltung der verschiedenen Gesellschaftsgebilde nur ungenügend erkannt. Man muß also wissen um die Leistung und Verweigerung des heilsgeschichtlichen Dienstes der guten bzw. der bösen Engel gegenüber Christus, um den bleibenden und kämpferischen Gegensatz Christus-Antichrist, um den schon errungenen (und doch immer noch zu erringenden) Sieg Christi: denn als Fortsetzung und Realisierung all dessen ist das Leben der Gesellschaft zu verstehen. Darum dürfen auch die in dieser Auseinandersetzung und also im Leben der menschlichen Gesellschaft wirkenden Kräfte nicht unbeachtet bleiben: weder die Engel noch die Teufel, weder der wirkende Christus noch sein Heiliger Geist, weder die im Menscheninnern wirkende Gnade noch die Kirche des Herrn als das durch Sakrament und Lehre und Führung wirkende Lebensprinzip der gesamten menschlichen Gesellschaft.

In solcher Betrachtung muß christliche Gesellschaftslehre sich jedoch vor allem einseitigen Supernaturalismus hüten. Wenn sie das nicht vergißt, was über das „Profane" oder über die „Natur" der menschlichen Gesellschaft hinaus (oder darin) deren Wirklichkeit ausmacht, so darf sie die Natur doch nicht geringschätzig als das Nicht-christliche ansehen; denn weder das eine noch das andere ist als solches das Christliche, sondern nur deren Einheit. Manche Ausführungen über christliche Gesellschaftslehre, zumal über christliche Gesellschaftsethik (und über christliche Sittlichkeit überhaupt) würden, wollten sie das besser beachten, an Genauigkeit gewinnen. Wo man die „natürliche" Gesellschaftslehre — in ihrer ganzen Breite — aus der „christlichen" verbannen möchte, würde das ihr zuinnerst eigene Substrat beiseite gelassen, wäre christliche Gesellschaftslehre ebenso nur eine Abstraktion aus der vollen Wirklichkeit, wie es eine nur „natürliche" oder naturrechtliche, aber als christlich bezeichnete Gesellschaftslehre wäre.

Dies muß allerdings in einer christlichen Gesellschaftslehre, die ihr natürliches Substrat nicht verleugnet, stets beachtet werden: die „natürliche" Gesellschaftslehre, so wahr sie zur „christlichen" dazugehört, ist als solche und allein genommen nur Präzisions-Abstraktion aus der Ganzwirklichkeit, die die christliche Lehre kennt.

Und überdies: selbst in dem, was der natürlichen Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit zugänglich ist, lebt nicht nur „reine Natur". Denn auch die natürliche Gesellschaftslehre hat eine Gesellschaft zum Gegenstand, in der die (nicht der „Natur" zugehörigen) gegensätzlichen Kräfte der heilsgeschichtlichen Auseinandersetzung wirksam sind; der Mensch (und der Philosoph) ist von sich aus nicht imstande, die Wirkung von Gnade und

Sünde aus der erfahrenen Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft herauszudestillieren. Zwar läßt sich vieles über menschliche Gesellschaft „als solche" sagen; aber eine mehr oder weniger abgerundete „natürliche" Gesellschaftslehre, die auf jeder cathedra vorgetragen werden könnte, wird — wir werden noch darauf zurückkommen — über viele Dinge reden, die die heilsgeschichtliche Wirklichkeit von Gnade und Sünde tatsächlich zur Voraussetzung haben. Die christliche Gesellschaftslehre muß darum wissen und sollte es betonen, auch wenn sie sich um eine genaue Scheidung der verschiedenen Elemente berechtigterweise nicht immer müht.

Christliche Gesellschaftslehre und Naturrecht

Die Vertreter einer betont „christlichen" Gesellschaftslehre beabsichtigen vor allem, sich von einer nur „naturrechtlichen" Gesellschaftslehre, vor allem also Gesellschaftsethik, abzusetzen. Christliche Gesellschaftslehre soll nicht nur die Lehre vom Naturrecht bzw. sittlichem Naturgesetz sein. Man vergleiche die Polemik Monzels gegen die von Johannes Meßner vertretene Richtung, wobei inhaltlich als Naturrecht bezeichnet ist, was an sich vom Menschen ohne Offenbarung erkannt werden kann. Es wird Gewicht auf die Feststellung gelegt, daß die christliche Offenbarung sehr wesentliche und inhaltlich neue Erkenntnisse der christlichen Sozialethik vermittelt.

Und diese Feststellung ist nicht unbegründet. Wenn beispielsweise auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche hingewiesen wird, so läßt sich nicht leugnen, daß wir über diese bedeutsame Frage nur auf Grund der Offenbarung wissen und wissen können. So steht schon von diesem Beispiel her fest, daß ein entscheidender Teil der christlichen Staatslehre durch die Offenbarung bestimmt wird. Man nehme als weiteres Beispiel den Bereich des religiösen Kultes oder auch der Ehe im Gefüge der menschlichen Gesellschaft. Mit dem Kommen Christi, mit der göttlichen Einsetzung der Kirche, mit der Erhebung der christlichen Ehe zum Sakrament sind innerhalb der menschlichen Gesellschaft Ordnungen und Ordnungskräfte des religiösen Kultes und der christlichen Ehe geworden, die nur von der Offenbarung her erkannt werden. Und daß diese Erkenntnisse in unserer Gesellschaft — beispielsweise in der staatlichen Gesetzgebung — von Bedeutung sind, und zwar auch über den umschriebenen Kreis der Christen hinaus, erfahren wir in der kulturpolitischen Diskussion einer pluralistischen Gesellschaft alle Tage. Oder denken wir an die sakramentale Wirklichkeit, von der uns ausschließlich die Offenbarung Kunde gibt. Geht es da nicht um sonst bekannte Kräfte und Aufgaben der Gestaltung z. B. von Ehe und Familie? Entzündet sich da nicht in spezifisch christlicher Weise die Frage nach der Notwendigkeit von rhythmisch wiederkehrenden arbeitsfreien Tagen, eben um des gemeinsamen sakramentalen Kultes willen? Oder um noch ein anderes Beispiel, auf das man hingewiesen hat, zu zitieren: bedeutet nicht die Tatsache

und der obligate Anspruch der Kirche, Lebensprinzip der gesamten menschlichen Gesellschaft zu sein, ein geradezu entscheidendes Element einer christlichen Gesellschaftslehre, das wahrhaftig nicht naturrechtlich entdeckt werden kann?

Anderseits wäre es wichtig, die Beziehung solcher nicht-naturrechtlichen Elemente der christlichen Gesellschaftslehre zum Naturrecht aufzuzeigen, das ja in seiner Ganzheit zur christlichen Gesellschaftsethik gehört. Hier ist nun entscheidend, daß solche inhaltlich neue (d. h. das Naturrecht transzendierende) Wahrheiten Wirklichkeiten in der menschlichen Gesellschaft voraussetzen (Kirche, Sakramente usw.), die nicht von der Natur des Menschen, sondern durch Gottes übernatürliche Setzung her da sind und nur vermittelst der Offenbarung erkannt werden. Sind diese „neuen" Wirklichkeiten einmal in ihrem Sein und in ihrer vollen gottgewollten Bedeutung offenbart, dann wird auch vom Wesen des Menschseins und somit vom Naturrecht her klar, welche Folgerungen jene göttlichen Setzungen für eine objektive Gesellschaftsethik haben müssen. In diesem Sinne könnte allerdings jemand zu sagen versucht sein, daß die christliche Offenbarung keine Soziallehre über die naturrechtliche hinaus biete, daß vielmehr nur naturrechtliche Prinzipien auf geoffenbarte Wirklichkeiten anzuwenden seien. Aber es bleibt doch wahr, daß diese Folgerungen, die nun zum Bestand der christlichen Gesellschaftsethik gehören, ohne Offenbarung nicht zuhanden sind und also das Naturrecht (im definierten Sinne) überschreiten; daß sie also insofern wirklich ein „Neues" und ein ausschließlich „Christliches" der naturrechtlichen Gesellschaftsethik hinzufügen.

In dieser Sicht werden auch andere Elemente der christlichen Sozialethik als ein „Neues" begriffen, die man allerdings, anders als die im vorausgehenden genannten Beispiel, vielleicht lieber nicht als materiell-inhaltlich Neues und in diesem Sinn Christliches, sondern als formale christliche Umformungen naturrechtlicher Sätze bezeichnen möchte. Es sei beispielsweise auf die naturrechtliche Pflicht des Familienvaters hingewiesen, über der Sorge für seine Familie nicht die Sorge für andere Notwendigkeiten, etwa anderer Menschen oder Gemeinschaften, ganz zu vergessen: für den christlichen Familienvater taucht hier gar nicht so selten das Problem auf, wieweit er die sonst für die Familie freibleibende Zeit einem für die Gesellschaft wichtigen Apostolat u. dergl. widmen soll; ja sogar, ob er nicht seinen Beruf — vielleicht auch mit Folgen für seine Familie — dem Einsatz im öffentlichen Leben opfern soll, damit dieses durch ihn aus Christi Geist und somit dem Sein der „in Christo" existierenden Gesellschaft gemäß gestaltet werde. — Ein anderes Beispiel sei die naturrechtlich tugendhafte Haltung eines echten Altruismus innerhalb der menschlichen Gesellschaft, der zu einem Verhalten führt, das teilweise geboten, teilweise darüber hinaus Rat und Übergebühr ist: wird nicht die Kenntnis Christi und das Wissen um die Beziehung sowohl des eigenen Ich als auch der anderen Menschen zu Christus diesem Altruismus einen neuen Inhalt und eine neue Dynamik ver-

leihen? — Und schließlich, ist sozialethisches Verhalten nicht erst dann das, was es in seiner Vollendung sein müßte, wenn es von übernatürlicher Liebe getragen ist? Diese verpflichtende Form aber ist dem Naturrecht fremd, da es die übernatürliche Liebe nicht kennt. — Auch von diesen verschiedenen formalen Gestaltungen des Naturrechts gilt, daß dieses selbst sie mit Rücksicht auf Wirklichkeiten übernatürlicher göttlicher Setzung will, die aber nur durch die Offenbarung uns bekannt sind. Und so müssen auch sie als etwas angesehen werden, das nicht einfachhin als Naturrecht bezeichnet werden kann, sondern darüber hinaus ein „Neues" ist.

Es gibt also einen Unterschied zwischen christlicher und *nur* naturrechtlicher Sozialethik. Man sollte diesen Unterschied betonen, sollte aber anderseits in der Bestimmung dieses Unterschieds vorsichtig sein. Mit Recht verstehen wir — um ein Beispiel zu bringen — die christliche Nächstenliebe als eine Wirklichkeit, die das natürliche Sittengesetz nicht kennt. Aber man müßte doch sehen, was an dieser Nächstenliebe — ihr übernatürlicher Charakter, das Beispiel Christi usw. — die natürliche Sittlichkeit übersteigt, damit man nicht dazu kommt, das Gebot einer wahren Liebe zum Nächsten aus dem natürlichen Sittengesetz zu streichen. Das gilt auch von der Feindesliebe; — oder sollte es dem nicht-christlichen Menschen sittlich freistehen, seinem „Feind" indifferent oder mit Haß gegenüberzustehen? Und es gilt auch von der hingebenden Sorge für den aussichtslos Kranken; — oder sollte eine solche liebende Barmherzigkeit nur innerhalb des christlichen Raumes objektiv sittlich wertvoll sein? Die Frage nach der objektiven und allgemeinen Geltung des Gebotes der Nächstenliebe auch außerhalb des Christentums (in dem es, wie gesagt, eine neue Gestalt erhält), als Gebot also des natürlichen Sittengesetzes, ist allerdings nicht zu verwechseln mit der Frage, wieweit die Nächstenliebe vom Menschen der Erbsünde ohne die Offenbarung und die Gnade Christi erkannt oder gar gelebt wird. Es ist darum notwendig, gut zu unterscheiden zwischen der Substanz eines sittlichen Gebotes, seiner (z. B. christlichen) Gestalt, und seiner tatsächlichen geschichtlichen Erkenntnis und Anerkennung durch den erbsündlichen Menschen (— sei es auch im Alten Testament).

Wenn vom Unterschied zwischen dem, was in einer christlichen Sozialethik nur von der Offenbarung her gewußt sein kann, und dem, was Naturrecht in ihr ist, die Rede war, wurde Naturrecht von der natürlichen Erkenntnismöglichkeit, nicht vom Gegenstand her verstanden. Diese Feststellung ist bedeutsam, da der naturrechtlich, also durch natürliche Erkenntnis erfaßte und beurteilte Mensch und die menschliche Gesellschaft nicht als „reine Natur" existieren und infolgedessen nicht nur die Natur, sondern auch manches, was Wirkung der übernatürlichen (christlichen) Seinsweise des Menschen ist, durch natürliche Erkenntnis erfaßt und ethisch beurteilt werden kann. Hier handelt es sich um echte naturrechtliche Erkenntnisse, die aber nicht den nur „natürlichen", sondern den übernatürlich verwandelten Menschen als solchen und seine Gesellschaft zum Gegenstand haben.

Die für die konkret existierende menschliche Gesellschaft gedachten Aussagen, daß beispielsweise in ihr die staatliche Autorität — unter bestimmten Umständen — das Recht hat, die Todesstrafe zu verhängen oder einen Angreifer durch kriegerische Verteidigung zurückzuwerfen, hat ja den Menschen zur Voraussetzung, der durch die Sünde (Erbsünde) aus der begnadeten Seinsweise des Anfangs herausgefallen ist. Es will uns scheinen, daß eine Gesellschaftsethik auf diese Eigenart bestimmter naturrechtlicher Sätze hinweisen muß, wenn sie sich ihres *christlichen* Charakters bewußt ist. (Wobei gar nicht in Abrede gestellt wird, daß die genannten Rechte der Staatsautorität in der Natur des Menschen als solcher begründet sind; aber sobald sie als in einer konkreten Gesellschaft anwendbar bezeichnet werden, setzen sie doch eine bestimmte heilsgeschichtliche Situation voraus, die von der Natur des Menschen als solcher her nicht notwendig ist.)

Wir legen also Gewicht auf das „Neue" in der christlichen Sozialethik; nicht minder aber darauf, daß die naturrechtliche Sozialethik voll und ganz Teil der christlichen Sozialethik ist: ohne sie wäre die Sozialethik nicht wirklich christlich. Es müßte allerdings deutlich werden, daß das Naturrecht selbst innerhalb der christlichen Sozialethik einen tiefen christlichen Sinn hat, den es von sich aus nicht kennt.

Wenn Christus die personal-universale Norm christlicher Sittlichkeit und damit auch der christlichen Gesellschaftsethik ist, dann stellt die naturrechtliche Gesellschaftsethik, wenn auch nur zu einem Teil, entfaltet dar, was Christus als Norm für die menschliche Gesellschaft bedeutet. Wenn, gemäß langer christlicher Tradition (vgl. Thomas von Aquin, S. theol. I II, 106 bis 108), das primäre Element des neuen Gesetzes Christi nicht die „Gebote" sind, sondern die uns geschenkte Gnade und der in uns drängende Heilige Geist, dann sagt die naturrechtliche Gesellschaftsethik zu ihrem Teil aus, was die Dynamik der Gnade und das Drängen des Heiligen Geistes in uns (und zwar unbedingt) wollen. Wenn die Gnade und der Heilige Geist in uns vor allem die Grundkraft der Liebe zum Leben erwecken, dann erklärt die naturrechtliche Gesellschaftsethik, wiederum zu ihrem Teil, was christliche Liebe in Hinsicht auf das Leben der menschlichen Gesellschaft jeweils bedeutet. Und wenn die verschiedenen sakramentalen Stufen im Christusleben je verschiedene Verbindung mit Christus und Teilhabe an seiner Gnade bedeuten, dann erklärt der naturrechtliche Teil der christlichen Gesellschaftslehre, worin unter anderem das dem jeweiligen Sakrament entsprechende Ethos sich konkret auszuprägen hat.

Schließlich können wir gemäß dem oben über Sinn und Ziel der konkreten menschlichen Gesellschaft Gesagten nicht übersehen, daß auch die naturrechtliche Gesellschaftsethik in der christlichen Heilsordnung den tieferen Sinn hat, durch ihre Ordnung der Gesellschaft im Dienst der Erlösung der Menschheit, der Durchsetzung des vollen Königtums Christi, des Lebens des mystischen Herrenleibes, ja der Erreichung der Endvollendung der Menschen in Christus zu stehen.

Offenbarung und naturrechtliche Gesellschaftsethik[2]

Die innere Verflechtung von naturrechtlichen und nicht-naturrechtlichen Elementen in der christlichen Gesellschaftsethik läßt schon von vornherein vermuten, daß sich die Offenbarung auch der naturrechtlichen Elemente annimmt; hat sie doch nicht nur die Aufgabe, die unergründlichen Mysterien kundzutun, sondern überhaupt die Kenntnisse dessen, was zum Heile führt, im erbsündlichen Menschen zu sichern. Nun lehrt die katholische Theologie zwar mit Recht, daß die menschliche Vernunft der Erkenntnis des Naturrechts an sich fähig ist. Daran stößt sich weitgehend die protestantische Gesellschaftsethik. Aber übersieht diese nicht allzu sehr, daß sich die katholische Lehre durchaus der hemmenden Wirkung der Erbsünde im konkreten Menschen bewußt ist? Denn deutlicher als manche Naturrechtler unterscheidet die kirchliche Lehre zwischen der an sich vorhandenen Fähigkeit der menschlichen Vernunft und ihrer Ausübung im konkreten Menschen. Hier spricht sie (wenigstens soweit es sich nicht um allgemeinste Grundnormen handelt) von einer moralischen Notwendigkeit der Offenbarung des Naturrechts, zumindest damit dieses nicht von der großen Mehrheit in allzu ungenügender Weise (Unkenntnis, Ungenauigkeit, Fehlerhaftigkeit, Unsicherheit) erkannt werde. Der Grund dieser Notwendigkeit der Offenbarung liegt nicht im Menschen als solchen, in seiner Leib-Geistigkeit und gesellschaftlichen Anlage, sondern in der erbsündlichen Verfallenheit seines gesamten Seins, die eine Folge des Herausfallens aus der paradiesischen außernatürlichen Kraft und Harmonie ist.

Es könnte sich für die naturrechtliche Gesellschaftsethik, so äußerte man hier und da, eine Schwierigkeit daraus ergeben, daß wir nicht imstande sind, genau festzulegen, was konkret zur absolut unveränderlichen Natur (zum Wesen) des Menschen gehört. Das mag in manchen Einzelfällen stimmen. Im übrigen aber läßt sich an sich von dem ohne diese genauen Grenzen erkannten Menschenwesen aus verstehen, was in Hinsicht auf eine konkrete gesellschaftliche Gegebenheit das Richtige ist, gleichgültig ob es sich dabei um ein Wesenselement des Menschen handelt oder nicht. Sogar jene erfahrbaren Wirklichkeiten im Menschen, die seiner übernatürlichen Stellung entspringen, vermögen wir, wie schon bemerkt, unter sittlicher und rechtlicher Rücksicht zu beurteilen.

Wenn aber die Offenbarung und mithin ihre Hüterin und authentische Interpretin, die Kirche, der Sicherung des Wissens um das Naturrecht dienen, dann sollte man doch sehr deutlich sagen, daß wir das Naturrecht der Gesellschaftsethik in seinen Einzelheiten nicht nur aus eigener Erkenntnis haben: sei es daß uns formelle Aussagen der Offenbarung oder der Kirche — etwas über Gesellschaft oder Staat oder Ehe oder Familie — zuhanden sind, sei es daß unsere Naturrechtserkenntnisse Anwendungen oder Folge-

[2] Zur Frage „Offenbarung und Naturrechtserkenntnis" vgl. auch diese Zschr. 163 (1958/59) 134.

rungen sind, die auf solche von Offenbarung oder Kirche vorgelegte Sätze zurückgehen. Daran aber sollte man anderseits festhalten, daß solche naturrechtlichen Erkenntnisse der christlichen Gesellschaftslehre an sich von uns Menschen selbst (also natürlich) erkannt werden können und weitgehend auch erkannt werden, wenn auch nicht von vielen und weitgehend erst, nachdem die Aussage der Offenbarung oder der Kirche den Weg der Wahrheit gewiesen hat. Es wird eben der Christ, der die Offenbarung und die Kirche hört, leichter zur Ausübung seiner Fähigkeit naturrechtlicher Erkenntnis der Gesellschaftsethik kommen als ein anderer. Darin liegt auch ein wesentlicher Grund, warum ein naturrechtliches Gespräch mit „anderen" nicht selbstverständlich die Überzeugung dieses anderen zu ändern vermag. — Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß das innere Wirken der übernatürlichen Gnade die Erkenntnis der naturrechtlichen Gesellschaftsethik begleitet: eben weil es den Menschen und die Gesellschaft nur innerhalb der Gnadenordnung gibt.

Das Besondere der christlichen Gesellschaftslehre liegt also darin, daß sie die Gesellschaft in ihrer ganzen Fülle, in allen ihren Dimensionen zum Gegenstand hat. Die „profane" oder die nur naturrechtliche Gesellschaftslehre kommt nicht an die volle Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft heran, da sie von der Offenbarung absieht. Eben darum hat eine christliche Gesellschaftslehre auf die der Offenbarung entnommenen Elemente besondere Rücksicht zu nehmen. Sie muß die Beziehung aller Bereiche der Gesellschaftslehre zur Offenbarung ausdrücklich aufzeigen. Wir haben das in einigen Beispielen zu zeigen versucht. Anderseits muß sie sich davor hüten, im Unterschied zwischen christlicher und nur-natürlicher Gesellschaftslehre das Wesen der christlichen zu sehen. Das würde unberechtigterweise zu einer Ausscheidung der „natürlichen" Elemente oder jedenfalls der natürlichen Begründung solcher Elemente aus der christlichen Gesellschaftslehre führen: — eine Tendenz, der man nicht selten begegnet. Aber so übersieht man, daß die Offenbarung die Natur nicht nur nicht ausschaltet, sondern sogar neu begründet und anfordert. Wenn die naturrechtliche Gesellschaftslehre demnach durchaus christliche Gesellschaftslehre ist, wenn auch, für sich genommen, nur als Abstraktion, so steht sie in der Gesellschaftslehre als theologischer Disziplin allerdings in der Klammer von Offenbarung und Übernatur, hat also ein anderes Vorzeichen als in ihrem abstraktiven Selbstand. Weder die „Natur" noch die christliche „Differenz" sind der christliche Mensch: der gottmenschliche Christus ist Urbild und Norm des Menschen und der menschlichen Gesellschaft.

Ende des Lesezeitalters?

WILLY LORENZ

Jedermann kennt die Geschichte des jungen Hochschulprofessors, der einst in Norditalien dozierte und der schwere innere seelische Kämpfe durchmachte, die ihn fast an den Rand des Irrsinns brachten. Eines Nachts, als er an einem Tiefpunkt seines seelischen Elends angekommen war, hörte er plötzlich eine Stimme, die ihm zurief „Nimm und lies", „nimm und lies". Der junge Professor ging in das Haus, das er vor kurzem verlassen, zurück, nahm das erstbeste Buch, das ihm in die Hände fiel und schlug es willkürlich an irgendeiner Stelle auf. Er las nur einen Satz, denn wie er selbst sagt, bedurfte es eines Weiterlesens nicht. „Sogleich da ich den Satz beendet hatte, war mein Herz von dem Lichte hellster Zuversicht durchstrahlt und alle Finsternis des Zweifels war geflohen." Und der junge Mann begann von diesem Augenblick ein völlig neues Leben, das ihn zu einem der größten Menschen der Erde und zu einem der größten Heiligen der Kirche werden ließ.

Ein Buch war also der auslösende Faktor für ein neues Leben im Dasein dieses Mannes, der niemand anderer als der heilige Augustinus war. Was aber, das sei in aller Ehrfurcht und in allem Respekt gefragt, hätte die Stimme zu diesem jungen Aurelius Augustinus gesagt, wenn er drei oder vier Jahrhunderte nach seinem geschichtlichen Leben auf der Welt gewesen wäre. Sie hätte dann nicht mehr „Nimm und lies" sagen können, denn mit 95 prozentiger Sicherheit kann behauptet werden, daß der junge Augustinus, hätte er, statt um 400 um 700 nach Christi gelebt, nicht mehr die Kunst des Lesens und Schreibens besessen hätte. Denn das Europa um 700, soweit es überhaupt eine Geschichte hatte, war ein kulturell völlig anderes als jenes Europa, in dem noch der heilige Augustinus lebte. Zu seiner Zeit konnte noch jeder innerhalb der damaligen römischen Welt lesen und schreiben, bis zu den Sklaven herunter. Es gab sogar eine eigene Stenographie. Es gab eine ständige Post zur Beförderung der Briefe, ein Beweis weiter, wieviel geschrieben und auch gelesen wurde. Es gab große Bibliotheken, nicht nur öffentliche, sondern auch private. Es gab eine reiche Literatur. Um 700 ist alles anders und wird für Jahrhunderte anders bleiben. Die Kunst des Lesens und Schreibens besitzen nur mehr die Priester und Mönche, sonst niemand. Die Kaiser, selbst Karl und Otto der Große, unterschrieben die Urkunden dadurch, daß sie innerhalb eines vorgezeichneten Monogramms nur noch einen kümmerlichen Schlußstrich ziehen. Es gibt nur in Klöstern Bibliotheken, alles andere kann sich nicht mehr den Namen einer Bibliothek geben und kann nicht im mindesten den Vergleich mit den römischen aushalten. Was war geschehen, daß dieses Europa plötzlich aus einem lesenden und schreibenden Europa zu einem Europa wurde, das nichts mehr las und nichts mehr schrieb? Hätte man den Zeitgenossen des heiligen Augustinus gesagt, Europa werde sozu-

sagen über Nacht nicht mehr lesen, nicht mehr schreiben können, die damaligen Menschen hätten jenen, der dies behauptete, ungläubig verlacht. Für sie wäre es unvorstellbar gewesen, daß es eine Krise des Lesezeitalters geben könnte. Und doch kam sie über Nacht.

Wieso dies möglich war, ist bis heute noch nicht ganz geklärt. Die einen behaupten, das Einbrechen der Germanen in den römischen Kulturkreis sei die Ursache, eine Behauptung, die nicht ganz stimmt; denn diese einbrechenden Germanen wurden recht bald assimiliert und lernten auch recht bald lesen und schreiben und die Vorteile der römischen Kultur sich anzueignen. Größere Glaubhaftigkeit hat schon die Behauptung des belgischen Historikers Henri Pirenne, der diese geistige Krise Europas mit dem Aufkommen des Islams und der Eroberung Nordafrikas durch die Mohammedaner in Zusammenhang bringt. Durch die Eroberung und Ausplünderung Nordafrikas sei die damalige Kulturwelt in zwei völlig getrennte Hälften geteilt worden, zwischen denen so gut wie kein Handel mehr zustandekam. Alle Waren, die das nördliche Mittelmeergebiet aus dem südlichen bezogen hatte, verschwanden nun dort, so das Öl, der Papyrus, die Gewürze, das Getreide, die feinen Tuche, auch das Gold. Mit dem Zusammenbruch des Handels verschwand die Schicht der Kaufleute, eine Schicht, die lesen und schreiben können mußte. Mit dem Handel brach aber auch jede Finanzverwaltung zusammen, dadurch wieder jede Bürokratie. Die großen Städte schrumpften zusammen, Rom, das in seiner Hochblüte über 1000000 Einwohner besessen hatte, wurde eine Kleinstadt von 20000 Einwohnern. Trier, das in seiner römischen Hochblüte fast 80000 Einwohner beherbergte, bringt es erst wieder in unseren Tagen auf diese Einwohnerzahl.

Vielleicht hat der berühmte belgische Historiker recht mit seiner These, vielleicht auch nicht. Diese damalige Katastrophe Europas wurde auch nur angeführt, um zu zeigen, daß unser Kontinent schon einmal eine Krise des Lesens durchmachte, eine derartige Kulturkrise somit nicht unmöglich ist, ja über Nacht kommen kann.

Jeder wird sofort einwenden, dies sei ja wohl alles richtig, aber für unsere Zeit nicht interessant, denn wir seien himmelweit von jeder Krise des Lesens entfernt und stünden absolut vor gar keinem Ende des Lesezeitalters.

Dieser Behauptung soll die These gegenübergestellt werden, daß wir zwar nicht vor einem Ende des Lesezeitalters stehen, wohl aber uns innerhalb einer schweren Krise des Lesens befinden, des Buchlesens allerdings, einer Krise, die, wenn sie nicht behoben werden kann, möglicherweise sogar zu einem Ende des Buchlesezeitalters hinführen könnte. Als Beweis, daß diese These völlig falsch sei, wird auf die heute herrschende große Konjunktur des Buches hingewiesen. Tatsächlich befinden wir uns im Zeitpunkt einer Massenproduktion von Büchern innerhalb des deutschen Sprachraumes. Noch nie wurden in diesem Raum derart viele Bücher hergestellt wie jetzt. Die Frankfurter Buchmesse zeigt alljährlich 8000 bis 12000 Neuerscheinungen. Deutschland vor dreißig Jahren erzeugte viel weniger Bücher als heute die

westdeutsche Bundesrepublik mit ihrem geringeren Gebietsumfang, der außerdem noch viele Absatzgebiete für das deutsche Buch verlorengingen, wie die CSR, Ungarn, der Balkan, Rumänien, Länder, die dem deutschen Buchexport vor dreißig Jahren, wie der sonstige Osten, offenstanden.

Wir befinden uns aber nicht nur in einem Zeitalter der Massenerzeugung von Büchern, sondern auch in einem Zeitpunkt des Massenabsatzes von Büchern. Noch nie wurden soviel Bücher wie jetzt gekauft. Ungleich mehr Schichten als noch vor drei Jahrzehnten interessieren sich für Bücher und kaufen Bücher. Im Zeitalter des Aufstieges der Massen scheint das Buch auch die Massen zu erobern. Nur 1% aller deutschen Buchhändler behauptete, daß das letzte Weihnachtsgeschäft schlecht gewesen sei. 35% dagegen konnten beweisen, daß das Weihnachtsgeschäft außerordentlich gut gewesen war, während die übrigen rund 64% mit dem Buchabsatz zufrieden waren. Dennoch darf diese Konjunktur noch nicht überschätzt werden. Das deutsche Institut für Volkstumsfragen hat durch eine Rundfrage vor einiger Zeit festgestellt, daß jeder zweite Erwachsene in der westdeutschen Bundesrepublik überhaupt kein Buch besitzt. 34% haben überhaupt noch nie ein Buch gekauft. 44% bekannten, daß sie noch nie ein Buch gelesen hätten, während 80% der Befragten erklärten, ständig Illustrierte, und 90% erklärten, ständig Zeitungen zu lesen. Der durchschnittliche Umfang einer Privatbibliothek stellte sich bei jenen Befragten, die überhaupt Bücher besitzen, auf 40 bis 50 Bücher.

Das heißt mit einem Wort, daß die Konjunktur des Buches heute zwar hoch ist, dennoch mit der Konjunktur anderer Waren nicht gleichen Schritt hält. Insbesondere fällt die Konjunktur des Buches weit hinter die Konjunktur aller jener Waren zurück, die heute — nach dem Begriff weitester Kreise — das Ideal des Standards bilden, den man unter allen Umständen erreichen muß. Dazu gehören bekanntlich die Motorfahrzeuge in allen ihren Graden, angefangen vom Moped bis zum Straßenkreuzer, weiter alle Formen des Radios, vom einfachen Apparat bis zum tragbaren Kofferapparat, den die Menschen von heute scheinbar herumtragen müssen, um durch eine schauerliche Geräuschkulisse die Stille um sich und die Leere in sich zu übertönen. Zum Ideal des Standards gehören weiter der Plattenspieler und das Langspielplattenarchiv, ein Fernsehapparat, dann alle Formen von Photoapparaten, von der einfachen Box bis zum Apparat für Farbphoto mit den verschiedensten Objektiven, die die Menschen auf den Reisen zwingen, nur mehr fürs Objektiv, aber nicht mehr subjektiv für sich zu sehen, dazu gehören alle Gegenstände fürs Camping und das Reisen überhaupt. Nach diesen Gegenständen gehört zum heutigen Standard erst die schöne und für den Bedarf des einzelnen und seiner Familie geräumige Wohnung, womit nichts anderes ausgedrückt ist, als daß die Gegenstände, die nach den heutigen Begriffen den Luxus darstellen, vor den Gegenständen des normalen täglichen Lebens einen Vorzug genießen. Diese Sehnsucht weiter Kreise, das kurz gezeichnete Ideal des Standards zu erreichen, muß von allen jenen, die mit

Büchern hauptberuflich zu tun haben, also in erster Linie den Verlegern und Sortimentern, mit einem feuchten und einem fröhlichen Auge betrachtet werden. Denn diese Sucht, den Idealzustand des Standards zu erreichen, ist eine der vielen Bremsen, die eine große Wirtschaftskrise verhindern, wie wir sie 1929 und in den folgenden Jahren erlebt haben. Diese Krise entstand ja dadurch, daß zuviel Geld und zu wenig Waren vorhanden waren, sie war eine Haussekrise, keine Baissekrise. Durch die Jagd nach dem Idealzustand des Standards werden aber ständig ungeheure Summen abgeschöpft. Denn wer ein Auto kauft, hat erst die kleinste Summe ausgegeben. Die Ausgaben für Benzin, Öl, Garage, Versicherung, Pflege zehren dauernd am Einkommen des Besitzers. Wer eine Leica hat, muß dauernd Aufnahmen machen. Wer einen Plattenspieler hat, will sich ständig neue teure Platten kaufen.

Mancher wird fragen, was denn dies alles mit dem Buch zu tun habe. Das hat tatsächlich viel damit zu tun. Denn eine Konjunktur des Buches gibt es immer nur, wenn es eine noch viel größere Konjunktur der anderen Waren gibt. Dem Buch ergeht es nationalökonomisch ähnlich wie dem Gold: Der Preis des Goldes steigt — von Inflationszeiten abgesehen — bei einer Konjunktur zuletzt, bei einer Krise geht er dagegen als erster zurück. Auch das Buch profitiert bei einer allgemeinen Konjunktur als eine der letzten aller Waren davon und leidet bei einer Wirtschaftskrise als erstes; denn beim Buch können die meisten am leichtesten mit dem Sparen beginnen. Wenn wir also jetzt eine ziemlich hohe Konjunktur des Buches haben, so ist dies nicht so sehr ein Beweis dafür, daß ein allgemeines Interesse für das Buch angebrochen ist, sondern daß eine außerordentlich hohe Wirtschaftskonjunktur besteht, die es vielen erlaubt, sich auch noch für das Buch zu interessieren. Und da heute infolge der vielen Bremsen — eine ist die Förderung der Jagd nach dem Standard —, die heute in das Wirtschaftssystem eingebaut wurden, eine Krise nicht bald kommen dürfte, im Gegenteil die allgemeine Konjunktur noch einige Zeit anhalten dürfte, wird wahrscheinlich die Konjunktur auch des Buches weiter anhalten, ja sogar zunehmen.

Diese Konjunktur hat von zwei Seiten her eine besondere kaufmännische Bedeutung für das Buchgeschäft. Jeder Sortimenter weiß heute zu berichten, einen welch wichtigen Bestandteil für sein Geschäft alle jene Objekte einnehmen, die mit dem Reisen zusammenhängen. Taschenwörterbücher, Landkarten, Baedeker und andere Reiseführer, Erinnerungsbücher angesehener Städte, Bücher über das Camping, bilden einen bedeutenden Teil des Umsatzes vieler Sortimente, auf den deren Inhaber mit Recht nicht gerne verzichten möchten. Wird von dieser Seite schon der Buchumsatz sehr gefördert, so hängt anderseits der Aufschwung im Buchhandel heute auch vielfach damit zusammen, daß das Buch, viel weitgehender als früher, als Geschenk verwendet wird. Es ist vielleicht vom geistigen Standpunkt aus tragisch zu sehen, eine wie weitgehende Eingliederung der Buchproduktion in die Geschenkmittelindustrie heute erfolgt ist. Es ist tragisch, dies zu sehen, weil die Bücher nur zu oft den gleichen Rang wie Bonbonnieren oder Parfümerie-

waren einnehmen, somit Verlegenheitsgeschenke sind, die man gibt, weil einem in der allgemeinen Phantasielosigkeit nichts Besseres einfällt. Jeder Sortimenter kennt ja den Typ des Käufers, der oft am 24. Dezember abends noch kommt und sagt, er müsse dem und jenem noch ein Geschenk machen, er wisse aber nicht was, der Sortimenter möge ihm ein gutes Buch anraten. Es soll hier diese weitgehende Eingliederung der Bücher in die Geschenkindustrie nicht herabgesetzt werden, sie hat ihre großen Werte. Denn sie bringt viele Menschen mit Büchern in Kontakt, die sich persönlich vielleicht kein Buch kaufen würden, auch wenn sie es könnten. Diese Heranziehung des Buches in so weitem Maße zum Geschenk ist auch kaufmännisch für Sortimenter und Verleger nicht zu verachten. Denn wer ein Buch schenkt, will meistens damit einen guten Eindruck erwecken, und das kann man oft nur, wenn man ein wertvolles Buch schenkt. Ein wertvolles Buch ist aber der Ansicht vieler Menschen nach ein preislich teures Buch, und deswegen erstehen sie zu Geschenkzwecken Bücher, die sie sich persönlich nie kaufen würden, weil sie eine solche Ausgabe als eine Fehlinvestition ansehen würden. Die großen Bildbände und Kunstbücher profitieren besonders von dieser Übung.

Aber mit dieser weitgehenden Eingliederung der Buchproduktion in die Geschenkmittelindustrie sind zwei Erscheinungen verbunden, die sehr bedauerlich sind: erstens spielen sich jetzt schon fast 70% des Buchgeschäfts um Weihnachten ab, und fast jeder Verleger ist gezwungen, nur im Hinblick auf das Weihnachtsgeschäft zu produzieren. Ein Zustand, der absolut ungesund ist. In der übrigen Zeit müssen sich die Sortimenter bemühen, mit Brotgeschäften, wie Verkauf von Schulbüchern, Reiseführern, Ansichtskarten, Landkarten, Fachbüchern usw., ihr Geschäft aufrecht zu erhalten. Und zweitens ist mit dieser Tatsache noch etwas verbunden, was man vielleicht als „Novitätenfimmel" bezeichnen könnte, der jedem Verleger und noch mehr dem Sortimenter bekannt ist. Dieser Novitätenfimmel besteht darin, daß der Käufer zu Weihnachten immer nur „neueste" Ware verlangt, das heißt Bücher, die sozusagen erst in dieser Saison, in diesem Herbst erschienen sind und alle älteren Bücher und mögen sie noch so wertvoll sein, als überaltert ablehnt. Mehr als einmal ereignet sich das traurige Schauspiel, daß ein Käufer eine Buchhandlung betritt und ein Buch verlangt, das er verschenken wolle und, vom Verkäufer auf ein Werk aufmerksam gemacht, das zwar schon ein oder zwei oder gar drei Jahre alt aber sehr wertvoll sei, diesen wütend anfaucht: Er sei doch nicht zu einem Antiquar, sondern in einen Buchladen gekommen und erwarte, daß man ihm die neueste — merkwürdigerweise sagt er noch nicht: die frischeste — Ware anbiete. Er könne doch unmöglich ein altes Buch an seine Geschäftsfreunde verschenken. Was soll der Buchhändler tun: Er greift irgendeines heraus, das direkt noch nach Leim riecht und verkauft es. Und um nicht wieder in solche Lagen zu kommen, legt er nur mehr das Neueste auf den Tisch und bietet auch nur mehr das Neueste an. Das hat aber für den Verleger wieder die Rückwirkung, daß er

sich nur schwer entschließt, gute Werke neu aufzulegen und daß er anderseits dauernd erpreßt wird, neue Werke zu produzieren. Womit verbunden ist, daß er dauernd nach neuen Autoren angelt. Wo sich deshalb nur irgendwo ein Talent zeigt, wird es schon eingefangen, aufgepäppelt und muß nun produzieren, ob es will oder nicht. Das Ende dieser jungen Männer kommt meist sehr bald. Ihr noch frühes Talent wird überfordert, durch die hohen Preise der sich gegenseitig konkurrenzierenden Verleger, zu denen noch Radio und Filmgesellschaften treten, aufgepeitscht und bald zerstört. Obwohl einmal Rilke gesagt hat, man solle ja nicht zu früh publizieren, übersehen sowohl junge Autoren und Verleger zu beider Schaden diese Warnung.

Dieser Novitätenfimmel hat außerdem die Apparate der meisten Verlage so aufgebläht, daß sie produzieren müssen, ob sie wollen oder nicht. Denn wenn sie im Jahr unter einer bestimmten Menge von Büchern produzierten, könnte es nur zu leicht geschehen, daß ihre Apparate leerlaufen und unrentabel sind; Manuskripte müssen deshalb her, koste es was es wolle.

Es gibt heute praktisch nur mehr vier Institutionen, die es noch wagen, sich mit alten Titeln abzugeben: das sind einmal die Taschenbücher, die zu 90% nur alte Titel aufnehmen, ferner die Buchgemeinschaften, dann die Antiquariate und schließlich noch die Verramschfirmen.

Alles, was bisher ausgeführt wurde, schien nur ein Beweis dafür zu sein, daß die Produktion der Bücher in einem unerhörten Aufschwung begriffen ist, daß immer weitere Kreise sich für das Buch interessieren und auch Bücher erwerben, daß diese Produktion, wie oft in solchen hektischen Situationen, ihre schiefen Lagen mit sich bringt, aber von einer Krise, einem Ende eines Lesezeitalters sei dagegen nichts, aber auch schon gar nichts zu bemerken. Und doch gibt es inmitten des deutschen Sprachraumes zwar keine Krise der Produktion, noch nicht, wohl aber eine Krise des Lesens. Wohl ist es richtig, daß viel mehr Menschen als früher Bücher kaufen und lesen. Aber bei einer ganz bestimmten Schicht, einer sehr ausschlaggebenden Schicht gibt es eine Krise des Lesens: bei einer Kernschicht allerdings, bei der Intelligenz. Also bei jener Schicht, der die Lehrer, Professoren, Ärzte, Priester, Architekten, Ingenieure, Künstler, Journalisten, Beamten usw. angehören. Sofort kann mit Recht darauf hingewiesen werden, daß die Angehörigen all dieser angeführten Berufe ununterbrochen lesen. Die Ärzte ihre Fachbücher und Zeitschriften, die Gelehrten ebenso, die Priester teilweise ebenso usw. Das ist scheinbar richtig. Was aber, so lautet jetzt die Frage: was lesen alle die Angehörigen dieser Schicht heute neben ihrer beruflichen Literatur, aus freiem Willen, weil einfach das Buch ein Bestandteil ihrer Kultur ist? Bei Beantwortung dieser Frage wird man auf ein großes Vakuum stoßen. Denn das Lesen als ein Teil des kulturellen Daseins verschwindet bei der Intelligenz. Warum dies so sei, darauf kann man eine Reihe von Argumenten hören: Erstens liest man genug beruflich, man kann daneben, sozusagen als Luxus, nicht mehr lesen. Schön, dann dürfte man aber auch nie ein Festmahl zu sich nehmen, nur weil man täglich essen muß. Außerdem, heißt der zweite Ein-

wand, wer könnte denn das alles lesen, was jetzt erscheint. Nun, das verlangt wirklich niemand, hat nie jemand verlangt und wird nie jemand fordern. Denn es ist menschlich ausgeschlossen, daß jeder die 12000 jährlichen Neuerscheinungen liest. Aber — man geht doch auch nicht in jedes Theaterstück, nicht in jedes Konzert, nicht in jeden Film, nicht in jede Ausstellung, sondern nur in jene, die einen interessieren. Warum kann man dann nicht jene Bücher lesen, die einen interessieren, neben allen, die man beruflich lesen muß?

Ja, gehen die Einwände weiter, wer hat heute noch von uns gejagten Menschen Zeit, Bücher zu lesen. Dies ist vielleicht einer der perfidesten Einwände. Denn Zeit, wenn wir wollen, haben wir immer. Die Neurologen sagen jetzt schon, daß die Langeweile ihnen viel mehr zu schaffen mache als alle anderen Nöte der Menschen, von den wirtschaftlichen bis zu den sexuellen. Und wenn die Automation kommt, die den Menschen noch mehr Freizeit geben wird, dann werden die Gefahren der Langeweile noch größer werden. Ganze Industrien leben ja heute davon, die Langeweile zu verkürzen. Wenn die heutigen Menschen überhaupt keine Zeit hätten, dann könnten sie doch auch nicht stundenlang auf Fußballplätzen sich herumtummeln, dann dürften sie doch auch nicht ins Theater, in Konzerte, ins Kino, in Ausstellungen, in Vorträge gehen, in alle anderen Spielarten der Kultur. Dann dürften sie doch nicht stundenlang auf Bällen tanzen — womit gar nichts gegen das Tanzen gesagt sei.

Man mache einmal einen Test: Man beobachte während einer Reise, wieviel Reisende im Zug ein Buch lesen. Es ist immer eine verschwindende Anzahl. Wenn die Reisenden schon etwas lesen, dann sind es Illustrierte. Die meisten dösen dahin oder frönen der großen Leidenschaft aller Reisenden, dem Essen oder erzählen einem Unbekannten ihre ganz uninteressante Lebensgeschichte. Die wenigsten sehen sich die Landschaft an. Hier, in den Zügen zeigt es sich, daß die heutigen Menschen Zeit zum Lesen hätten, aber das Buch für sie nicht mehr interessant ist. Man erinnere sich dagegen an die Zeit bis 1945, damals hatten wir auch alle kaum Zeit, weil es einfach in dem Wesen der totalitären Regime liegt, dem Menschen keine Zeit zu lassen, damit er nicht zu sich kommt. Wie hatten wir damals aber alle Zeit, Bücher dennoch zu lesen. Ebenso ist es heute in den Ländern östlich des Eisernen Vorhanges. Wie wenig persönliche Zeit haben auch dort die Menschen. Dennoch wird in den Gebieten hinter dem Eisernen Vorhang enorm gelesen, weil Bücher einfach ein Stück geistiger Nahrung sind, die jeder braucht, um menschlich zu leben. Wie anders hebt sich dagegen jener Professor ab, mit dem ich vor kurzem von Wien nach Innsbruck fuhr und der mir erzählte, daß er nur in den Ferien dazukomme, etwas außerhalb seines Fachgebietes zu lesen, das sei allerdings meist nur ein Buch. Ein Buch pro Jahr. Und ich erinnere mich an einen Professor der Theologie, der mir ebenfalls vor kurzem auf meine Frage, was er denn außerhalb seiner Fachliteratur lese, zur Antwort gab: Kriminalromane. Ich fürchte, er wäre entsetzt, wenn er hörte,

daß ein Professor für Kirchenmusik außerhalb seines Faches nur mehr Jazzplatten sich aufspielen würde, und doch wäre dies nur der Parallelfall dazu. Einmal kam ich auch zu einem sehr berühmten Verleger und da er noch nicht von einer Besprechung zurück war, sprach ich mit einem seiner Mitarbeiter. Im Zimmer lagen viele Buchpakete und ich fragte, was die denn enthielten. Da sagte mein Gesprächspartner: Das sind alles Bücher, die mein Chef ständig kauft, ich weiß nur nicht wozu, denn er liest sie nie. Auch jener andere Verleger ist mir in Erinnerung, der mir auf die Frage, was er denn privat lese, sagte, wieso ich daraufkomme, daß er noch etwas lese, er sei doch ein Professional. Was würde man aber über einen Priester oder über einen Laien sagen, der außer den verpflichtend vorgeschriebenen Gebeten gar nichts mehr betet? Besonders tragisch zeigt sich die Krise des Lesens innerhalb der Intelligenz beim Klerus, richtiger gesagt, beim jungen Klerus. Noch vor 30 Jahren war es üblich, daß jeder junge Priester die Bibliothek der Kirchenväter besaß, ein Lexikon und noch andere Werke. Es war selbstverständlich, daß die Priester viel lasen. Heute heißt es auch beim jungen Klerus immer wieder, wir haben keine Zeit, wir haben kein Geld. Einwände, die oft nur allzu richtig sind. Ich bin dann aber immer wieder erstaunt, wenn man dann in den Händen jener, die dies sagten, schöne Leicas findet oder Plattenspieler mit Langspielplatten, die doch auch nicht billig sind, oder ein Interesse für Motorfahrzeuge entdeckt, die in allen Verlegern und Sortimentern nur ein großes Bedauern aufkommen lassen können, daß es ein ähnlich großes Interesse für Bücher nicht gibt.

Nur zu oft sagen heute die Menschen, die zur Intelligenzschicht gehören: Wir haben keine Zeit für Bücher, und sagen damit etwas sehr Wahres. Sie haben nämlich Zeit, oft sehr viel Zeit, aber für Bücher haben sie keine mehr. Sicherlich hängt diese Krise des Lesens auch mit der Hinwendung unserer Zeit zum Visuellen zusammen. Unser tägliches Leben, diese Lichtreklamen, diese Lichtzeichen der Autos erziehen ja immer mehr zum Visuellen. Das Kino und das Fernsehen erziehen ebenfalls zum Visuellen. Wir lesen einen Roman nicht mehr in Form eines Buches, sondern in Form eines Films, was uns außerdem die Möglichkeit gibt, Zeit zu sparen; denn einen Roman wie Werfels „Bernadette“ oder „Vom Winde verweht“ oder „Krieg und Frieden“ waren doch immerhin Bücher, für die wir ein bis drei Wochen benötigten, während der Film es uns ermöglicht, diese in zwei, höchstens vier Stunden zu „lesen“. Wir müssen aber hier die Frage aufwerfen, ob die Zeit uns zum Visuellen drängt oder ob wir es sind, die das Visuelle immer stärker in unser Leben hereinnehmen. Die technische Entwicklung fördert, wie schon erwähnt wurde, den Zug zum Visuellen, anderseits sind aber wir es, die die technischen Errungenschaften unserer Zeit immer weiter ausbauen. Hinter diesem Zug zum Visuellen steckt ja etwas ganz anderes: Wir sehen es beim Beispiel Buch und Film. Beim Lesen müssen wir unsere Phantasie anstrengen, beim Film nicht mehr. Es wird uns alles vorgekaut. Wir werden phantasieloser, das heißt, geistig ärmer. Tatsächlich stellt noch jede Epoche, die

das Visuelle in den Vordergrund stellte, einen Rückschritt im Denken dar. Deshalb gehen so viele weg vom Lesen eines Buches, weil es nur dann zerstreut, wenn der Leser sich sammelt und denkt; dazu aber ist er zu bequem.

Den einzigen Nutzen von dieser Hinwendung zum Optischen haben auf der Buchseite die Schaubücher, die Bildbände, bei denen das Wort nur mehr ein Vor-Wort im wirklichen Sinn ist, oder die Schrift zu einer Beschriftung herabsinkt. Immer mehr Bildbände verlassen die Produktionsstätten der Verleger und finden auch immer mehr Absatz. Denn sie alle befriedigen das visuelle Bedürfnis der heutigen Menschen und geben ihm, der immer glaubt, keine Zeit zu haben, die Illusion, ein solches Buch in einer halben Stunde durchblättern zu können und es dadurch gelesen und gleichzeitig keine Zeit vergeudet zu haben.

Neben dem Haupteinwand des heutigen Menschen gegen das Lesen, daß er nämlich keine Zeit dazu habe, gibt es noch andere Argumente, die immer wieder in die Debatte geworfen werden. Da heißt es oft: Ich habe ja gar keinen Platz in meiner Wohnung für eine auch noch so bescheidene Bibliothek. Tatsächlich, in jenen Wohnungen, die heute gebaut werden, scheint kein Platz für — Kinder und für Bücher zu sein. Aber stimmt dies wirklich? Hatten in anderen Zeiten die Menschen nicht noch kleinere Wohnungen als heute und doch eine Menge Kinder? Einfach deswegen, weil sie Kinder haben wollten. Ähnlich liegt der Fall bei Büchern. Wer die oft so häßlichen Möbel in den Wohnungen sieht, die noch dazu ganz unnütz sind, und anderseits weiß, daß eine Bücherstellage für 40 Bücher nur 1 m breit sein und drei Fächer haben muß, der steht auch diesem Einwand skeptisch gegenüber. Wie schön ist dagegen in einem kleinen Zimmer eine Wand, die ganz von einem Gestell mit Büchern eingenommen wird, wie viel schöner ist noch ein Zimmer, ein kleines Zimmer, das längs der Wände Büchergestelle besitzt. Diese sind billiger als andere Möbel und viel schöner. Außerdem kann man auf solchen Stellagen leicht 4000 Bücher unterbringen.

Ein anderer Einwand, der oft gehört wird, ist: man habe kein Geld für Bücher, sie seien zu teuer. Das stimmt auch nicht mehr. Denn diese billigen Taschenbücher, die heute nicht nur Literatur, sondern weite Teile des Wissens umfassen, sind so billig, daß jeder diese Form von Büchern erstehen kann. Aber außerdem hört man den Einwand gegen die teuren Bücher sehr oft von Menschen, die im Besitze wertvoller Kameras sind und viele, viele Aufnahmen machen, die Roller oder Autos haben, die weite Reisen machen, die herrliche Langspielplatten besitzen. Nicht daß dies alles schlecht wäre. Ganz und gar nicht. Aber wenn sie für diese an sich schönen Dinge Geld haben, dann können sie nicht sagen, daß die Bücher für sie zu teuer sind.

Wir haben keinen Platz für Bücher, wir haben kein Geld für Bücher, wir haben keine Zeit für Bücher. Sie sind aus unserem kulturellen Leben verschwunden oder im Verschwinden. Natürlich liest die Intelligenzschicht enorm, aber sie liest diese vielen Bücher als Handwerkszeuge für ihr tägliches Managerleben. Und selbst hier gilt leider auch oft das Wort, das der

bekannte, leider schon verstorbene Schweizer Jesuit P. Gutzwiller vor einigen Jahren in Einsiedeln sprach: Wer von uns liest ein Buch noch ganz durch? Sie liest sie nicht mehr als einen Teil ihres kulturellen Daseins. Für diese Art von Kultur haben schon viele der heutigen Intelligenzschicht keine Zeit mehr, einfach weil ihnen der Sinn für diese Art Kultur abhanden gekommen ist, weil irgendwo, und hier sind wir im Kern der Krise, der Eros zum Buch nicht mehr vorhanden ist. Es ist eine bedenkliche Krise. Sie ist, es sei nochmals erwähnt, was eingangs gesagt wurde, eine Krise, die auf die Weite des deutschsprachigen Raumes beschränkt ist.

Denn die romanische Welt kennt diese Krise nicht, in Frankreich, in Italien, in Spanien, in allen diesen Ländern wird enorm gelesen und nicht, weil vielleicht das Lesen zur Verbesserung des täglichen Handwerkszeuges gehört, sondern als Teil des kulturellen Lebens. Aber nicht nur die romanische Welt kennt diese Krise nicht, auch Holland und Belgien kennen sie nicht. Die Menschen dieser Länder sind ebenfalls gehetzt, sie haben nur teilweise mehr Geld als wir und teilweise eine noch größere Wohnungsnot als wir. Und ebenso kennt, aus ganz anderen Gründen, die Welt jenseits des Eisernen Vorhangs diese Krise nicht. Auch hier wird gelesen, soviel man kann, obwohl auch dort die Menschen, gar die Angehörigen der alten Intelligenz, nur wenig Zeit, gar kein Geld und beschränkten Wohnraum besitzen.

Es ist eine gefährliche Krise, die nur versteckt ist durch die enorme Konjunktur sowie durch die Gewinnung weiterer neuer Leserschichten. Sie ist gefährlich für die Kultur überhaupt, wie für Verleger und Sortimenter. Denn wenn nicht immer neues Leben durch Lesen in die Schicht der Intelligenz geschüttet wird, wird sie eines Tages keine neuen Bücher mehr produzieren. Wer nichts bekommt, kann nichts geben. Nur durch ein ununterbrochenes Bereichertwerden kann man Reichtum wieder austeilen. Symptome dieser Krise zeichnen sich schon ab. Man kann sie an den Taschenbüchern sehen. Wie schon erwähnt, nehmen diese zu 90 Prozent nur Autoren auf, die bereits einen Erfolg bei normalen Ausgaben hatten. Seit einiger Zeit wenden sich die Taschenbücher von der Literatur weg zur Wissenschaft. Das ist sehr erfreulich, aber es ist nur ein Zeichen, daß diesen Reihen die Autoren auszugehen beginnen. Eines Tages werden sie keine mehr haben, dann wird auch ihr schwarzer Tag gekommen sein.

Es ist eine gefährliche Krise. Daß sie nicht notwendig zu sein scheint, zeigt das Beispiel Westeuropas. Ob sie aber in Deutschland und Österreich behoben werden kann? Vielleicht (und hoffentlich). Welche Wege aber hier zu beschreiten wären, dies würde den Rahmen dieser Zeilen sprengen. Wir wollten nur den Finger auf eine Wunde legen, die schlimm, aber hoffentlich nicht unheilbar ist.

Entleerter Glaube

Das Ende einer Entwicklung

AUGUST BRUNNER SJ

Eine der Schwierigkeiten, die der moderne Protestantismus gegen das Dogma empfindet, ist die Meinung, daß das Erkannte zum Gegenstand des Wissens und damit für den Wissenden verfügbar werde. Denn das bedeutet ja, so meint man, nichts weniger, als daß sich der Mensch durch seine Erkenntnis Gottes zu dessen Herrn aufwerfe. Gegen die Möglichkeit der Gottesbeweise und gegen die natürliche Theologie hört man neben andern Gründen ebenfalls diesen Einwand. Am folgerichtigsten hat diesen Gedanken Fritz Buri, sichtlich unter dem Einfluß der Philosophie von K. Jaspers, in seiner „Dogmatik"[1] durchgeführt, weshalb wir uns auf dieses Werk beziehen.

Es ist klar, daß jedes menschliche Verfügen über das Göttliche vermessen wäre; vergäße doch der Mensch seine Stellung als Geschöpf und setzte sich nicht nur Gott gleich, sondern sogar über ihn. Sein Tun wäre magisch im strengen Sinn zu nennen. Seinen Götzen gegenüber hat der Mensch immer wieder versucht, sie irgendwie in die Hand zu bekommen und sie dazu zu zwingen, ihm zu Willen zu sein. Aber dem wahren und heiligen Gott gegenüber, der von seinen Geschöpfen unabhängig, in Vollkommenheit bei sich selbst, in unzugänglichem Lichte ruht (1 Tim 6, 16), wäre ein solcher Versuch in der Tat wahnwitzig zu nennen. Eine Erkenntnis, die zu solchem Verfügen den Weg bereitete, wäre mit Abscheu abzulehnen, ganz abgesehen davon, daß sie nur falsch sein könnte. Aber es erhebt sich die Frage, ob es wirklich so ist, daß alles Wissen ein Vergegenständlichen des Gewußten bedeutet und es damit der Verfügungsmacht des Menschen anheimgibt.

Gleich zu Beginn muß eine mögliche Verwechslung ausgeschaltet werden. Es bedeutet noch keine Verfügungsmacht über den Inhalt des Wissens, wenn man über das Wissen selbst verfügt. Das liegt im Wesen des Wissens. Wenn man sich dieses im Augenblick, wo man es nötig hat, nicht bewußt machen kann, dann ist es gar kein Wissen. Daraus folgt jedoch nicht, daß alles Wissen deswegen ein Verfügen über seinen Inhalt bedeute. Man müßte denn das Wissen mit seinem Inhalt in idealistischer Weise gleichsetzen. In der Tat mag die uns hier beschäftigende Schwierigkeit im Idealismus ihren Ursprung haben.

Naturwissenschaft als verfügende Erkenntnis

Es bleibt also die Frage, ob alles Erkennen ein Verfügen über das Erkannte zur Folge hat. Zunächst ist festzustellen, daß es ein Wissen und Er-

[1] *Fritz Buri*, Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Erster Teil: Vernunft und Offenbarung. Bern-Tübingen 1956.

kennen gibt, von dem dies gilt. Alles Sachwissen, vor allem wie es methodisch in den Naturwissenschaften ausgebildet ist, verleiht ein Verfügenkönnen über seinen Gegenstand. Der klare Beweis dafür ist die Technik, die aus solchem Sachwissen wesensgemäß erwächst.

Woher stammt diese Möglichkeit des naturwissenschaftlichen Erkennens? Es ist bekannt, daß sich dieses Erkennen seinem Wesen nach auf die quantitativen Verhältnisse bezieht, die im Stofflichen herrschen, vor allem auf die eindeutige und gesetzmäßig strenge Bindung der Qualität an die Quantität. Diese eindeutige Bindung macht es möglich, die Qualitäten durch Veränderung der Quantität in gewünschter Weise zu beeinflussen. Unmittelbar ist eine Veränderung der Qualität nicht möglich. Um einen Gegenstand zu erwärmen, muß man ihn in die Nähe eines heißen Gegenstandes bringen. Um die Qualitäten zu messen, müssen ihre Veränderungen ins Quantitative übertragen werden, so z. B. die Wärme in die Ausdehnung der Quecksilbersäule im Thermometer[2].

Der Grund dieser Einschränkung auf das Quantitative und darum Meßbare liegt in der unausdrücklich immer schon gewußten Tatsache, daß wir in der Welt außerhalb unseres Leibes nur eine einzige Art von Veränderung unmittelbar hervorbringen können, alle andern jedoch nur vermittels dieser einen Art. Diese unserem Belieben und Verfügen anheimgegebene Veränderung ist die des Ortes der Dinge und damit ihrer Quantität. Man kann sich irgendwelche beliebige Tätigkeit vorstellen; man wird immer finden, daß sie sich auf eine solche Änderung zurückführt. Schreiben oder Malen ist eine Bewegung der Tinte oder der Farbe vom Behälter auf das Papier oder die Leinwand. Herstellung von Kleidern und Möbeln besteht im Zerteilen und Zusammenbringen von Tuch oder Holz oder Metall. Vor allem die grundlegende Tätigkeit, auf der die ganze Naturwissenschaft beruht und ohne die sie als exakte nicht bestände, das Messen, besteht rein physisch in einer Ortsveränderung: der Maßstab wird wiederholt in bestimmter Weise an das zu Messende angelegt. Alle andern Arten des Messens, so exakt sie sein mögen, gehen auf diese primitive Messensart zurück. Wenn man ein Maß an einem Instrument abliest, dann sieht man auf die Bewegung des Zeigers der Skala entlang.

Die Ortsveränderung ist in der Tat die einzige Veränderung, die wir unmittelbar auf den Stoff ausüben können. Alles übrige müssen wir dann den Kräften des Stoffes selbst überlassen. Aber durch die Ortsveränderung kann man diesen Kräften ein bestimmtes Maß der Wirkung gleichsam vorschreiben. Im allgemeinen verringert die größere Entfernung diese Wirkung, die kleinere vergrößert sie. Das hat die Menschheit immer schon gewußt; sonst hätte man die zu kochenden Nahrungsmittel nicht über das Feuer gebracht und hätte man sich nicht selbst vor zu großer Feuersnähe in acht genommen. Das Neue, das die Naturwissenschaften zu dieser uralten Erkenntnis hinzu-

[2] *A. Brunner*, Erkenntnistheorie. Köln 1948, 308ff.

brachten, war die Einsicht, daß im Stoff zwischen den genannten Orts- und Quantitätsveränderungen und denen der Qualität ein bestimmter, eindeutiger und unveränderlicher Zusammenhang besteht. Hatte man einmal durch Versuche diesen Zusammenhang erkannt und war so auf einem Umweg auch die Qualität meßbar geworden, so ließ sich nun grundsätzlich jede Qualitätsveränderung durch eine entsprechende Veränderung quantitativer Art erreichen, und zwar genau in der gewünschten Art, vorausgesetzt, daß die Technik des Messens weit genug fortgeschritten war.

Der Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mit dem Verfügen ist also klar: Sie setzt da ein, wo wir allein über die Dinge verfügen, an den quantitativen Verhältnissen. Darum liegt die Technik in der Richtung eines solchen Erkennens, mag auch der einzelne Gelehrte an ihr nicht interessiert sein, sondern rein um des Erkennens willen forschen. Was immer er auch erkennt, das ermöglicht letzten Endes eine genauere Verfügung über den Stoff durch die Technik.

Aber es ergibt sich auch, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann[3], daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis uns nicht eigentlich sagt, was der Stoff ist. Niemand weiß, was ein Kraftfeld, ein Elektron, was Elektrizität oder Anziehungskraft eigentlich ist. Wohl aber wissen wir mit sehr großer Genauigkeit, welche Wirkungen erfolgen werden, wenn wir in Größe oder Lage des Stoffes Veränderungen hervorrufen. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis, so lange als die eigentliche Erkenntnis gerühmt, ist im Grunde als Erkenntnis sehr arm und bleibt an der Oberfläche, wenn sie auch für das Leben des Menschen und für seine Bequemlichkeit sehr nützlich, ja unentbehrlich ist. Nützlich ist sie aber gerade deswegen, weil sie Verfügungsmacht über das Erkannte schenkt. Aber diese Verfügung bleibt dem Sein des Stoffes ganz äußerlich, greift es nicht eigentlich an.

Erkenntnis überhaupt als verfügende Vergegenständlichung

Wäre nun alle Erkenntnis wesentlich von der Art der eben beschriebenen, so müßte man in der Tat Wissen mit Verfügenkönnen wesentlich verbinden; und alles, worüber solches Verfügen unmöglich wäre, müßte sich auch der Erkenntnis entziehen. Unter dem Eindruck der ungeheuren Erfolge der neu entstandenen Naturwissenschaft hat man in der Tat lange gemeint, alle Erkenntnis könne ihre Vollkommenheit nur dann erreichen, wenn sie sich an den Methoden der exakten Naturwissenschaft ein Vorbild nähme. Das war auch die Meinung Kants. Auch heute noch kann man z. B. lesen, daß es Aufgabe und Wesen der Geisteswissenschaft sei, zu erklären, die geschichtlichen Erscheinungen auf allgemeine Gesetze und Schemata zurückzuführen und so ins Allgemeine zu erheben, oder, was im Grunde das Gleiche besagt, alles Wissen, auch das geschichtliche und religiöse, vergegenständ-

[3] *A. Brunner* a.a.O. 314ff.

liche und mache verfügbar[4]. Man kennt nur eine Art von Beweis, eben den mathematisch-naturwissenschaftlichen. Da sich aber die Religion auf Gott und Göttliches bezieht, so muß in diesem Bereich jedes eigentliche Wissen und jeder Beweis verworfen werden, da dies das Göttliche in die Verfügungsgewalt des Menschen brächte[5].

Dadurch gerät man natürlich in eine große Verlegenheit. Der Glaube muß inhaltslos werden, da alles Inhaltliche ja gegenständlich wäre. Und wie sollte man davon Kunde erlangen, daß es einen Gott gibt und wer er ist? Aber ohne ein Wissen darum ist jedes Reden von Gott, jeder Gebrauch des Wortes Gott sinnlos. Man wüßte ja nicht, worauf sich das Reden überhaupt bezieht, wer gemeint ist. Es bleibt also nur übrig, daß man zu einem Wissen seine Zuflucht nimmt, das eigentlich kein Wissen ist. So wandte man sich an das Gefühl oder an die Ahnung oder, wie Buri in der Nachfolge von Descartes, an das eigene Selbstverständnis.

Aber auf welchem Wege man immer zu einer Erkenntnis Gottes kommt: wenn man von ihm spricht, so gerät man wieder ins Wissen und in die Vergegenständlichung.

Damit ist der Glaube nicht nur ohne Inhalt, sondern auch unfähig, sich über seine eigene Wahrheit auszuweisen. Folgerichtig muß auch die Wahrheit etwas anderes werden, als was man bisher darunter verstand: etwa das religiöse Gefühl in seiner Echtheit und Erbaulichkeit. Oder man soll in der Unbedingtheit der Hingabe gewiß sein, daß man vor der Transzendenz steht und sie zu einem spricht, was Buri zur Grundlage des Glaubens und des Christentums macht[6]. Dieses Selbstverständnis soll außerdem eine wesent-

---

[4] So sagt Buri (367), von der Geschichtswissenschaft: „Weil sie keinen Zugang zum Wesen ihres Gegenstandes hat, weil sie alles vergegenständlicht, während das Wesen geschichtlichen Verstehens gerade darin besteht, daß es nicht vergegenständlicht werden kann, macht sie — ganz gegen ihren Willen und ihre Absicht — aus der Geschichte doch so etwas wie einen objektiv erklärbaren und ausweisbaren Sachzusammenhang in Analogie zum Naturbereich, in dem es weder Personsein noch Personbegegnung, weder persönlichen Glauben noch Gemeinschaft von Personen, sondern nur unpersönliche Dinge, Mächte, Reaktionen und Wirkungszusammenhänge gibt." — Auch bei fremden Personen und ihren Transzendenzbezügen hat der Historiker „im vornherein mit Gegenständen zu tun, denen er bei aller An- und Nachempfindung und bei allem Sicheinfühlen und Mitgehen doch als Subjekt gegenübersteht" (170). — „Verstehen bedeutet im schriftwissenschaftlichen Schriftverständnis: Eindeutige, logisch begriffliche Bezeichnung eines Erkenntnisgegenstandes durch Einordnen desselben in ein System von aus früherer Erfahrung bereits abgeleiteten Begriffsbestimmungen und Beurteilen des neugewonnenen Erkenntnisgegenstandes von einem ebenfalls bereits aus früheren Werterlebnissen konstruierten Wertsystem aus" (383). — Überhaupt gilt: „Wissen gibt es nur von Gegenständen. Das Ungegenständliche kann nicht gewußt werden" (111).

[5] „Glaube, der bewiesen werden soll, ist gar kein echter Glaube" (62). — „Bewiesene Transzendenz wäre keine Transzendenz mehr" (139). — „Wahrheit läßt sich rational nicht ausweisen, weil sie in jenem Bereich beheimatet ist, der sich als Aktualität des auf Transzendenz bezogenen Glaubens der begrifflich-logischen Gegenständlichkeit und damit aller Beweisbarkeit entzieht" (87).

[6] „Der Glaube in seinem Vollzug ist ein unmittelbares Selbstverständnis im Angesicht der Transzendenz. Aber weder daß der Gläubige vor der Gottheit steht, noch daß sie zu ihm spricht, läßt sich objektiv ausweisen ... Aber im Akt des Glaubens ... hört er [der Gläubige] die Gottheit sprechen, antwortet er ihr im Bewußtsein, von ihr gehört zu werden" (90). — „Wahrheit ist eine Sache der Unbedingtheit des Selbstverständnisses, das sich darin als auf seine Transzendenz bezogen erfährt. In diesem Zusammenhang wird

liche Beziehung zur geschichtlichen Tatsache Christi und zur Heiligen Schrift haben. Jedoch verwandelt sich diese Beziehung bei Buri folgerichtig in eine rein geschichtliche und ist nur darin begründet, daß wir zufällig gerade in der christlichen Überlieferung leben[7].

Der Grund für diesen Rückzug auf das Selbstverständnis, das als der „Ort des Glaubens"[8] hingestellt wird, ist darin zu suchen, daß man glaubt, daß hier der Gegensatz Subjekt-Objekt nicht bestehe und damit auch die Vergegenständlichung nicht zu befürchten sei[9]. Aber abgesehen davon, daß auch das Selbstverständnis nicht rein geistig ist, sondern ihm durch das Psychische ein Gegenständliches anhaftet, so könnte dies nur solange der Fall sein, als das Selbstverständnis vollkommen stumm und blind bleibt; sobald Worte gebraucht werden, um es selbst oder seinen Inhalt auszusagen, tritt der gefürchtete Gegensatz sofort wieder ein, und zwar auch dann, wenn das Subjekt nur sich selbst Rechenschaft von seinem Selbstverständnis geben will. Darunter fällt auch die Behauptung, daß es in der Unbedingtheit seiner Entscheidung der Transzendenz gegenüberstehe, daß diese Person sei und in dieser Unbedingtheit zum Menschen spreche. Dies alles aber macht bei Buri Offenbarung und Glaube aus[10].

Es würde auch nichts helfen, wollte man behaupten, dieses Wissen sei durch Gottes Offenbarung im Menschen bewirkt. Sobald es Wissen des Menschen geworden ist, gleichviel wie es dazu kam, verleiht es den Voraussetzungen entsprechend dem Menschen Verfügungsmacht über seinen Gegenstand und setzt ihn damit über den offenbarenden Gott. Aus dem Dilemma, entweder Verfügung über Gott durch das religiöse Wissen oder Unmöglichkeit solchen Wissens und deswegen blinder Glaube aus einer Entscheidung heraus, die keine Gründe hat und nicht um die Wahrheit und Angemessenheit des Glaubens an die göttliche Wirklichkeit wissen kann, gibt

---

Wahrheit offenbar und geglaubt. Sie ist kein Gegenstand des Erkennens, sondern der Offenbarung und des Glaubens und gerade deshalb nicht objektiv ausweisbar" (37).

[7] „Offenbarung für Glauben ist nicht auf eine bestimmte Ausprägung christlicher Heilsoffenbarung eingeschränkt" (257). — „Wenn Glaube und Offenbarung auch allgemein menschliche Erscheinungen darstellen, die keineswegs auf den christlichen Bereich eingeschränkt sind, so sind sie für unsere geschichtliche Situation doch unablösbar mit der Botschaft von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verbunden" (315).

[8] A.a.O. 136 u. ö.

[9] „Anders dagegen beim Selbstverständnis. Hier geht es nicht darum, fremdes Sein in der Subjekt-Objektspaltung in seinem Sein zu erklären und seinen Sinn zu verstehen, hier wird nicht gefragt, ob und als was etwas ist, hier wird nicht Fremdes auf Bekanntes zurückgeführt, hier steht nicht in Zweifel, ob es Freiheit und Verantwortung, Selbstsein, Sinn und Wert gebe. Hier ist vielmehr — über alles Erklären und Verstehen von Anderem — das Erklären und Verstehen sein eigener Gegenstand. Hier ist die Subjekt-Objektspaltung aufgehoben" (140).

[10] „Für Person ist Transzendenz gegenwärtig im Bewußtsein ihrer unbedingten Freiheit und ihres Verantwortlichseins. Als Transzendenz solchen Bewußtseins ist diese Transzendenz selber Person, die sich aber zugleich jedem Zugriff entzieht. In größter Ähnlichkeit ist sie menschlichem Personsein ganz unähnlich, weil sie dessen mit ihm nie zu identifizierenden Ursprung darstellt" (140). — Der letzte Satz enthält fast wörtlich die scholastische Definition der Analogie. — „Und damit ist zugleich mit dem Personsein die Transzendenz auf den Plan getreten: nicht als das Schweigen des Nichts, auch nicht als unpersönliche Naturmacht, sondern als die Persona Dei loquentis, als redende Person, die mir in der Zeit begegnet und sich mir offenbart" (269).

es keinen Ausweg. Glaube und Wissen geraten in Gegensatz. Sobald sich der Glaube ausspricht, verfällt er dem Gebiet des Wißbaren, des Gegenständlichen. Dann kann er nicht mehr wahr sein. Damit verschließt sich auch der letzte Ausweg, daß man nämlich sagt, diese gegenständlichen Aussagen hätten symbolischen Wert[11]. Denn was das ist, was da symbolisch dargestellt wird, kann man nicht wissen. Das bedeutet aber, daß hier der Symbolismus zu einem bloßen Wort ohne Inhalt wird, das lediglich eine Verlegenheit verdeckt. Niemals wird ein Symbol dem verraten, was Ehre ist, der unfähig ist, unmittelbar zu wissen, was Ehre bedeutet. Aller Symbolismus setzt voraus, daß man zu dem Unsichtbaren, zu dem das Symbol hinführen soll, auch hingelangt und so ein eigentliches Wissen darum erwirbt.

Wird unter den hier dargestellten Voraussetzungen der Glaube blind und stumm, ohne Inhalt und ohne Grund, weil er sonst sofort in das Gegenständliche und Verfügbare geriete, so bleibt nur der Ausweg, seinen Inhalt auf irgendeine Weise aufzuheben. Heute erklärt man ihn als mythisch, als zeitbedingt. Darum könne er vor Wissenschaft und Geschichte nicht bestehen. Da man von Gott und Göttlichem im eigentlichen Sinn nichts wissen kann, so muß dieser Inhalt auf rein natürliche, menschliche und darum zeitgeschichtlich bedingte Ursachen zurückgeführt werden, z. B. auf die mythische Denkweise früherer Zeiten[12]. Es ist aber dann nicht mehr einzusehen, warum das Selbstverständnis und der Glaube an Christus und an die Heilige Schrift gebunden sein sollen und was es überhaupt bedeuten solle, Gott habe sich in Christus geoffenbart.

Will man trotzdem noch in irgendeiner Weise an diesem Inhalt festhalten, und man muß es wohl, wenn man sich weiter christlich nennen und die Heilige Schrift als Gottes Wort bezeichnen will, so wird man mit Buri dazu gedrängt, eine doppelte Wahrheit anzunehmen, die wissenschaftliche, oder die Richtigkeit, und die Wahrheit des Glaubens. Diese ist aber keine Wahrheit

---

[11] *Buri* a.a.O. 286, 290, 291.

[12] „In dieser Weise aber kann der Christusmythos als Symbol dienen für das Selbstverständnis des Glaubens, das seine Realisierung in aller Selbsttätigkeit doch als ein Geschenk empfindet, über das es nicht verfügt, sondern das ihm zuteil wird. Dabei gilt der Christusmythos in seinen verschiedenen Ausprägungen für jede Zeit eben in derjenigen Ausprägung als Symbol, die er in ihr gefunden hat — und nicht in einer anderen. Jede Zeit hat den Christusmythos neu zu gestalten. So nur vermag er geschichtliche Wahrheit auszusprechen. Symbol dieser Offenbarungswahrheit, wie sie im Zusammenhang mit dem Christusmythos in geschichtlicher Gestalt für Glauben auftritt, ist der Heilige Geist. Heiliger Geist ist weder zeitlos gültige allgemeine Richtigkeit noch absolute göttliche Wahrheit, sondern die Unbedingtheit der Wahrheit, die sich je im Vollzug des Selbstverständnisses des Glaubens als Offenbarung in geschichtlicher Gestalt ereignet. Heiliger Geist ist die Gegenständlichkeit der Wahrheit für Glauben“ (298). — „Ebensowenig wie dieses Kindschaftsverhältnis zu Gott als Vater das Ergebnis eines rationalen Beweises darstellt, ist es in einem mythischen Eingreifen Gottes im Sinne der traditionellen Heilsgeschichtsauffassung begründet, d. h. in einem göttlichen Heilsgeschehen, das in der Menschwerdung des Gottessohnes besteht und das hernach in magischer Weise im Kult zu wiederholen und als Dogma aus der Offenbarungsurkunde zu beweisen wäre“ (298). — „Dogmatik ist in ihren positiven Ausführungen gegenständlich gewordene Offenbarung, d. h. Mythologie als Ausdruck des christlichen Selbstverständnisses“ (268). — „Offenbarung beginnt mit dem Mythos und lebt im Mythos. Mit dem Mythos schwindet auch die Offenbarung für Glauben“ (256).

im gewöhnlichen Sinn; sie kann keinen Inhalt betreffen, da der Glaube ohne Inhalt ist. Sie wird vielmehr, wie die oben angeführten Stellen zeigen, zur Unbedingtheit der persönlichen Hingabe. Diese ist grundlos. Aber damit ist sie un-menschlich. Nur Gott ist ohne Grund, weil er sich selbst Grund ist; und das Untermenschliche kennt keine Gründe, weil es keine Freiheit besitzt, sondern ursächlich getrieben wird. In der einen Richtung geht es zur Vergöttlichung des Menschengeistes im Idealismus, in der andern zur bloßen Gefühlsreligion.

Wie zwischen Wissenschaft und Glaube noch eine Verbindung auch nur symbolischer Natur zustande kommen kann, ist nicht zu ersehen. Sie sind zwei getrennte Welten; in der einen kann etwas wahr sein, was in der andern falsch ist. Damit wird aber, da beide Welten im Menschen leben, der Mensch selbst zerrissen. Er muß sich immer zur Hälfte unwahrhaftig vorkommen und wird sich schließlich für die eine Welt entscheiden. Meist wird dies die Welt der wissenschaftlichen Erkenntnis sein, da sich deren Wahrheit durch Experiment und technische Erfolge handgreiflich machen läßt.

Gegenständliche und vergegenständlichende Erkenntnis

Ist es aber richtig, daß alles Wissen eine Vergegenständlichung ist, die das Erkannte der Verfügungsmacht des Menschen unterwirft? Wir meinen hier Gegenstand und gegenständlich im strengen philosophischen Sinn. Die Worte werden nämlich auch in einem ungenauen weiteren Sinn gebraucht, der sicher mit zur Verwirrung beiträgt; sie bezeichnen dann alles, worauf sich eine Erkenntnis bezieht. In diesem Sinn könnte auch Gott Gegenstand unserer Erkenntnis sein. Aber gibt es vielleicht eine Erkenntnis, durch die Gott nicht Gegenstand im strengen Sinn wird, so daß die Einwände des modernen Protestantismus überhaupt nicht zutreffen?

Die alltägliche Erfahrung hätte eigentlich schon lange das Unrichtige an der bisher dargelegten Theorie erweisen können. Dazu ist es nicht einmal nötig, die religiöse Erkenntnis heranzuziehen. Wir gehen täglich mit unseren Mitmenschen um und glauben, sie so zu erkennen, wie sie an sich sind, obschon dies nach dem Kantianismus eigentlich nicht möglich sein dürfte. Die Erkenntnis, daß wir es mit Menschen zu tun haben und nicht bloß mit Phänomenen von etwas in sich Unbekanntem, müßte, hätte der Kantianismus recht, ein unbeweisbares Postulat bleiben oder als Projektion der Selbsterkenntnis erklärt werden. Das Leben hat sich immer über solche graue Theorien hinweggesetzt. Im alltäglichen Verkehr zweifeln wir nicht daran, daß wir von den uns nahestehenden Menschen in vieler Hinsicht eine sichere und richtige, wenn auch nicht erschöpfende Erkenntnis haben können, und zwar nicht nur von ihrer Leiblichkeit, sondern auch, ja vor allem, von ihrem einmaligen Charakter als diesen einmaligen Menschen, von ihnen als Subjekt ihres Denkens und Tuns. Hier erfassen wir eine geistige Wirklichkeit, und wir erfassen sie, wie sie ist, unmittelbar. Allerdings ist diese Erkenntnis

des Geistigen nur dann möglich, wenn unserem sinnengebundenen Erkennen zugleich ein Gegenstand, in diesem Falle der Leib, das Gesicht vor allem, dargeboten wird. Mit ihm zusammen und durch ihn hindurch — der Ausdruck ist nicht physikalisch zu nehmen — erscheint die Geistigkeit. Das ist eine tägliche Erfahrung, ohne die es keinen menschlichen Umgang gäbe. Die Erfahrung des Geistigen ist nicht auf das Selbstverständnis beschränkt, noch ist diese sicherer als die Fremderkenntnis.

Es ist von Wichtigkeit einzusehen, daß durch diese Erkenntnis der Mitmensch nicht zum Gegenstand im strengen Sinn wird; ebensowenig wird er dadurch verfügbar. Er wird im Gegenteil im Mitgehen mit seinem Tun zur Welt hin als das Subjekt dieses Tuns miterfaßt, und zwar als dieses einmalige Subjekt. Diese Art von Erkennen vergegenständlicht also nicht. Ganz klar wird der Sachverhalt bei der Sprache und der Schrift. Sprache ist nicht möglich ohne Gegenständliches. Aber das Gegenständliche an ihr ist nicht die Bedeutung, der Sinn der Rede, sondern der leiblich-physikalische Laut. Ebenso ist es in der Schrift. Die Tinte und die Druckerschwärze auf dem Papier werden in ihrer besonderen Form als Gegenstand erkannt, aber die Bedeutung oder der Sinn nicht. Sonst stände er wie das Papier in der Bibliothek, auch wenn das Buch nicht gelesen wird. Und man könnte ihn in der Tasche wie ein Ding in seinem Behälter nach Hause tragen. Der Sinn läßt sich jedoch nicht mit der Hand oder mit einem Werkzeug ergreifen, um darüber zu verfügen. Er entzieht sich jedem Zupacken. Er ist nur für den da, der versteht, also ihn nicht als Gegenstand, als Ding behandelt. Alles Aussprechen und Niederschreiben des Sinnes ändert sein ungegenständliches Wesen nicht, vergegenständlicht ihn nicht. Das Sprechen oder Schreiben bietet nur den für das menschliche Erkennen unentbehrlichen Gegenstand, mit dem zugleich das Ungegenständliche in seiner Ungegenständlichkeit aufscheint und erfaßt wird wie im Leib der Geist. Der Sinn der Rede kann sich wohl auf Gegenstände beziehen, besitzt aber deswegen nicht deren Seinsweise.

Was zu der Meinung Anlaß geben konnte, jede Aussage — und Wissen formuliert sich immer in Aussagen — bedeute eine Vergegenständlichung und damit eine Auslieferung an das menschliche Verfügen, sind die folgenden Tatsachen. Die erste wurde schon oben besprochen: es gibt ein Wissen, das Sachwissen — seine vollkommenste Form ist das naturwissenschaftlich-technische Wissen —, das aus seinem Wesen heraus ein Verfügen mit sich führt. Aber dieses Wissen vergegenständlicht nicht im eigentlichen Sinn; es bezieht sich vielmehr auf Seiende, die ihrer Natur nach zu Gegenständen im eigentlichen Sinn werden können und nur so für das Erkennen in Sicht kommen. Für diese Seiende, es sind die Dinge oder Sachen, ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis, weil ihrer Seinsweise entsprechend, also ganz angemessen.

Die zweite Tatsache ist, daß der Mensch seinsmäßig ein vielschichtiges Wesen ist. Er ist nicht reiner Geist, sondern ein Geist, der einen Körper be-

lebt. Dieser Körper ist zwar als lebendiger nicht einfach ein Ding, aber er hat eine gegenständliche Seite; und diese ist unentbehrlich auch für das Erkennen des Menschen als Geistwesen. Aber nur wo die letztgenannte Erkenntnis statthat, ist der Mensch als Mensch, als Person erkannt. Es gibt also eine gewisse Erkenntnis vom Menschen, die gegenständlich ist und erlaubt, über ihn zu verfügen. Die Gegenständlichkeit ist aber, das zeigt sich gerade hier, keine eindeutige Größe; sie ist abgestuft. Sie ist vollkommen bei den toten Sachen. Aber bereits der Leib ist nicht mehr einfachhin gegenständlich. Das erfährt die Medizin heute immer stärker, nachdem sie zu einer gewissen Zeit danach gestrebt hatte, ganz eine Naturwissenschaft wie die Physik zu sein. Auch die Psyche als der leibseelische Grenzbereich ist im Unterschied zum personalen Geist noch irgendwie gegenständlich, wenn auch in geringerem Grad als der Leib. Nur dadurch sind die Techniken der Tiefenpsychologie, der Psychotherapie und der Psychiatrie möglich. Durch sie kann man in der Tat eine gewisse Verfügungsmacht über einen Menschen erringen, auch gegen seinen Willen. Im alltäglichen Leben hat man immer schon gewußt, daß Menschenkenntnis und die Kunst, Menschen zu behandeln, Einfluß und Macht über sie verleihen.

Hier ist nun auch der Ort, wo eine wirkliche Vergegenständlichung stattfinden kann. Psychische Eindrücke und Stimmungen, die also im Menschen, im Subjekt sind, werden unbewußt in den Gegenstand hineingesehen und als dessen Eigenschaften aufgefaßt. So erscheint etwa eine Frucht als anziehend, als verlockend; ein anderes Ding kommt uns abstoßend vor. In Wirklichkeit liegt die Anziehung oder die Abstoßung nicht im Ding, sondern in unserem Verlangen oder in unserer Furcht. Ebenso kann eine Gegend auf uns einen freudigen Eindruck machen. Je nach der Gestimmtheit kommt uns Glockengeläute an einem Festtag freudig, bei einer Beerdigung traurig vor. Auch hier liegt die Gestimmtheit nicht im Geläute, das ganz gut dasselbe sein kann, sondern im Menschen. Aber sie wird im Geläute als dessen Eigenschaft vernommen, in es hinein vergegenständlicht. Immer handelt es sich dabei um den Zwischenbereich des Psychischen, nicht um eigentlich Geistiges, was Dilthey, der auf dieser Tatsache seine Erkenntnistheorie aufbaute, nicht beachtet hat.

Die ungegenständliche Erkenntnis des Personhaft-Geistigen

Mit all diesen Schichten hat man jedoch den Menschen nicht als Subjekt, sondern eben noch irgendwie als Gegenstand, und darum nicht als Mensch, in Sicht bekommen und behandelt. Als Mensch wird er erkannt, wenn man ihn als Person, als freie Ursache und sich selbst besitzenden Ausgangspunkt seiner Akte in ungegenständlicher Weise miterfaßt. Selbst die andern Erkenntnisse führen gleichsam am Rand und im Hintergrund noch diese Erkenntnis mit sich, wenn auch unausdrücklich und kaum beachtet; und da-

durch allein weiß man, daß man es mit einem Menschen und nicht mit einem Tier oder einer Pflanze oder einer bloßen toten Sache zu tun hat.

Diese eigentliche, im ganzen menschlichen Verkehr immer, wenn auch meist nur am Rand, gegenwärtige Erkenntnis ist rein ungegenständlich. Sie verleiht so wenig ein Verfügen, daß der Wille zur Beherrschung, zum Ausnützen in irgendeiner Weise, sie unmöglich macht und den Blick auf den unterpersönlichen Schichten des betreffenden Menschen festhält. Nur in selbstloser Anerkennung erschließt sich das Personsein; denn allein diese Haltung ist seinem Selbstsein und seiner Freiheit angemessen, so wie das Gebrauchen- und Verfügenwollen den Sachen und nur diesen gegenüber berechtigt ist. Erkenntnis von Personen als solchen verleiht keine Verfügungsmacht, so wenig wie sie die Person vergegenständlicht. Sie stellt im Gegenteil Forderungen an den Erkennenden: er soll zu einer immer reineren und selbstloseren Anerkennung voranschreiten und so der Wirklichkeit der Person immer gerechter werden. Weil der Wille zur Anerkennung hier unbedingte Voraussetzung für das Erkennenkönnen ist, dieser Wille aber frei ist, so ist diese Erkenntnis im Gegensatz zur mathematischen und naturwissenschaftlichen nicht zwingend. Sie ist aber deswegen keineswegs relativ. Alle Forderungen des Christentums sind im letzten auf diese Weise begründet; der Christ soll der reinen und absoluten Personhaftigkeit Gottes, die sich in Christus geoffenbart hat, durch anbetenden Gehorsam und selbstlose Liebe die Anerkennung zollen, die sie verdient und die das Geschöpf ihr deswegen schuldet.

Solche Erkenntnis ist echte Erkenntnis. Erkenntnis ist also nicht aus sich selbst, ihrem Wesen nach, Vergegenständlichung und Verfügen; diese sind um so entschiedener ausgeschlossen, je eigentlicher eine Erkenntnis ist. Wo das Göttliche rein personhaft ist, da kommt allein diese ungegenständliche, aber beim Menschen immer an gegenständliche Erkenntnis geknüpfte Erkenntnisart in Frage, als Mitteilung von seiten Gottes, also als Offenbarung, die in der Mitteilung von Mensch zu Mensch ihr Gegenstück und ihre Analogie hat, und als Glaube, als gläubiger Gehorsam von seiten des Menschen, der auch im zwischenmenschlichen Glauben analog vorgebildet ist. Ungegenständlich bedeutet aber nicht inhaltlos; denn das hat sich ergeben: nicht jeder Erkenntnisinhalt ist gegenständlich oder wird durch das Erkennen vergegenständlicht.

Auf der alltäglichen Erkenntnis des Menschen als Menschen beruht die Geschichte[13]. Nur ist da der lebendige Umgang mit dem Menschen ersetzt durch den Umgang mit Menschenwerken, an denen die Geistigkeit eines besonderen einmaligen Menschen oder einer bestimmten Menschengruppe aufleuchtet. Wir können hier nicht näher auf bereits Gesagtes eingehen. Geschichte ist Verstehen, nicht Erklären; Verstehen ist aber etwas anderes als Deuten, auch als An- und Nachempfinden und Sicheinfühlen. Deuten er-

[13] Vgl. diese Zschr. 163 (1958/59) 100—115: Glaube und Geschichte. Ferner: Erkenntnistheorie, 262ff.

setzt echtes Verstehen durch subjektives Meinen. Wo die Geschichte auf allgemeine Ursachen zurückführt, so ist dies nicht wie in den Naturwissenschaften Ziel der Forschung, sondern Mittel: dadurch daß das Fremdgewirkte gleichsam weggenommen wird, soll das eigentliche Selbstsein mit seiner freien einmaligen Ursächlichkeit und Ursprunghaftigkeit eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen möglichst rein zum Aufscheinen kommen. Aber es zeigt sich als Subjekthaftes und nicht als Gegenstand, wenn auch an Gegenständen, eben an den geschichtlichen Überresten. Dieses Ungegenständliche, der Mensch in seiner Subjekthaftigkeit, steht in den Geschichtsbüchern und in den Dokumenten genau so viel und auf die gleiche Weise wie der Sinn des Gedruckten in den Buchstaben, nicht als ein Ding, sondern als ein von Subjekt zu Subjekt Verstandenes. Die Geschichtswissenschaft ist die methodische Ausbildung der Erkenntnis der einmaligen Geistigkeit und Personhaftigkeit bestimmter einzelner Menschen und der auf ihr beruhenden Geistigkeit von Gruppen. Diese wird, trotz aller Theorien, die sie für unmöglich erklären, im alltäglichen Leben allezeit betätigt. So wenig diese höchste Erkenntnis dort vergegenständlicht und verfügbar macht, so wenig tut dies die Geschichte. Der Historiker weist durch seine Ausführungen den Leser gleichsam von allen Seiten zu der geistigen Personmitte seines Helden hin, damit der Leser sie im Mitvollzug verstehend so erfasse, wie er den Sinn des Gedruckten erfaßt. Aber diese Mitte ist nicht wie ein Ding im Geschichtswerk. Wer Cäsar wirklich als den erkennt, der er war, verfügt deswegen nicht über ihn. Erst nachdem die Forschung ihr Werk getan hat, kann der Leser werten, indem er Stellung nimmt, anerkennt oder ablehnt. Das Werten gehört nicht mehr zur Arbeit des Forschens, wenn es sich auch immer wieder einzumischen versucht. Geschichte führt zu einer mehr oder weniger starken persönlichen Begegnung mit den Menschen der Vergangenheit und ermöglicht eine Stellungnahme zu ihnen, ob man ihr Verhalten gutheißt oder verurteilt. Aber die Stellungnahme ist nicht mehr Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Von der lebendigen Begegnung mit Menschen der Gegenwart unterscheidet sich diese Begegnung dadurch, daß sie wesentlich einseitig bleibt: wir können Plato begegnen, aber nicht Plato uns. Plato kann dadurch Einfluß auf uns ausüben, nicht wir auf Plato.

Wir besitzen also eigentliche Erkenntnis geistiger Wirklichkeiten; und sie ist als Erkenntnis viel vollkommener als die naturwissenschaftliche: Geistige Wirklichkeiten verstehen wir; wir wissen ganz anders, was Freude, Güte, geistige Macht und dergleichen ist, als was Elektrizität, Schwere ist. Nur deswegen gibt es Symbole, die Erkenntnis vermitteln. Am Stofflichen scheint etwas anderes auf, eben das Geistige, und wird ungegenständlich mit ihm zugleich erfaßt. Wissenschaftliche und echte symbolische Erkenntnis sind nicht durch einen Abgrund voneinander getrennt, über den man dauernd dialektisch hin- und herhüpfen müßte, sondern in der Erkenntnis des Ungegenständlichen, mit dem sich auch die Geisteswissenschaft befaßt, ist die Erkenntnis durch das Symbol bereits angelegt.

So steht auch wissenschaftliche Geschichtserkenntnis nicht aus sich im Gegensatz zur Offenbarung. Sie hat nicht darüber zu bestimmen, ob ein wunderbares Eingreifen Gottes in der Welt möglich ist oder nicht; noch weniger darf sie mit einer vorgefaßten Meinung an ihre Arbeit gehen, daß so etwas in sich unmöglich sei. Sie hat zu ermitteln, was frühere Zeiten dachten, meinten und taten, kurz, die Erkenntnis ihrer Welt, soweit die Überreste dies gestatten, und dadurch uns, die Späteren, zu einer menschlichen Begegnung mit den Menschen jener Zeiten hinzuführen. Ob diese Meinungen früherer Zeiten richtig oder falsch waren, dies hat sie selbst nicht mehr zu beurteilen, will sie nicht aufhören Geschichte zu sein.

So ist es auch Aufgabe von Überlieferung und Schrift, uns vor Jesus Christus hinzuführen und ihn in seiner Einmaligkeit sehen zu lassen, damit wir seinen Anspruch als dem, was er ist, angemessen anerkennen. Nötig ist die wissenschaftliche Geschichte dazu nicht. Christus tritt an die heutigen Menschen nicht zuerst durch sie heran, sondern durch die Kirche. Aber es gilt, diese einmalige Gestalt immer wieder so zu erschauen, wie sie war und wie sie sich im Zeugnis derer zeigt, die unmittelbar mit ihm umgingen[14]. Nur eine Geschichtswissenschaft, die mit bestimmten vorgefaßten Meinungen über Möglichkeit oder Unmöglichkeit gewisser Vorkommnisse an die Tatsachen herangeht, statt sich von den Tatsachen selbst darüber belehren zu lassen, mit „Dogmen", die einer Weltanschauung entstammen und nicht Ergebnis geschichtlicher Forschung sind, nur eine solche Geschichte kann in Gegensatz zur Offenbarung geraten und muß diese erst entmythologisieren, um sie annehmbar zu machen, oder sich in eine doppelte, eine historische und eine religiöse Wahrheit flüchten, die zueinander in Widerspruch stehen.

Die wirkliche Gefahr des Verfügens

Ist also die Gefahr des Verfügens über die religiöse Wirklichkeit eingebildet? Das wollen wir nicht behaupten. Aber sie ist nicht im Erkennen als solchem zu suchen; sie liegt anderswo. Der nicht mehr rein geistige Wille zur Macht, zur Beherrschung der andern ist immer am Werk. Er hat seine letzte Wurzel in der Selbstsucht. In der selbstsüchtigen Einstellung möchte sich der Mensch in die Mitte der Wirklichkeit stellen; alles andere, nicht nur Sachen, sondern auch Personen und selbst Gott, sollen ihm zur Verfügung stehen und ihm dienen, den Sinn ihres Daseins darin finden, daß sie ihm nützlich sind. Einschlußweise leugnet eine solche Einstellung das Selbstsein sowohl der Mitmenschen wie vor allem Gottes. Sie werden zu bloßen Mitteln herabgesetzt.

Eine solche Einstellung wird sich auch in der Frömmigkeit auszuwirken versuchen. Ja, nur der vollkommen christliche Mensch entginge ganz dem Einfluß dieser Selbstsucht. Wir sind immer nur auf dem Weg, Gott voll-

[14] Vgl. diese Zschr. 164 (1959) 25—40: *W. Seibel*, Der Jesus des Glaubens.

kommen als Gott anzuerkennen, wie wir immer nur auf dem Weg zur vollkommen selbstlosen Liebe zum Mitmenschen sind, in der allein dessen Personsein ganz zu seinem Recht kommt. Der Kampf des christlichen Lebens besteht in der fortschreitenden Zurückdrängung und Ausrottung der Selbstsucht in all ihren Gestalten, um fähig zu werden, Gott als den absoluten Herrn, als Gott anzuerkennen.

Es dürfte aber überflüssig sein zu bemerken, daß ein solcher Versuch, über Gott und Göttliches zu verfügen, immer unwirksam bleibt, außer daß er dem schadet, der ihn unternimmt. Kein Mißbrauch des Gebets oder der Sakramente bringt Gott und seine Gnade in die Verfügungsmacht des Menschen, so wenig der Sinn des Gedruckten zerrissen oder verbrannt wird, wenn man das Papier zerreißt oder verbrennt, wie auch der Mensch als Person sich allem Verfügenwollen durch seine Freiheit entziehen kann, wenn auch vielleicht nur um den Preis des Lebens. Aber man bewahrt den Menschen vor solchen Versuchungen nicht dadurch, daß man Stoffliches und Geistiges auseinanderreißt und in einen unaufhebbaren Gegensatz zueinander setzt und die Zwischenstufen und Verbindungen zwischen ihnen übersieht. Dadurch kann sich das Geistige nur verflüchtigen und das Stoffliche wird sich dann um so leichter in einer materialistischen Gesinnung geltend machen.

Die letzten Gründe

Schließlich kann man sich fragen, ob sich in theologischen Systemen wie dem hier behandelten und in der Entmythologisierung nicht ein Motiv bis ins Äußerste auswirkt, das gleich zu Beginn der Reformation kräftig angeschlagen wurde. Der Verwerfung der sichtbaren Kirche und ihrer Hierarchie, der Bilderverehrung und der Sakramentalien lag doch die Ansicht zugrunde, daß sich das Übernatürliche nicht an Gegenständlichem darstellen und dadurch wirken könne, ohne selbst gegenständlich zu werden und damit aufzuhören, übernatürlich zu sein. Der Rückzug aus der Welt auf die reine Innerlichkeit, mit der man die Arbeit an der Verchristlichung der weltlichen Bereiche aufgab, offenbart die gleiche Scheu, das Übernatürliche mit dem Gegenständlichen in Verbindung zu bringen. Nur das reine Wort schien dieser Gefahr nicht ausgesetzt; übersah man doch, daß auch das Wort an das Gegenständliche gebunden ist. Mit dem Übernatürlichen fiel auf die Dauer auch die Erkennbarkeit des Geistigen überhaupt; eine Folgerung, die Kant gezogen hat. Mit der gleichen Ursache hängt dann auch die Ansicht zusammen, die Naturwissenschaft, die Wissenschaft vom Gegenständlichen, sei die eigentliche und vollkommene Erkenntnis. Mit einer solchen Auffassung war aber der Glaube an eine Menschwerdung des Sohnes Gottes im eigentlichen Sinn nicht vereinbar; und so fiel auch dieser schließlich dahin. Zurück bleibt nur der einzelne Mensch in seinem Selbstverständnis, das allerdings folgerichtig auch nicht mehr möglich sein könnte.

Zur Gefährdung der Familie und ihrer rechtlichen Sicherung[1]

UTA RANKE-HEINEMANN

Familie ist zutiefst ein Geheimnis. Wir wissen vieles von ihr zu sagen in sozialer, politischer, juristischer, historischer und philosophischer Hinsicht, aber sie zu ergründen und in ihrer Tiefe auszusagen vermögen wir nicht. Wenngleich die natürlichste und selbstverständlichste und in ihrer Intimität und persönlichen Nähe menschlichste Gemeinschaft, ist die Familie nicht eine bloß natürliche Wirklichkeit. Die Ehe als die die Familie begründende Verbindung gründet letztlich im Geheimnis der Trinität. Das deutet der Schöpfungsbericht an, wenn es dort heißt: „Und Gott sprach: ‚Lasset uns den Menschen nach unserem Bild und unserem Gleichnis machen...' und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild... als Mann und Frau erschuf er sie" (Gn 1, 27). Das heißt der eine Gott, in dem geheimnisvoll ein Wir ist, offenbart dieses Wir bei der Erschaffung des Menschen nach seinem Bild und schafft den Menschen wiederum als ein Wir[2], „als Mann und Frau erschuf er sie". So sind nach dem Genesisbericht Adam und Eva nicht nur für sich, sondern auch in ihrer Verbundenheit ein Abbild Gottes. Die Einheit in der Fülle, wie sie sich im Dreieinigen Gott findet, spiegelt sich in der Gemeinschaft der Gatten. Gott hat mit der liebenden Begegnung von Mann und Frau einen Abglanz seiner eigenen Seligkeit geschaffen.

Aber die Ehe weist nicht nur auf die Trinität, sondern auch auf das andere große Geheimnis des Christentums hin, auf die Menschwerdung Christi. Nach Gottes Willen ist jede Ehe seit der ersten Ehe Adams und Evas ein Hinweis auf die Verbindung Christi mit der Kirche, „ein Schatten und Vorentwurf der Inkarnation des Logos", wie Leo XIII. sagt[3], und damit ein heiliges Zeichen. Paulus deutet die bekannten Worte, die Adam sprach, als Gott ihm Eva zuführte, „darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die beiden werden zu einem Leib" (Gn 2, 24) auf das Verhältnis Christi zur Kirche. Er sagt: „Ich beziehe dieses Geheimnis auf Christus und die Kirche" (Eph 5, 32). Als Christus kam und sich die Kirche als Braut erwarb, wurde offenbar, wer letztlich jener Mann ist, der alles verläßt, um seinem Weibe anzuhangen; da stellte sich heraus, was es heißt, ein Leib zu werden[4]. Mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes begann die heilige Hochzeit, das Ein-Leib-Werden mit der Menschheit. Sein

[1] Als Referat gehalten auf den Salzburger Hochschulwochen 1958.
[2] Vgl. *Ludwig A. Winterswyl,* Die Ehe als Sakrament, in: *Ignaz Gentges,* Ring des Lebens, Recklinghausen 1949, 42.
[3] Enzyklika „Arcanum", Leonis XIII P. M. Acta, II, Romae 1882, 22.
[4] *Michael Schmaus,* Katholische Dogmatik IV, 1, München 1952, 620.

Tod am Kreuz war die letzte und äußerste Form aller leiblichen Hingabe. Im Tode Christi zeigte es sich, was das rückhaltlose Einswerden im Fleisch, von dem Adam sprach, letztlich bedeutet.

Nach dem Eintritt der Heilstat Christi ist der Bund von Mann und Frau in den Liebesbund Christi und seiner Kirche hineingenommen und zu dessen erfülltem Abbild geworden. Die christliche Ehe ist Sakrament geworden. In ihr besteht damit eine einzigartige Verbindung zwischen Natur und Übernatur. Hier ist der einzige Fall, daß eine natürliche Ordnung als solche, ohne Zusätze und ohne Abstriche zum Mittel übernatürlichen Lebens geworden ist. Geburt ist noch nicht Taufe und Essen und Trinken noch nicht Eucharistie, aber Ehe unter Christen ist immer Sakrament. Es gibt unter Christen keine gültige Ehe, die nicht Sakrament, die nicht gnadenvolles Abbild der liebenden Verbindung Christi mit der Kirche ist. Über alle natürlichen Zwecke hinaus ist die Heilsbedeutung der Ehe ihre eigentlichste. Die Ehe ist für die meisten Menschen der konkrete Ort ihrer Heiligung. Es gibt kein größeres Recht und keine höhere Pflicht dieser Gemeinschaft zweier Menschen als zu lieben, und kein größeres Unrecht und keine tiefere Schuld als nicht zu lieben. Liebe freilich nicht so, wie die Welt sie kennt und meint, sondern eine Liebe, die Anteil an der Liebe Christi hat und gibt, die zur erlösenden, zur schöpferischen Liebe wird, die den Menschen, den sie erfaßt, verwandelt; denn wer wirklich im Herzen eines Menschen mit dieser erlösenden Liebe umfangen wird, steht damit und dadurch zugleich auch in der erlösenden Liebe Christi selbst. Der tiefste Sinn und die tiefste Wirklichkeit der ehelichen Liebe wird hier deutlich.

Nicht nur die Welt hat eheliche Liebe oft verkannt. Manche aus manichäischen, gnostischen und neuplatonischen Keimen sich nährende Meinung im theologischen Gewand hat ebensowenig etwas von ihrer christlichen Würde und Weite geahnt. Hier fehlt dann der Frömmigkeit die Grundlage einer echten Menschlichkeit. Gott zerstört nicht als Erlöser, was er als Schöpfer geschaffen hat. Ja, es erhebt sich die Frage, ob nicht die in mancher theologischen Betrachtung der Ehe sich findende Unterbewertung des Natürlichen zu dessen Isolierung geführt und damit die Säkularisierung der Ehe mit all ihren den Kern der Familie gefährdenden Folgen zu einem Teil mitverschuldet hat. Die in der Patristik und im Mittelalter sich findende und bis in die heutige Zeit beim Volk herumgeisternde Vorstellung, daß, wie Papst Leo der Große ausführte[5], Empfängnis nicht ohne Sünde geschehe, belastete Ehe und auch Familie mit einer solchen moralischen Hypothek, daß es nicht verwunderlich war, wenn der in unnatürlicher Weise beschwerte Mensch nun in scharfer Reaktion das Übernatürliche aus diesem ganzen Gebiet auszuschalten suchte. Indem man im Namen der Übernatur das Natürliche verdächtigte, bewirkte man, daß nun im Namen der Natur das Übernatürliche suspekt gemacht wurde. Das ist aber gerade das Wesen der christ-

[5] *Leo d. Gr.*, Sermo XXII, 3, MPL 54, 196.

lichen Ehe, daß hier eheliche Liebe und Nähe zu Gott unmittelbar zusammengehören, daß hier die Natur als solche zur Übernatur erhoben worden ist.

Diese Tatsache hat außer für die persönliche Beziehung der beiden Ehegatten eine grundlegende Bedeutung für die Familie. Gott hat Mann und Frau dazu berufen, Vermittler seiner sich verschenkenden Güte zu sein, Träger seines liebenden Schöpfungswillens, in dem er Menschen schafft, um sie in Christus ganz mit sich zu verbinden. Christliche Familie entsteht durch die sakramentale Liebe der Ehegatten, und damit besitzt auch die Familie nicht nur eine übernatürliche Bestimmung, die in der Hinführung all ihrer Glieder zu Gott besteht, sondern auch schon ein übernatürliches Prinzip: der Mensch, dessen Ziel es ist, als Glied der Kirche aus der Liebe Christi zu leben, nimmt schon seinen natürlichen Ursprung aus dem sakramentalen Abbild dieser Liebe.

So sind christliche Ehe und Familie eine heilige Sache, und es ist ein sehr tiefsinniges Wort des heiligen Chrysostomus, daß Familie Kirche im kleinen sei[6]. Ihr Ursprung und ihr Ziel ist die Liebe Christi, und wenn wir recht hinsehen, dann spricht sie auch von dieser Liebe; denn die Liebe der Ehegatten zueinander ist als Darstellung der Liebe Christi zur Kirche zugleich auch deren Verkündigung. Christliche Ehe und damit auch Familie ist ein öffentliches Dokument, ein sichtbarer Ort des Christusbundes, der auch der Welt die Liebe Christi aufzeigt und sie zu ihr hinführt.

Wir freilich sind oft genug geneigt, Christus aus Ehe und Familie zu verdrängen und unseren Egoismus an seine Stelle zu setzen. Dies ist die erste und ärgste Gefahr, die Ehe und Familie bedroht. Der eigentliche Tod der Familie ist die Sünde, und es scheint, als sei Familie weithin durch Sünde gestorben. In tausendfältiger Weise sieht uns das ehebrechende Geheimnis des Bösen aus zerstörten Familien furchtbar an.

Alle wirkliche Heilung der Familie kann darum nicht anders geschehen als durch die Erneuerung und Intensivierung ihres religiösen Zentrums. Eine Familie lebt aus der Gnade Gottes oder sie lebt nicht. Wir nehmen die Familie nicht deshalb so wichtig, weil sie Keimzelle des Staates, der Gesellschaft, des Volkes, der Zivilisation und wovon auch immer ist, das alles ist sie auch, aber sie ist in Wahrheit mehr: ihre Dimensionen ragen hinaus aus der Zeit, weil Christus selbst, in dessen Namen sie beisammen ist, in ihrer Mitte wohnt. Wir nehmen die Familie deshalb so wichtig, weil durch ihre Gefährdung der Mensch selbst in Gefahr ist, sich zu verlieren. Alle Erneuerungsversuche auf rein natürlicher Grundlage erfassen nicht das Wesen von Ehe und Familie und können sie darum auch nicht in ihrer Wurzel heilen. Auch wir Christen sind stets in Gefahr, in die Psychose des Fortschrittglaubens zu verfallen, als ob soziale Verbesserungen — ohne deren Wichtigkeit verkennen zu wollen — die eigentliche Rettung der Familie bedeuten könnten. Wir erwarten dann mehr von Politikern und Soziologen als von Gott.

---

[6] *Johannes Chrysostomus*, In epistolam ad Ephesios V, Hom. XX, MPG 62, 143.

Die Gnade Gottes wird zum Sukkurs, der zwar noch einigen sonntäglichen Glanz besitzt, aber im harten Alltag der Realitäten keinen echten Münzwert mehr hat. Die entscheidende Aufgabe unserer Zeit hinsichtlich der Familie kann nur deren Wiederverchristlichung sein.

Auch alle Gesetzgebung des Staates muß diese religiöse Wirklichkeit der Familie respektieren. Es geht in erster Linie darum, daß der Staat den religiösen Gehalt von Ehe und Familie anerkennt. Er muß sich für die zentral christliche Wirklichkeit und Aufgabe von Ehe und Familie offenhalten; denn an dieser Stelle tritt der Staat in eine mit der natürlichen Institution der Ehe untrennbar verbundene spezifisch christliche Wirklichkeit. Die Ehe ist das einzige Sakrament, zu dem der Staat in einer fundamentalen Beziehung steht. Er muß sich deshalb dessen bewußt sein, daß jeder totale Anspruch seinerseits der gottgegebenen Ordnung entgegensteht. Eine Gefährdung der übernatürlichen Sphäre der Familie bedeutet nämlich bei der einzigartigen Verbindung von Natur und Übernatur notwendig zugleich auch eine Erschütterung des natürlichen Bereichs. Eine Gefährdung der letztlich übernatürlichen Aufgabe der Familiengemeinschaft hat zwangsläufig eine Störung der staatlichen Gesellschaft zur Folge. Rein statistisch ist zu beweisen, daß dort, wo die religiöse Wirklichkeit der Familie zerstört wird, die Gesellschaft selber Schaden leidet.

Dieser Einheit von Natur und Übernatur in Ehe und Familie, diesem damit gegebenen Primat des Religiösen hat der laizistische Staat den Kampf angesagt. Gallikanische Theologen, die dem Staat weitgehende Zuständigkeit in kirchlichen Dingen zuerkennen wollten, trennten bei der Ehe zwischen Sakrament und Vertrag. Der Vertrag sei die Hauptsache, das Sakrament nur ein fakultativer Zusatz. Aufgenommen wurden diese Ideen von der französischen Aufklärung, begeistert begrüßt von Voltaire, um dann in der Französischen Revolution mit der Einführung der Zwangszivilehe ihren Niederschlag zu finden. Die seitdem von vielen Ländern übernommene obligatorische Zivilehe und die damit gegebene Nichtanerkennung der kirchlichen Eheschließung seitens des Staates bedeutet eine Mißachtung der religiösen Wirklichkeit der Ehe und Familie; sie bedeutet die Verbannung des Religiösen in ein Ghetto und macht eine angebliche Christlichkeit des Staates in einem ganz zentralen Punkt fragwürdig. Eine solche Gesetzgebung enthält eine Unterbewertung der Familie und führt zum mindesten über die psychologische Mißachtung der kirchlichen Eheschließung zu einer moralischen Gefährdung. Die religiöse Eheschließung, die keinerlei zivile Folgen hat, wird als bloße Nebensache angesehen, auf die viele verzichten zu können meinen. Der Ehevertrag wird seines sakramentalen Charakters beraubt und auf das Niveau anderer Verträge herabgedrückt. Damit werden auch die naturrechtlichen Wesenseigenschaften der Ehe: Einheit, Unauflöslichkeit und Bejahung der Nachkommenschaft, mit denen das Wohl der Familie steht und fällt, stark erschüttert. Das Bewußtsein ihrer übernatürlichen Würde geht verloren und damit ihre stärkste Sicherung.

Eine geheime Anerkennung der religiösen Wirklichkeit des Ehevertrags seitens des Staates hat sich paradoxer Weise nur noch in dem völlig unfolgerichtigen Verbot erhalten, die kirchliche Trauung vor der standesamtlichen zu vollziehen. Staatliche Gesetzeserfüllung schiebt sich hier für katholische Christen vor den Sakramentsempfang, dem doch nach dem staatlichen Verständnis der Trennung von Sakrament und Vertrag gerade keinerlei Bedeutung für das Zustandekommen des Ehevertrags zukommt. Es wäre die Frage, ob nicht zum mindesten in diesem Punkt eine Änderung geschaffen werden könnte, da hier eine die religiöse Wirklichkeit verdrängende Tendenz ganz offen zutage tritt.

Als notwendige Folge aus der Theorie der Ehe als eines rein bürgerlichen Vertrags ergab und ergibt sich die Möglichkeit der Ehescheidung mit all ihren familienzerstörenden Wirkungen. So wurde denn auch am gleichen Tag, an dem von der Französischen Revolution die obligatorische Zivilehe proklamiert wurde, am 20. Sept. 1792, durch ein Dekret die Möglichkeit der Ehescheidung festgelegt.

Der Ehe eignet ihrem natürlichen und übernatürlichen Wesen nach unauflösliche Einheit. Gott hatte Eva aus Adams Seite genommen und führte sie Adam zu. Adam erkannte, daß sie Fleisch von seinem Fleisch sei, und sagte: „Diese nun endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch, darum (eben um dieser unmittelbaren Genesis der Frau aus dem Mann) wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weib anhangen, und die beiden werden zu einem Leib“ (Gn 2, 24). Sie werden also gewissermaßen zu der engsten leiblichen Gemeinschaft zurückkehren, in der sie sich einst befanden, als die Frau noch integrierender Bestandteil des Mannes war. Weil die Frau ursprünglich eine leibliche Einheit mit dem Mann bildete, darum wird sie auch wieder dem Leibe nach eins mit ihm in der Ehe, die beiden werden wieder ein Fleisch. Dies bedeutet dabei mehr als eine vorübergehende Geschlechtsgemeinschaft, es besagt die totale und unwiderrufliche Einswerdung von Mann und Frau, weshalb sich auch Jesus auf diese Stelle bezieht und mit ihr die schöpfungsgemäße Unauflöslichkeit der Ehe begründet, als die Pharisäer ihn fragen, ob es erlaubt sei, sich aus irgendeinem Grunde scheiden zu lassen (Mt 19). Ehescheidung, Ehebruch ist letztlich etwas Widernatürliches. Im Anfang steht nicht die Polygamie, sondern die Monogamie, wie auch die ethnologische Forschung in Übereinstimmung mit der Bibel festgestellt hat.

Die innige Zusammengehörigkeit von Mann und Frau, wie sie schon in der Art ihrer Erschaffung ihren Ausdruck findet, hat ihr Ur- und Vorbild in dem innigen Verhältnis Christi zu seiner Kirche. Paulus deutet die Worte Adams auf Christus und die Kirche. „Da nämlich“, heißt es im Römischen Katechismus, „Christus der Herr ein klares Abbild jener innigsten Verbindung zwischen ihm und der Kirche und seiner unendlichen Liebe zu uns stiften wollte, hat er dieses erhabene Geheimnis vor allem durch die geheiligte Vereinigung zwischen Mann und Frau zum Ausdruck gebracht. Wie

ungemein passend diese Anordnung war, läßt sich daraus entnehmen, daß unter allen irdischen Banden keines die Menschen enger miteinander verknüpft, als das Eheband, weil Mann und Frau in der denkbar innigsten Liebe und Zuneigung einander verbunden sind"[7]. Gilt dieses für jede natürliche Ehe, so besteht das Mysterium der christlichen Ehe darin, daß in ihr die urbildliche Ehe Christi und der Kirche nicht mehr nur abbildlich, sondern wirksam gegenwärtig ist. In der sakramentalen Ehe ist das Urbild selbst in das Abbild eingegangen und damit die Ehe der Getauften Nachvollzug und Mitvollzug der unauflöslichen Einheit Christi und der Kirche.

Ehe ist also ihrem naturrechtlichen und übernatürlichen Wesen nach unauflöslich. Sie ist es schon ihrem naturrechtlichen Wesen nach, weil hier die Natur von Anfang an als geheimnisvolles Abbild der übernatürlichen Verbindung Christi mit der Kirche geschaffen wurde. Die Natur ist hier letztlich nur von der Übernatur her zu begreifen. Ein in den staatlichen Eheschließungsgesetzen gewahrter Vorrang der religiösen Wirklichkeit der Ehe verspricht deshalb ein stärkeres Bewußtsein von der auch naturrechtlichen Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit der Ehe. Der Staat leistet sich damit den besten Dienst, insofern durch die Ehescheidung seine eigene Lebenszelle, die Familie, weitgehend zerstört wird. Wie das Beispiel der Sowjetunion zeigt, hat ein Angriff auf die übernatürliche Sphäre der Familie bei der einzigartigen Einheit von Natur und Übernatur die verheerendsten Folgen für die staatliche Gesellschaft. Nachdem man 1917 aus antikirchlichem Affekt die Ehescheidung weitgehend begünstigte, ja provozierte, kam man schon seit 1936, also im Lauf von kaum zwanzig Jahren, zu einer immer größeren Erschwerung der Scheidung, weil der Staat der Verwahrlosung der Kinder und Jugendlichen, die sich aus der bisher familienfeindlichen Politik der Partei ergab, nicht mehr gewachsen war. Seit 1944 ist die Scheidung nur noch nach langwierigen Prozessen möglich und mit solch erheblichen Kosten verbunden, daß sie praktisch kaum noch in Frage kommt.

Was die rechtliche Sicherung des Bestandes von Ehe und Familie durch Unmöglichmachung einer Scheidung seitens des Staates betrifft, so befinden wir uns hier auf einem sehr problematischen Gebiet. Kann die Anerkennung der primär religiösen Wirklichkeit der Ehe durch Abschaffung der obligatorischen Zivilehe vom christlichen Staat als eine durchaus mögliche und durchführbare Regelung erwartet werden, wie die in anderen Ländern praktizierte fakultative Zivilehe zeigt, so ist das Ansinnen an den Staat auf Aufhebung der Möglichkeit von Ehescheidung nur sehr bedingt möglich. Grundsätzlich muß diese Forderung ausgesprochen werden. Gleichwohl muß in Anbetracht der heutigen gesellschaftlichen Situation diese Forderung gewisse Einschränkungen erfahren. Von Anfang an ist mit der Entfremdung von Gott eine Entfremdung der Ehegatten voneinander Hand in Hand gegangen. So wird im Bericht der Genesis als unmittelbare Folge des Sünden-

[7] Catechismus Romanus, 2. Teil, 8. Kap. Frage 14.

falls die veränderte Beziehung der Geschlechter erwähnt: „Und Eva nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann, und er aß. Da wurden beider Augen aufgetan, und sie erkannten, daß sie nackt seien, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen" (Gn 3, 6f). Der Riß zwischen Gott und Mensch äußert sich sofort in einem Riß zwischen den Ehegatten: „Das Weib, das du mir gegeben hast, gab mir von dem Baum, und ich aß", sagt Adam, indem er sich von Eva distanziert (Gn 3, 12). Und Christus bringt die Auflöslichkeit der Ehe durch den Scheidebrief des Moses mit der Verhärtung des Herzens in Verbindung, mit einem Zustand also, der der Abwendung des Herzens von Gott entspricht. Gottesferne und Ehescheidung gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Wo dem Menschen die Liebe Gottes fragwürdig wird, da wird ihm auch die Ehe zum Problem. Als Notordnung einer sündigen Welt wird man in Anbetracht der allgemeinen Entchristlichung der heutigen Gesellschaft dem Staat die Möglichkeit der Ehescheidung, obwohl sie der Schöpfungsordnung widerspricht, zugestehen müssen. Freilich führt die gesetzliche Regelung der Ehescheidung leicht zu ihrer Sanktionierung durch die Sitte, und die bloße Möglichkeit eines Wechsels ist schon eine Verlockung. Darum ist im Interesse der Familie und damit auch des Staates zu fordern, daß dieser die Scheidungsmöglichkeit äußerst beschränkt, so daß die Ehescheidung im Bewußtsein des Volkes als eine letzte Notlösung, die letztlich keine Lösung ist und sein kann, nicht aber als ordnungsgemäße Sache erscheint. Es darf nicht dahin kommen, daß, wie Walter Dirks es ausdrückt[8], die Ehe eine individuelle Leistung wird, der Ehebruch dagegen sozial und institutionell.

Was die innere Ordnung von Ehe und Familie betrifft, so sind wir hier bei der vieldiskutierten Frage der Gleichberechtigung. Die einen sagen, es handle sich bei der Forderung der Unterordnung der Frau in der Ehe um eine spezifisch christliche Mahnung, die man nicht zur bürgerlich gesetzlichen, allgemeinverpflichtenden machen dürfe. Die anderen betonen, es handle sich um Schöpfungsordnung, die der Staat nicht ungestraft verletzen könne. Tatsächlich haben in einem bestimmten Sinn beide recht. Zunächst gibt es infolge der natürlich-übernatürlichen Struktur der Ehe keine christliche Mahnung, die nicht auch schöpfungsmäßig begründet wäre. So spricht denn auch Paulus 1. Kor 11 davon, daß im Blick auf die Geschöpflichkeit der Mann Haupt der Frau sei. Dieses Hauptsein bestimmt er dahin, daß die Frau im doppelten Sinn ihren Grund im Manne habe: die Frau ist vom Mann her und um des Mannes willen geschaffen. Haupt bedeutet hier also so viel wie Ursprung und Ziel. Wie wenig man hieraus eine Minderwertigkeit der Frau ableiten kann, zeigt der Textzusammenhang, in dem Gott als das Haupt Christi bezeichnet wird. Der Sohn geht vom Vater aus und zum Vater hin, gleichwohl sind beide gleicher Wesenheit. In der Ehe besteht nach Paulus eine der trinitarischen Vater-Sohn-Beziehung analoge Hierarchie und damit

[8] *Walter Dirks,* Was die Ehe bedroht, in: Frankfurter Hefte 1951, 6, 27.

eine der trinitarischen Vater-Sohn-Beziehung analoge Unterordnung der Frau unter den Mann[9]. Der Mann ist das Haupt der Frau, sie ist aus ihm und um seinetwillen geschaffen, nicht weil die Frau minderwertig, sondern gerade weil sie dem Mann ebenbürtig ist, weil sie mit ihm zur vollen Einheit wieder verschmelzen soll. In der schöpfungsmäßigen Über- und Unterordnung von Mann und Frau gründet nicht eine zweifache Wertung ihrer Natur, sondern gerade die Möglichkeit ihrer tiefen Einswerdung.

Die Hierarchie besteht um der Einheit willen. So charakterisiert der Apostel das allgemeine Prinzip des häuslichen Zusammenlebens mit den Worten: „Ordnet euch einander unter" (Eph 5, 21). Auch die im folgenden Vers erwähnte Überordnung des Mannes ist damit als eine Weise der Zuordnung zu verstehen und also nur deshalb und insoweit berechtigt, als sie der Einheit und Ordnung von Ehe und Familie dient. Die Überordnung besteht also nicht um des Mannes willen. Sie findet sich darum nicht zwischen Mann und Frau schlechthin, als vielmehr zwischen Mann und Frau in der Situation der Ehe.

Die schöpfungsgemäße Einheit von Mann und Frau wird in der sakramentalen Ehe zur letzten Vollendung geführt. Die Liebe des Mannes wird zur hingebenden, d. h. zur äußersten und grenzenlosen Liebe: „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie und weil Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat" (Eph 5, 25). Der Apostel kann zu dieser äußersten Liebe ermahnen, da die sakramentale Ehe nicht nur Hinweis ist auf die hingebende Liebe Christi, sondern auch Anteil an ihr gewährt. In der Liebe der Ehegatten zueinander liebt Christus selber mit. Dieser äußersten Liebe des Mannes entspricht die Unterordnung der Frau. In einem umfassenden Eingehen auf die Liebe ihres Mannes stellt sie das völlige Eingehen der Kirche auf die Liebe Christi dar: „Wie die Kirche sich Christus unterordnet, so auch die Frauen ihren Männern gegenüber in allem" (Eph 5, 24). Dieses Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe, das über das natürliche Zueinander hinaus von der erlösenden Liebe Christi geprägt und sakramental wirksam ist, läßt sich freilich durch bürgerlich-rechtliche Regelung nicht in seiner ganzen Tiefe sichern.

In der alten Fassung des BGB war in der Rechtsprechung das schöpfungsmäßige Zueinander der Ehegatten nicht genügend berücksichtigt, vielmehr wurden in individualistischer Weise einseitig Rechte zugunsten des Mannes und nicht zugunsten der Einheit von Ehe und Familie formuliert. Liegt die Gefahr der alten Fassung darin, daß die Stellung der Frau zu einer Untertänigkeit gegenüber dem Mann entwürdigt wurde, die auch vom christlichen Standpunkt aus ihr nicht entspricht, so droht in der neuen Gesetzgebung die Gefahr eines individualistischen Nebeneinanders von Mann und Frau, das der gottgewollten hierarchischen Einheit der Ehegatten nicht gerecht wird.

[9] *Klaus Mörsdorf*, Mann und Frau in den Ordnungen von Ehe und Familie, in: Die Kirche in der Welt 4, Münster 1951, 248.

Hier kommt es leicht zu einer Isolierung der einzelnen Familienglieder, die den Organismus der Familie auseinanderfallen zu lassen droht. Es gibt eine formalistische Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe, die zur Rechtlosigkeit der Familie führt und diese aus der ihr gemäßen Autonomie unter das angemaßte Entscheidungsrecht des Staates stößt. Es ist anzuerkennen, daß der Gesetzgeber diese Gefahr durchaus erkannt hat und ihr z. B. in der Regelung der elterlichen Entscheidungsgewalt begegnet ist.

In der unwandelbaren Einheit des Zueinander der Ehegatten wächst der gehorsame und zugleich geheimnisvolle Vollzug des Schöpfungswillens Gottes, entfaltet sich Familie in ihrer ganzen gottgewollten Fülle und Schönheit. Wenn der Apostel sagt: „So beuge ich denn meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat" (Eph 3, 14), so weist er hier auf den tiefen Zusammenhang hin zwischen der ewigen Zeugung des Logos aus Gott dem Vater und der geschöpflichen Zeugung des Kindes. Alle irdische Vaterschaft und damit Elternschaft überhaupt ist eine Nachgestaltung der in Bezug auf Christus schon immer gegebenen und in ihm auch für uns vorgesehenen ewigen Vaterschaft. Das geschöpfliche, natürliche Vaterverhältnis beruht darauf, daß es schon vor der Schöpfung diese Vaterschaft Gottes durch Christus und in Christus gibt, und es ist nachbenannt nach jener ewigen und eigentlichen Vaterschaft Gottes. Gott hat Mann und Frau dazu berufen, das Leben immer wieder weiterzugeben, damit sich die Fülle seiner Liebe an eine Vielzahl von Menschen verströmen könne. So sind Mann und Frau Mitvollzieher des liebenden Willens Gottes, der Menschen schaffen will zur Teilnahme an seiner eigenen Seligkeit. Der Adel christlicher Ehe und Familie ist damit über alles Begreifen groß.

Durch die Liebe seiner Eltern erfährt das Kind die Liebe Gottes, seines ewigen und eigentlichen Vaters. In der Liebe seiner Eltern begegnet ihm die Liebe Christi zu seiner Kirche. Vater und Mutter in ihrer Verbundenheit als dem Abbild der Liebe Christi zur Kirche sind der eigentliche und gottgewollte Ort der Führung ihres Kindes hin zu dieser Liebe als dem allen Menschen bestimmten Ziel. Es ist die Pflicht des Staates, diesen gottgegebenen Primat der Erziehung als Recht der Eltern zu wahren und zu schützen.

Nur dort, wo die übernatürliche Würde der Familie erkannt wird, finden wir ein in seiner ganzen gottgewollten Fülle und Bedeutung gelebtes Ja zum Kind. Das selbstsüchtige Nein zu Gott und das egoistische Nein zum Kind gehen leicht Hand in Hand. Es ist dabei, so könnte man fast sagen, die Tragik des gottabgewandten und nur auf sich gekehrten Sünders, daß er sich selbst schadet, betrügt und verrät. Auch der Staat, der in Mißachtung des göttlichen Willens um scheinbarer Vorteile seiner selbst oder seiner Bürger willen den Mord am ungeborenen Kind dulden wollte, würde nicht nur der furchtbare Schuldner der Gewissen, die er durch gottwidrige Gesetze in die Sünde wies, sondern auch zum Totengräber der Gesellschaft. Das Recht der

Familie ist von Anfang an dort zerstört, wo das gottgegebene Recht des Kindes auf sein Leben vernichtet wird.

Abschließend läßt sich sagen: das Heil der Familie kann im eigentlichen Sinn nur von Gott selbst kommen. Alle rechtliche Sicherung der Familie muß zunächst und vor allem auf die Wahrung und Achtung der gottgegebenen und gottgewollten Ordnungen und Rechte der Familie ausgerichtet sein. Bei allem Wunsch nach öffentlichen Hilfsmaßnahmen dürfen wir nicht die eigentliche Problematik der Familie, nämlich die religiöse, übersehen. Dem Staat bleibt gleichwohl ein weites Feld. Die Wichtigkeit aller staatlichen Hilfsmaßnahmen soll nicht bestritten werden. Sie gehören zu der Aufgabe am Menschen, die unser aller Aufgabe ist. So ist es Pflicht des Staates, daß er der Familie den Raum gibt zu leben, daß er ihr das Einkommen sichert, das ihr zukommt u. a. m. Aber wir würden Familie nicht nur nicht sichern, sondern wir würden sie um ein entscheidendes Stück schwächen und das Zentrum ihres Seins verlieren, wenn wir nicht im Auge behielten, daß ihr Woher und Wohin nicht in der Zeit liegt, daß ihr Wesen und ihre Aufgabe der Mitvollzug der ewigen Schöpfungsliebe Gottes und der erlösenden Liebe Christi ist.

Bismarck und die Reichsvertretung beim Hl. Stuhl

Im Vorfeld des Kulturkampfes[1]

ERNST DEUERLEIN

Die besorgte Aufmerksamkeit Bismarcks gegenüber dem von ihm befürchteten Unterschlupf polnischer, d. h. reichsfeindlicher Bestrebungen in katholischen Einrichtungen wurde zu gefahrwitterndem Mißtrauen, als er sich,

[1] Die Untersuchung beruht auf Forschungen im Geheimen Staatsarchiv München (GStA. München), im Württembergischen Hauptstaatsarchiv Stuttgart (WHStA. Stuttgart) und im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien (HHSt. Wien). Eine Anfrage beim Badischen Generallandesarchiv Karlsruhe ist ergebnislos gewesen. Franz Joseph Fürst zu Hohenlohe-Schillingsfürst hat mir als einschlägige Archivalien zwei Zeitungsausschnitte und zwei Konzepte des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst überlassen. Dr. jur. Max Freiherr Riederer von Paar hat in großzügiger Weise alle Materialien aus dem Nachlaß seines Großvaters, Karl Graf Tauffkirchen (NL. Tauffkirchen), für die Zeit 1869—1874 zur Verfügung gestellt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank zum Ausdruck bringe. Ein angeblich in Rom liegender Nachlaß Kardinal Hohenlohes ist trotz umfangreicher Nachforschungen nicht ermittelt worden. Erwähnenswert ist der Umstand, daß die jüngste Aktenveröffentlichung zum Kulturkampf keine nennenswerten Auslassungen zum „Fall Hohenlohe" enthält. Vgl. *Adelheid Constabel*, Die Vorgeschichte des Kulturkampfes. Quellenveröffentlichungen aus dem Deutschen Zentralarchiv. Berlin 1956. Eine Zusammenstellung der Literatur hat zuletzt Georg Franz gegeben. *Georg Franz*, Kulturkampf. München 1954. Vgl. auch: Die Geheimen Papiere Friedrich von Holsteins. Bd. I: Erinnerungen und politische Denkwürdigkeiten. Bd. II: Tagebuchblätter. Hrsg. von Norman Rich und M. H. Fisher. Deutsche Ausgabe von Werner Frauendienst. Göttingen 1957; *Rudolf Morsey*, Die oberste Reichsverwaltung unter Bismarck 1867—1890. Münster 1957; *Hellmuth Rogge*, Holstein und Hohenlohe. Stuttgart 1957.

vom Winter in Versailles stärker ermüdet als vom beginnenden Frühling in Berlin gestärkt, in den ersten Verhandlungen des am 21. März 1871 zusammengetretenen Deutschen Reichstags immer wieder dem kampfentschlossenen Widerstand der am Tag der Reichstagseröffnung konstituierten Fraktion des Zentrums gegenübersah. Weder die ihm zuteil werdende Ehrung durch die am 22. März 1871 ausgesprochene Erhebung in den Fürstenstand noch die Tatsache, daß das Zentrum bei seinen Vorstößen allein blieb, waren in der Lage, ihn zu beruhigen. Unter dem Eindruck der Vorgänge im Reichstag reifte in ihm vielmehr der Entschluß, der sich abzeichnenden Gegnerschaft in ihren Anfängen zu widerstehen. Bismarck glaubte, sein Ziel am raschesten und wirksamsten erreichen zu können, wenn er versuchte, die nach seiner Meinung stärksten Bindungen der Zentrumsfraktion zu durchtrennen oder wenigstens zu lockern. Dieser Erwägung entsprang die Intervention beim Hl. Stuhl, die er am Tag nach der Ausfertigung der Verfassung des Deutschen Reiches vom 16. April 1871 anordnete.

I

Trotz gefühlsmäßiger Beschwerungen war das Verhältnis zwischen Preußen und dem Hl. Stuhl im Zeitpunkt der Reichsgründung nicht auf eine dramatische Auseinandersetzung angelegt. Bismarcks Haltung gegenüber dem Vatikanischen Konzil beruhte auf einer wohlerwogenen Achtung vor der Eigenverantwortung der katholischen Kirche für ihre religiös-dogmatische Entwicklung. Seine Bereitschaft, dem des Kirchenstaates beraubten Papst Asyl zu gewähren, wurde von den Katholiken beifällig aufgenommen. Der Gedanke, durch den Hl. Stuhl auf die Haltung des Zentrums einwirken zu lassen, entstand bei Bismarck ohne Zweifel erst, als sich die Möglichkeit abzeichnete, daß die neue „katholische Fraktion" im Reichstag zum Sammelbecken politischer Bestrebungen werde, denen bereits in den Anfängen zu mißtrauen der Reichskanzler sich veranlaßt sah. Die in dem Glückwunschschreiben Papst Pius' IX. an Kaiser Wilhelm I. vom 6. März 1871 zum Ausdruck gebrachte Erwartung begünstigte die Auffassung, der Hl. Stuhl sei daran interessiert, in Frieden mit dem eben gegründeten Deutschen Reich zu leben und deshalb auch willens, die ihm ergebenen Politiker zur Unterstützung der Reichspolitik zu bewegen. Diese Vorstellung leitete Bismarck bei seinem Schritt vom 17. April. Er wandte sich an die *„Légation de la Confédération Germanique, Rome"*, an die Gesandtschaft des Deutschen Reiches in Rom, womit er die Gesandtschaft Preußens beim Hl. Stuhl meinte, die seit 1867 als Gesandtschaft des Norddeutschen Bundes beim Hl. Stuhl fungierte[2], deren Chef, Harry Graf Arnim[3], aber zur Mitarbeit an den Friedensverhandlungen mit Frankreich von Rom abberufen war. Seine Vertretung wurde nicht durch den dienstältesten Beamten der preußischen Vertretung, sondern durch den Gesandten Bayerns am Hl. Stuhl, Karl Graf

[2] Dieser Umstand bleibt meistens unbeachtet. Feststellungen bei NL. Tauffkirchen.

[3] Über Arnim zuletzt: *Franciscus Hanus*, Die Preußische Vatikangesandtschaft 1747 bis 1920. München 1950, 290. *Fritz Hartung*, Bismarck und Graf Harry Arnim, in: Historische Zeitschrift (HZ) 171, 47. Neue Deutsche Biographie (NDB) 1953, I. 373.

Tauffkirchen[4], wahrgenommen, wobei das der bayerischen Diplomatie in den Versailler Verhandlungen eingeräumte Recht, im Verhinderungsfall die Reichsgesandten zu vertreten[5], erstmals beansprucht wurde.

In dieser Eigenschaft empfing Tauffkirchen das Telegramm Bismarcks vom 17. April 1871, in dem es hieß: „Erwähnen Sie, ohne Initiative zu nehmen, in gelegentlichen Gesprächen, daß die wenig taktvolle Art, in der die ungeschickt konstituierte katholische Reichstagsfraktion ihr aggressives Vorgehen gegen das neue Reich und (Reichs)Regierung in Szene gesetzt hat, der Döllingerschen Bewegung die Sympathien noch solcher Kreise zuführt, denen solche früher fremd waren"[6]. Den Kommentar zu dieser Auslassung gab Bismarck selbst, aber nicht gegenüber Tauffkirchen, sondern in einem vertraulichen Erlaß an den preußischen Gesandten in München, Freiherrn von Werthern, der bereits am 16. April in einem von Bismarck eigenhändig konzipierten Telegramm angewiesen worden war, bei Gesprächen über Döllinger in München die Sympathien zu erwähnen, die dessen Haltung bei den nicht zur klerikalen Fraktion gehörenden Katholiken in Berlin finde, und auf das Hervortreten der feindlichen Tendenz gegen die Reichsregierung bei dieser zu verweisen[7]. Einen Tag später, unbezweifelbar im Zusammenhang mit dem Telegramm an Tauffkirchen, erörterte der Reichskanzler in einem Erlaß an Werthern ausführlich die Lage zwischen der Reichsregierung und der Zentrumsfraktion, wobei er bei Darlegung der seinen Widerstand auslösenden Ereignisse die drei Vorgänge bei den Beratungen des Reichstags anführte. Abermals bezeichnete er die schroffe Haltung der klerikalen Fraktion als wirksamen Bundesgenossen der Döllingerschen Bewegung.

Die katholischerseits vorhandene Sorge über die in ihrer Auswirkung noch nicht überschaubare Haltung des hochangesehenen Ignaz Döllinger erachtete Bismarck als geeignetes Mittel, um den Hl. Stuhl zum Einschreiten gegen die klerikale Fraktion zu bewegen[8]. Mit der Unterrichtung des preußischen Gesandten in München verfolgte er offensichtlich die Absicht, Graf Bray-Steinburg in Kenntnis zu setzen, so daß von Bayern aus der von ihm

[4] Tauffkirchen-Guttenburg, Karl Graf von, 1826—1895. Tauffkirchen unter Ministerpräsident Hohenlohe-Schillingsfürst zunächst Referent für die „deutsche Frage" im B. Staatsministerium des Kgl. Hauses und des Äußern (vgl. *Karl Alexander v. Müller,* Bismarck und Ludwig II. im September 1870, in: HZ 111, 91f.), empfand die Ernennung zum bayerischen Gesandten am Hof von St. Petersburg als Entfernung von den Entscheidungen der bayerischen Politik. Die Berufung zum Vertreter Bayerns beim Hl. Stuhl versöhnte ihn, obwohl ihm die Bedeutung dieses Postens nachdrücklich vorgestellt wurde, nur teilweise, wie seine Ungeduld im Sommer 1870 bewies. Sein Versuch, sich an den in Gang kommenden politischen Verhandlungen zwischen Bismarck und Bayern zu beteiligen, blieb Episode (vgl. *Döberl,* Bayern und die Bismarckische Reichsgründung. München-Berlin 1925, 71). Auch in der ihm von Bismarck übertragenen Verwaltungstätigkeit im besetzten Teil Frankreichs hielt es Tauffkirchen nicht lange aus. Am 7. Januar 1871 kehrte er nach Rom zurück (GStA. München. Personalakt [PA] Tauffkirchen). Am 9. März 1871 teilte ihm der leitende Staatsminister Bayerns, Otto Graf Bray-Steinburg, mit, daß ihm in Vollzug der bayerischen Vertretung des Reichsgesandten im Verhinderungsfall die Wahrnehmung der Geschäfte der Reichsvertretung beim Hl. Stuhl seit dem 24. Februar 1871 übertragen sei (GStA. München. PA Tauffkirchen).

[5] *M. Doeberl* a.a.O. 121.

[6] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[7] *Bismarck,* Die gesammelten Werke (Friedrichsruher Ausgabe). 1924ff. (BGW) Bd. 6c, 3, Anm. 1.

[8] Gedruckt: BGW Bd. 6c, 3f.

eingeleitete Schritt weder im nachteiligen Sinne beeinflußt noch gestört werde. Daran dachte indes in München niemand; lediglich die Neugierde an Bismarcks kirchenpolitischen Absichten war geweckt. Am 18. April unterbreitete Werthern Bismarck das bayerische Ersuchen, Tauffkirchen anzuweisen, seine Berichte als Vertreter des Reichsgesandten offen über die preußische Gesandtschaft in München zu geben, so daß diese in die Lage versetzt werde, deren Inhalte unter Umständen in Besprechungen mit dem bayerischen Staatsminister des Äußern zu verwerten[9]. Bismarck lehnte die Bitte ab. In der ausführlichen Begründung ließ er seinem Ärger über den Gesandten Bayerns in Berlin, Maximilian Freiherr Pergler von Perglas[10], freien Lauf[11]. Den bayerischen Vertreter beim Hl. Stuhl bedachte er dabei mit der Bezeichnung: „Der gegenwärtig die Vertretung des Deutschen Reiches in Rom führende Graf Tauffkirchen"[12]. Dieser gab bereits am 21. April Bismarck telegrafisch Antwort auf die ihm erteilte Weisung: „Antonelli[13] erklärt mir, daß er die Haltung der katholischen sogenannten Zentrumsfraktion im Reichstage als taktlos und unzeitgemäß mißbillige und beklage"[14]. In einer nach dem 23. Juni 1871 gefertigten Zusammenstellung über die dadurch veranlaßte Korrespondenz vermerkte Tauffkirchen bei der Abschrift seines Telegramms vom 21. April: „Notierte mir sofort: désapprouve et regrette comme manquant de tacte et d'opportunité"[15]. In seinem Bericht vom 8. Juli erklärte er, sich die Worte des Kardinalstaatssekretärs Antonelli „noch auf der Treppe notiert und unverändert nach Berlin telegrafiert zu haben"[16].

Am 10. Mai ergänzte Tauffkirchen seine telegrafische Meldung vom 21. April durch einen ausführlichen Bericht, in dem er auch Mitteilung von einer Äußerung des österreichischen Geschäftsträgers beim Hl. Stuhl, Graf Kalnoky[17], machte, dem gegenüber Papst Pius IX. in seiner Unterredung am gleichen Tag das Auftreten der Katholikenpartei im Reichstag als inopportun und unpraktisch bezeichnet und beklagt habe. Tauffkirchen betonte, daß die Mitteilung Kalnokys ohne besondere Veranlassung erfolgt sei, wobei er versicherte, dem österreichischen Vertreter von seiner Unterredung mit Antonelli keine Kenntnis gegeben zu haben. Gerade aus diesem Umstand schloß der bayerische Diplomat, die gegenüber Kalnoky gemachte Erklärung bestätige, daß die Verstöße der deutschen Ultramontanen von der römischen Kurie nachträglich mißbilligt würden[18]. Bismarck war mit die-

---

[9] Verweis bei: BGW Bd. 6c, 4.

[10] Pergler von Perglas, Maximilian Freiherr von, 1817—1893. Vgl. *Walter Schärl*, Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806—1918. Kallmünz 1955, 330, Nr. 632.

[11] Über das Verhältnis Pergler-Bismarck vgl. *Franz Herre*, Der bayerische Gesandte in Berlin, Freiherr Pergler von Perglas, und die Bismarckische Reichsgründung in: Historisches Jahrbuch, Bd. 74, 532—545.

[12] BGW 6c, 4.

[13] Antonelli, Giacomo, 1806—1876. 1848—1876 Kardinalstaatssekretär unter Papst Pius IX.

[14] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[15] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[16] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[17] Kalnoky, Gustav Graf, 1832—1898. 1881—1885 Vorsitzender des gemeinsamen Ministerrates und Minister des Äußern Österreich-Ungarns, war 1871—1874 der österreichischen Botschaft am Hl. Stuhl zugeteilt, wo er als Geschäftsträger tätig war.

[18] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

sen Nachrichten zufrieden, was allein aus der Tatsache zu entnehmen ist, daß er von ihnen umgehend Gebrauch gemacht hat. Zunächst kamen die von Tauffkirchen gemeldeten Auffassungen als Gerüchte unbekannter Herkunft in die Öffentlichkeit[19]. Aber bereits am 17. Mai bestätigte der Reichstagsabgeordnete des Wahlkreises Falkenberg/Grottkau, Graf Frankenberg, in einem Schreiben an seine Wähler, die ihn zur Rede gestellt hatten, weil er sich nicht dem Vorgehen der Zentrumsfraktion angeschlossen hatte, die Richtigkeit der in Umlauf befindlichen Äußerungen mit der Erklärung: „Kardinal Antonelli hat Gelegenheit ergriffen, um seine Mißbilligung des Vorgehens der Zentrumspartei im Deutschen Reichstag auszudrücken. Dem Ausspruch des berühmten Ministers Sr. Heiligkeit habe ich natürlich nichts hinzuzufügen."[20]

Allgemein bestand die Auffassung, daß Frankenberg nicht aus eigener Kenntnis zur Abgabe dieser Feststellung in der Lage sei. Bei der Suche nach seiner Informationsquelle bildete sich die Auffassung, Kardinalstaatssekretär Antonelli habe in einem Schreiben an den Parteivorstand die ihm nachgesagten Auslassungen gemacht. Die Meldung wurde namens der Zentrumsfraktion von Mallinckrodt entschieden dementiert[21]. Trotzdem behauptete sie sich in den Kolumnen des größeren Teiles der Presse. Das bestimmte den Bischof von Mainz, Wilhelm Emanuel Freiherr von Ketteler, Reichstagsabgeordneten des Wahlkreises Tauberbischofsheim[22], Antonelli um Aufklärung zu bitten. Kettelers Ersuchen beantwortete der Kardinalstaatssekretär am 5. Juni ausführlich, wobei er eine von der Schilderung Tauffkirchens abweichende Darstellung der in Frage kommenden Unterhaltung gab. Er habe auf Grund von Zeitungsnachrichten, die im allgemeinen berichtet hätten, es sei von einigen Katholiken im Reichstag der Antrag eingebracht worden, sich der Angelegenheiten des Apostolischen Stuhles anzunehmen, in einer Unterredung mit dem bayerischen Gesandten und zeitweiligen Geschäftsträger des Deutschen Reiches geäußert, er erachte die Absicht, den Reichstag zu einer Meinungsäußerung über eine zum Schutz der weltlichen Herrschaft der Kirche zu beschließende Intervention zu veranlassen, für verfrüht. Antonelli versicherte, diese Erklärung in Verbindung gebracht zu haben mit der Beratung des Reichstags über die Antwort auf die Thronrede[23].

Das Zentrum hielt damit die umlaufenden Behauptungen für widerlegt, Graf Frankenberg dagegen sah sich bloßgestellt. Er wandte sich an Bismarck, der ihm am 17. Juni antwortete, indem er seine Informationsquelle mit der namentlichen Nennung Tauffkirchens preisgab und auf der Darstellung beharrte, die er gegeben hatte[24]. Es dauerte etliche Tage, bis Bismarcks Brief an Frankenberg in Rom bekannt war. In der Zwischenzeit setzte

---

[19] *Paul Majunke,* Geschichte des „Culturkampfes" in Preußen-Deutschland. Paderborn 1886, 170.

[20] *Otto Pfülf,* Hermann v. Mallinckrodt. Freiburg 1901, 333.

[21] Gedruckt: *Pfülf* a.a.O. 333.

[22] *Fritz Vigener,* Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. München-Berlin 1924, 626.

[23] Gedruckt: *Majunke* a.a.O. 175.

[24] Gedruckt: *Nikolaus Siegfried,* Aktenstücke betreffend den preußischen Kulturkampf. Freiburg 1882, 91.

der Reichskanzler seine Versuche der Einwirkung auf den Hl. Stuhl fort und beauftragte am 22. Juni telegrafisch Tauffkirchen, bei der „Quelle seiner Mitteilungen", dem Papst, durchblicken zu lassen, auch die Reichsregierung sei in der Frage der klerikalen Partei in Deutschland sehr empfindlich. Er beschuldigte diese, durch ihre Bestrebungen die Autorität der Regierung mit den Mitteln und dem Beistand der Revolutionspartei zu untergraben, und machte auf die Gefahr aufmerksam, daß die Reichsregierung zu Verteidigungsmaßnahmen veranlaßt sei, die ihren Bestrebungen für die Person des Papstes zuwiderliefen[25]. Tauffkirchen antwortete bereits tags darauf: „Mich heute Telegramm 6 entsprechend gegen Antonelli geäußert, welcher jede Beziehung mit den besagten Bestrebungen leugnet und mit der Taktik der klerikalen Heißsporne nichts weniger als einverstanden scheint"[26]. In einem Bericht vom gleichen Tag, dem 23. Juni, nahm der Diplomat ausführlich zu seiner Unterredung mit dem Kardinalstaatssekretär Stellung und meldete nach Berlin:

„Ich sprach heute nachmittag 1 Uhr mit Antonelli und äußerte, daß der Eindruck, welchen die klerikalen Agitationen und Machinationen in Deutschland an maßgebender Stelle hervorrufen, anfängt, mich bezüglich der Entschlüsse des Kaisers in der ‚Römischen Frage' und namentlich in der Frage des Umzugs der Gesandtschaft bedenklich zu machen. Der Kardinal war infolge der wiederholten Zeitungspolemik zurückhaltend. Er antwortete, daß der Heilige Stuhl sich niemals in die politische Haltung der katholischen Untertanen anderer Staaten gemischt habe, wozu ihm auch durchaus keine Befugnis zustehe. Er, Antonelli, habe daher auch, sooft solche Anforderungen an ihn kamen, wie von England wegen Irland (durch Bulwer[27]), von Rußland wegen Polen, von Österreich wegen Ungarn, dieselben jedesmal abgelehnt. Es existiere keine Zeile, welche eine solche Einmischung von seiner Seite jemals nachweisen könne. So auch jetzt in Deutschland. Er habe weder das Recht noch die Absicht, den deutschen Katholiken bezüglich ihrer politischen Haltung Weisungen zu erteilen.

Ich entgegnete, daß dies auch keineswegs der Zweck meiner Mitteilung gewesen sei. Da ich sehe, daß die Sache des Heiligen Vaters in Deutschland durch Übereifer und Ungeschick seiner Anhänger Schaden zu leiden drohe, hielte ich es für einen Dienst, ihn darauf aufmerksam zu machen, ihm überlassend, welche Folge er diesem Winke geben wolle. Im Laufe des Gesprächs brachte ich die im Telegramm 6 gebrauchten Worte vollständig in Anwendung. A(ntonelli) gab mir nur wiederholt die bestimmte Versicherung, daß er an dem Gebahren dieser Partei weder direkt noch indirekt Anteil habe. Ich möchte dieser Versicherung auch Glauben schenken. A(ntonelli) hat zuviel Geist, er ist gerade deswegen auch zu oft auf die Gefahr aufmerksam gemacht worden, einen so unrichtigen Weg zu gehen. Ich glaube, daß er es an Warnungen nicht fehlen läßt"[28].

Dieser Bericht Tauffkirchens nach Berlin kreuzte sich mit der von dort kommenden Meldung über den Brief Bismarcks an Frankenberg, der am 26. Juni erstmals Gegenstand einer Unterredung zwischen Antonelli und Tauffkirchen war. Der Kardinalstaatsssekretär zeigte sich von der Veröffentlichung „unangenehm berührt". Tauffkirchen berichtete darüber an Bismarck: „Am 26. Juni sprach ich Antonelli darüber. Er sagte, daß, als er die Äußerungen, welche dem Briefe zu Grunde liegen, gemacht, er nähere Berichte über die Vorgänge im Reichstag nicht gehabt habe. Jetzt scheine ihm, daß es sich weniger um einen Antrag auf Intervention als um Beseiti-

[25] NL. Tauffkirchen. Abschrift. [26] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[27] Bulwer, Edward George Earle (seit 1866: Baron Lytton of Knebsworth), 1803 bis 1873. Britischer Minister.
[28] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

gung eines das Problem der Nichtintervention proklamierenden Passus gehandelt habe. Ich suchte ihm darauf zu beweisen, daß von der sonstigen Haltung der Partei beides nach Art der Begründung des Antrages ziemlich identisch sei und der Unterschied auf einen Wortstreit hinauskomme. Er entgegnete hierauf nichts und erklärte insbesondere *nicht,* daß er das damals abgegebene Urteil zurücknehme"[29]. Das Schweigen des Kardinalstaatssekretärs war aber nicht, wie Tauffkirchen zu seiner eigenen Beruhigung und Belastung annahm, fortdauernde Billigung früherer Erklärungen, sondern offenkundiger Unwille über den politischen Gebrauch seiner Äußerungen, was der Vertreter des Gesandten des Deutschen Reiches in den folgenden Tagen zu spüren bekam.

Tauffkirchen sah sich auf das schwerste gegenüber dem Hl. Stuhl kompromittiert und betrachtete sein Verbleiben als unmöglich. Bismarck, dem nützlich zu sein er mit allen Kräften bestrebt war, hatte ihn bloßgestellt und preisgegeben. Eine Wand des Schweigens wuchs zwischen ihm und Kardinalstaatssekretär Antonelli empor. Die Presse in Deutschland bemächtigte sich seiner Person in einer scharfen Polemik. Tauffkirchen sah nur noch eine Möglichkeit, um seine Lage zu ändern, nämlich Rom zu verlassen. Am 1. Juli richtete er an König Ludwig II. ein Gesuch um Bewilligung einer Funktionszulage als Vertreter des Reichsgesandten[30], dem er bereits am 4. Juli ein Gesuch um Gewährung eines längeren Urlaubs folgen ließ[31]. Zu seiner Begründung verwies er auf seine Tätigkeit in der freiwilligen Krankenpflege und in der Zivilverwaltung des besetzten Frankreichs. Auch bat er zu würdigen, daß von ihm durch die gleichzeitige Führung der Geschäfte der deutschen und bayerischen Gesandtschaft beim Hl. Stuhle anstrengender Dienst gefordert worden sei. Er hielt seine Abwesenheit von Rom für vertretbar. Der König von Italien habe die Stadt wieder verlassen[32], so daß die Annahme berechtigt sei, der Sommer vergehe in politischer Ruhe. Auch für die Aufrechterhaltung der Beziehungen zur Kurie hielt er seine Anwesenheit nicht für erforderlich. Die Geschäfte der bayerischen Gesandtschaft würden durch den Legationssekretär Freiherrn von Cetto[33], die der deutschen Gesandtschaft durch den Legationssekretär von Derenthal[34] besorgt. Er wiederholte deshalb seine Bitte um Bewilligung eines zweimonatigen Urlaubs, verbunden mit dem Ersuchen, dem Berliner Kabinett davon Kenntnis zu geben, damit es die Benennung eines Geschäftsträgers der deutschen Gesandtschaft veranlasse[35].

In einem vertraulichen Privatbrief an Staatsminister Graf Bray-Steinburg empfahl Tauffkirchen sein Urlaubsgesuch zur geneigten Behandlung und erläuterte noch einmal seine Gründe. Er versicherte, daß die angeführten gesundheitlichen Notwendigkeiten vollkommen richtig seien, sie könnten durch

---

[29] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[30] GStA. München. PA. Tauffkirchen.
[31] GStA. München. PA. Tauffkirchen.
[32] König Viktor Emanuel II. von Italien weilte im Sommer 1871 außerhalb Rom. GStA. München. Bayer. Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhle. Nr. 817.
[33] Cetto, Anton Freiherr von, 1835—1906. 1883—1906 bayer. Gesandter beim Hl. Stuhl. *Schärl* a.a.O. 312, Nr. 576.
[34] *Hanus* a.a.O. 315.
[35] GStA. München. PA. Tauffkirchen.

ärztliche Zeugnisse belegt werden. Er gab jedoch uneingeschränkt zu, den wesentlichsten Grund seines Urlaubs nicht angegeben zu haben, teilte ihn deshalb vertraulich mit. Tauffkirchen vertrat die Auffassung, daß seine Stellung durch die Vorgänge um den Frankenberg-Brief in Rom unhaltbar geworden sei. Er äußerte den Wunsch, aus dieser persönlich unangenehmen Lage unauffällig herauszukommen und erinnerte an die Stellung, die er während des Vatikanischen Konzils eingenommen habe. Er versicherte, nach seiner Rückkehr nach Rom — anfangs 1871 — sei er bestrebt gewesen, das Vertrauen des Papstes und des Kardinalstaatssekretärs zu gewinnen. Dieses Ziel sei in vollem Umfange erreicht worden. Die Vorgänge um den Frankenberg-Brief hätten jedoch zu einer großen Enttäuschung bei den Vertretern der Kurie geführt. Der bayerische Diplomat betonte, es sei ihm nach diesem Vorgang unmöglich, hier wieder festen Boden zu fassen, weil die Kurie nur die Wahl habe, anzunehmen, daß er entweder doppeltes Spiel gespielt habe oder getäuscht und als unbedeutend behandelt worden sei. Die letztere Meinung war ihm lästiger als der Verdacht, auf zwei Schultern zu tragen[36]. Die anhaltende Beschäftigung mit diesem Vorgang schlug sich auch in der „Notiz" nieder, die Tauffkirchen am 8. Juli anfertigte, offensichtlich bemüht, den Ablauf der leidlichen Angelegenheit zu rekonstruieren[37].

Am 10. Juli lag das Urlaubsgesuch Tauffkirchens auf dem Schreibpult des Personalreferenten des Bayerischen Staatsministeriums des Kgl. Hauses und des Äußeren, Otto Freiherrn von Völderndorff[38], der dem Vertreter Bayerns beim Hl. Stuhl politisch, persönlich und dienstlich verbunden war. Der Verfasser der „Harmlosen Plaudereien eines Alten Münchners"[39] gehörte wie Tauffkirchen zu den Parteigängern von Hohenlohe-Schillingsfürst. Völderndorff war überrascht und besprach sich zunächst mit Graf Bray. Von ihm erfuhr er, daß nicht Gesundheitsrücksicht, sondern tiefgehende Verstimmung der eigentliche Grund des Gesuches Tauffkirchens sei. In seiner persönlichen Erwiderung betonte Völderndorff, als alter Freund zu schreiben. Er bat dringend, die Angelegenheit mit ruhigem Blut zu betrachten und keine überstürzten Schritte zu tun. Er bat ihn auch um Nachsicht, daß Dönniges[40] nach Rom entsandt worden sei[41]. Das Ministerium des Kgl. Hauses und des Äußern habe in dieser Frage nicht anders handeln können. Vor allem aber gab er dem Freund zu bedenken: „Du bist der erste und einzige bayerische Gesandte, welcher das Versailler nicht unwichtige Recht deutscher Vollvertretung ausübt. Sobald Du in Urlaub gehst, erlischt dies wieder, das darf aber nicht sein. Es ist von höchstem Werte, daß Bayern hierbei längere Besitzhandlungen vornimmt."

Völderndorff hielt es nicht tunlich, daß Tauffkirchen die Geschäfte der Deutschen Gesandtschaft an den preußischen Legationssekretär abgebe. Er

[36] GStA. München. PA. Tauffkirchen. [37] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[38] Völderndorff und Wardein, Otto Freiherr von, 1825—1899. 1854—1895 vorwiegend im bayer. Ministerialdienst, zuletzt Generalsekretär des Staatsministerium des Kgl. Hauses und des Äußern. *Schärl* a.a.O. 344, Nr. 673.

[39] *Otto Freiherr von Völderndorff*, Harmlose Plaudereien eines Alten Münchners. München 1892; *ders.*, Harmlose Plaudereien eines Alten Münchners. Neue Folge. München 1898.

[40] Dönniges, Wilhelm Ritter von, 1814—1872. 1870—1872 bayer. Gesandter am italienischen Hofe in Florenz bzw. Rom. *Schärl* a.a.O. 313, Nr. 581.

[41] Übersiedlung Dönniges von Florenz nach Rom. GStA. München. PA. Dönniges.

schlug vor, daß Tauffkirchen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit nach Tivoli oder Frascati gehe und formell die Führung der Geschäfte beibehalte. Zur Begründung seines Rates führte er noch einmal vor Augen: „Es wäre sehr zu beklagen, wenn gerade in Rom die Beteiligung Bayerns an der deutschen Diplomatie nicht möglichst ausgenützt würde. Ob Deine Stellung der Kurie gegenüber getrübt ist, macht in dieser Richtung keinen großen Unterschied". Völderndorff verschwieg nicht, daß der Diplomat in München nicht begeistert aufgenommen werde. Es werde ihm noch immer verargt, daß er Rom verlassen habe, um nach Reims zu gehen, dort aber nicht geblieben, sondern wieder nach Rom gegangen sei. Wenn er erneut wechsle oder auch nur in Urlaub gehe, so werde er sich persönlich unendlich schaden. Völderndorff empfahl dem Freund, sich über die Verstimmung hinwegzusetzen, da man ja manches im Staatsdienst hinunterschlucken müsse. Zum Schluß sagte er, es sei sehr nützlich, wenn Tauffkirchen von der Kurie schlecht behandelt werde. Die „Briefgeschichte" habe ihm bereits sehr genützt[42]. Tauffkirchen antwortete dem Freund sofort nach Eingang seines Briefes. Er begründete sein Verlassen Roms im Sommer 1870 mit der damaligen Vorstellung, in der deutschen Frage für Bayern wirken zu können und erinnerte daran, daß er zehn Tage nach der Übernahme der Präfektur Bar le Duc von Bismarck Vorschläge erhalten habe, wie sie nicht günstiger hätten geträumt werden können. Trotzdem sei er mit denselben in München wie der Grand im Kegelspiel empfangen worden. Er verteidigte sowohl seine Tätigkeit in der Zivilverwaltung des besetzten französischen Gebietes als auch seine Rückkehr nach Rom und führte bitter Klage über die mächtigen Intrigen gegen ihn, während er in Rom wie ein Gaul für zwei arbeite. Er gab zu bedenken, daß er seit dem 24. Februar als *„stellvertretender deutscher Gesandter"* tätig sei. Zum Vorgang um den Brief Bismarcks an Frankenberg sagte er: „Andererseits wurde bei der Briefgeschichte mit vertraulichen Mitteilungen, die mir gemacht wurden, in einer Weise umgegangen, die es mir unmöglich machen, wieder, sei es beim Vatikan, sei es bei meinen Kollegen, Vertrauen zu beanspruchen. Solche Sachen kommen vor, aber wenn sie vorkommen, so hilft man eben durch einen Personalwechsel nach"[43].

Auch dem ministeriellen Wunsch nach einem beispielgebenden Vorgang einer Vertretung bei einer Mission des Reiches durch den Leiter der bayerischen Gesandtschaft wandte sich Tauffkirchen, offensichtlich gereizt, zu, indem er feststellte: „Der Grund nun, aus dem Du von einem solchen (Personenwechsel) nichts hören willst, ist der § 7 des Versailler Schlußprotokolls. Ich gestehe, von meiner Bewunderung für dieses jüngste Kind der Brayschen Liaison etwas zurückgekommen zu sein. Das Kind war zwar nicht tot geboren, aber es vegetiert so elend, ist so voll organischer Fehler, daß ich es als lebensfähig nicht erkennen kann. Ich halte mich für den ersten und letzten theatralischen Versuch in dieser Richtung, der an sich wertlos ist, wenn gleichzeitig Brassier durch Westdelen, Reuß durch Pfuhl und Balan durch, ich weiß nicht wen, vertreten wird. Und auch dieser erste Versuch ist als solcher nicht ermutigend. Ich bin vielleicht der einzige bayerische Diplo-

[42] NL. Tauffkirchen.
[43] NL. Tauffkirchen.

mat, den Bismarck zu solcher Vertretung verwendbar hält, um so bezeichnender ist die Behandlung, die man mir von dort angedeihen läßt. Der einzige Wert, den die Sache hat, sind die 38 000 Thaler und die wird man uns wohl lassen, wenn ich auch in Urlaub gehe". Als „summa summarum" traf Tauffkirchen gegenüber dem Freund die Feststellung, keinen Grund zu sehen, der die Abweisung des Urlaubsgesuches veranlasse. Er lehnte deshalb auch das freundschaftliche Ansinnen ab, seinen Antrag zurückzuziehen und erging sich nochmals in galligen Bemerkungen über die ihm widerfahrene Undankbarkeit[44].

Am 17. Juli traf der Brief Tauffkirchens in München ein. Völderndorff beantwortete ihn ebenfalls umgehend. Er gab dem Freund zu bedenken, daß seine persönliche Stellung durch überstürzte Entschlüsse nicht verbessert werde und trug noch einmal alle Gründe vor, die für dessen Verbleiben in Rom sprächen. Für den Fall, daß Tauffkirchen den Posten in Rom unter allen Umständen aufgeben wolle, riet Völderndorff zu einem Konflikt mit den „Schwarzen", da ein anderer Abgang als Schwäche und Zurückweichen vor der Kurie aufgefaßt und ihm nachteilig ausgelegt werde[45]. Dieser erneute freundschaftliche Rat machte auf Tauffkirchen Eindruck. Er entschloß sich, dem Rat Völderndorffs zu folgen und in der Nähe Roms Erholung zu suchen. Er änderte daher sein Urlaubsgesuch in einen Antrag auf Erholungsurlaub in der Nähe Roms, ohne förmliche Geschäftsübergabe, um[46]. Staatsminister Bray schlug am 23. Juli dem König vor, Tauffkirchen einen Aufenthalt außerhalb Roms zu gestatten und das Komturkreuz des Verdienstordens vom Hl. Michael zu verleihen. Die Entscheidung verzögerte sich durch die Regierungsveränderung in Bayern[47]. Tauffkirchen wandte sich ungeduldig an Staatsrat Daxenberger[48]. Am 8. August bewilligte Ludwig II. den Landaufenthalt, am 23. August den Ordensvorschlag, womit der Vorgang zum Abklingen kam.

II

Tauffkirchen war sich trotz Landaufenthalt und Orden darüber im klaren, daß seine Stellung beim Hl. Stuhl „gelinde gesagt höchst ungemütlich sei". So schrieb er am 2. September an Friedrich Freiherrn von Hegnenberg-Dux, der am 22. Juli Graf Bray-Steinburg in der Leitung des bayerischen Staatsministeriums des Kgl. Hauses und des Äußern nachgefolgt war. Und kommentierend fügt er an: „Auf meinen Posten zurückzukommen sehe ich trotz aller Widerwärtigkeit ein, daß ich jetzt, im gegenwärtigen Stadium der kirchlichen Frage, hier auszuharren habe und wäre es auch noch, um — meinen Paß entgegenzunehmen". Die Absicht, auf einige Wochen nach Sorrent zu gehen, hatte er bereits aufgegeben und war in Rom und in Albano

[44] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[45] NL. Tauffkirchen.
[46] GStA. München. PA. Tauffkirchen.
[47] Hugo Graf von Bray-Steinburg trat am 4. Juni 1871 zurück. Seine Nachfolge trat am 22. Juli 1872 Friedrich Freiherr von Hegnenberg-Dux an. Vgl. *Fritz Freiherr von Rummel*, Das Ministerium Lutz und seine Gegner. 1871—1882. München 1935, 33.
[48] Daxenberger, Sebastian Ritter von, 1809—1878. Staatsrat im Staatsministerium des Kgl. Hauses und des Äußern. *Schärl* a.a.O. 313, Nr. 579.

geblieben[49]. Aber Tauffkirchen dachte nicht ernsthaft an einen effektvollen Abgang, zu dem ihm Völderndorff im Interesse seines Ansehens geraten hatte. Er wandte sich am 5. September an seinen früheren Vorgesetzten, Chlodwig Hohenlohe-Schillingsfürst, und legte ihm die Bedeutung des Gesandten des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl dar. Zwar unterließ er Hinweise auf seine Eignung, doch blieb seine persönliche Erwartung nicht verborgen[50]. Hohenlohe ließ sich mit der Antwort Zeit. Am 5. Dezember antwortete er, daß über die Frage der Stellung des Gesandten beim Hl. Stuhl noch kein Entschluß gefaßt zu sein scheine, und versicherte, daß man mit den Leistungen Tauffkirchens sehr zufrieden sei. Eine Behandlung der Frage hätte ihm höchstens schaden können. Hohenlohe gab zu bedenken, daß man in Berlin in Personalsachen nicht gedrängt sein wolle. Auch sei die Neigung vorhanden, die Dinge solange wie möglich in suspenso zu lassen. Dem ehemaligen Mitarbeiter gab er freundschaftlich den Rat: „Wenn Sie sich unentbehrlich machen, also nicht zu ersetzen sind, so wird man auch Mittel und Wege finden, Ihre Stellung zu regeln. Vorläufig verlieren Sie dadurch nichts, daß Sie als Amphibium weiterleben". Hohenlohe äußerte sich in seinen weiteren Ausführungen zur Lage in Bayern. In einer Nachschrift bemerkte er, die Mitteilung Tauffkirchens vom 5. September über die Bedeutung des Gesandten in Rom sofort dem „Kardinal", seinem Bruder Gustav Prinz Hohenlohe-Schillingsfürst[51], mitgeteilt zu haben[52].

Tauffkirchen antwortete vor der Jahreswende 1871/72. Er erklärte, in gänzlicher Unwissenheit bezüglich der Entscheidungen über Fortbestand und Besetzung der deutschen Gesandtschaft am Hl. Stuhl zu sein. Er schenkte den umlaufenden Meinungen keinen Glauben, daß die Gesandtschaft in naher Zeit aufgelöst werde. Gleichzeitig bezweifelte er die Meinung Hohenlohes, daß er die Bedingungen erfülle, die für die Verwendung auf diesen Posten gefordert werden müßten. Er stellte in Abrede, die spezielle Geschäftsaufgabe zu besitzen, die für die Erfüllung dieser Aufgabe notwendig sei. Tauffkirchen erklärte, der Platz in Rom sei mit so viel Dornen besät, daß wenige Lust verspürten, sich darauf zu setzen. Er versicherte, er werde solange ausharren, bis von Berlin aus eine Entscheidung erfolgt sei. Seine weiteren Ausführungen beschäftigten sich mit der Entwicklung in Bayern, die er kritisch beurteilte[53]. Etliche Tage später, am 8. Januar 1872, wandte er sich an Bismarck und suchte um Bewilligung eines Urlaubs nach München nach[54]. Dieser verständigte ihn telegrafisch am 13. Januar, daß der beurlaubte Gesandte Preußens am Hl. Stuhl, Graf Arnim, in der ersten Hälfte des Februar sein Abberufungsschreiben in Rom übergeben werde. Er ersuchte, dem Kardinalstaatssekretär davon Mitteilung zu machen. Gleichzeitig stellte er fest, daß Verhandlungen mit Rom über Elsaß-Lothringen von deutscher Seite nicht beabsichtigt seien[55], weshalb er auch seine Zustim-

---

[49] NL. Tauffkirchen. Abschrift. [50] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[51] Hohenlohe-Schillingsfürst, Gustav Adolf Prinz von, 1823—1896. 1866 Kurienkardinal. Vgl. *F. X. Kraus*, Hohenlohe, Cardinal. In: Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog. I (1897) 449—455.

[52] NL. Tauffkirchen.

[53] NL. Tauffkirchen. Abschrift. [54] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

[55] Zuletzt: *J. Roth*, Das napoleonische Konkordat in Elsaß und Lothringen. In: Nationalsozialistische Monatshefte 11. Jg., 700ff.

mung zu der Absicht Tauffkirchens gab, sich nach Bayern beurlauben zu lassen. Bismarck beauftragte ihn, den Geschäftsträger der preußischen Gesandtschaft, Legationsrat Derenthal, dem Kardinalstaatssekretär als Vertreter Tauffkirchens in Reichsangelegenheiten vorzustellen. Gleichzeitig lud er Tauffkirchen ein, vor seiner Rückkehr nach Rom nach Berlin zu einer Besprechung zu kommen[56].

Diese Mitteilungen wurden am gleichen Tage erläutert. Ein Mitarbeiter Bismarcks, Geheimrat Abeken, schrieb an Tauffkirchen, obgleich er befürchtete, daß der nach Rom gerichtete Brief seinen Empfänger dort nicht mehr erreiche. Er begann mit der Versicherung, Bismarck würdige die Loyalität, mit der Tauffkirchen seine persönlichen Anliegen den Geschäften des Reiches unterordne. Er gab der Hoffnung Ausdruck, daß Tauffkirchen zur Besprechung der „vielfach wichtigen Fragen" nach Berlin komme, womit die Frage der Fortgeltung des Napoleonischen Konkordats in Elsaß-Lothringen gemeint war. Abeken beschäftigte sich auch mit der Reichsgesandtschaft, wobei er den von Tauffkirchen vorgetragenen Auffassungen beipflichtete und daran die Bemerkung knüpfte:

„Es wird aber auch in dieser Beziehung zunächst am besten sein, darüber praktisch hinwegzukommen. Auch in dieser Hinsicht wird Ihre unauffällige Reise nach Deutschland und Berlin zu einer erwünschten Klärung der Verhältnisse führen können. Für den Augenblick wird Ihre Vertretung durch Herrn Derenthal genügen. Daß Graf Arnim sein neues Kreditiv in Versailles übergeben mußte, ehe er sein Rappelschreiben im Vatikan abgeben konnte, war zwar nicht gerade sehr korrekt, aber nicht zu vermeiden. Wir dachten zuerst, sein Rappelschreiben durch Sie übergeben zu lassen; der Graf Arnim aber erklärte, er müsse zur Ordnung persönlich nach Rom, und werde dies ohne Nachteil für Paris in der ersten Hälfte Februar können, so erschien es uns am einfachsten, sie durch ihn selbst übergeben zu lassen, und Ihnen dadurch zugleich die volle Freiheit der Bewegung zu geben, die Ihnen in Ihren Privatverhältnissen wünschenswert sein müßte, wie wir annehmen."

Abeken schloß mit der Bitte an Tauffkirchen, überzeugt zu sein, daß Bismarck gewillt sei, immer seinen Wünschen entgegenzukommen[57]. Nicht ohne Erwartung trat begreiflicherweise der auf diese Weise unterrichtete Diplomat die Reise an, die ihn zuerst nach München führte, wo er persönliche Angelegenheiten erledigte. Tauffkirchen reiste nach Berlin weiter, wo er die Erfüllung persönlicher Wünsche erhoffte. Am 24. Januar war er bei Fürst Bismarck zum Diner geladen. Über die dabei geführte Unterhaltung fertigte er eine Niederschrift:

„Die Fürstin empfängt mich, spricht davon, wie der Palast Caffarelli[58] jetzt frei werde. Bismarck beginnt bei Tisch, es werde nun nötig werden, die Vertretung beim Papst mit der Brasiers[59] oder seines Nachfolgers zu vereinigen. Ich meinte, das sollte doch bis zum Tode Pius' IX. aufgeschoben werden. Er sprach dann lange von der Zentrumspartei, die Windthorst und Savigny gebildet und die offen Krieg predige[60]. Er habe Ledochowski[61] gesagt, er wünsche, daß der Papst einen ‚Garten' besitze, wo er Herr sei; an mehr und an einen Krieg habe er nicht gedacht. Darüber, wie dies zu er-

[56] NL. Tauffkirchen.
[57] NL. Tauffkirchen.
[58] Palazzo Caffarelli: Sitz der Preußischen Gesandtschaft am Hl. Stuhl. *Hanus* a. a. O. 35.
[59] Brassier de St. Simon, Graf, Gesandter des Deutschen Reiches in Rom (Quirinal).
[60] *L. J. Franz*, Bismarck, Windthorst and the Kulturkampf. Phil. Diss. Boulder an Denver 1948. Ich hoffe, in meiner in Vorbereitung befindlichen Windthorst-Biographie dazu neues Material bieten zu können.
[61] Ledochowski, Miecislaus Graf, 1822—1902. 1865—1875 Erzbischof von Gnesen und Posen. 1875 Kurienkardinal.

zielen wäre, verwickelte er sich in Widersprüche. Er wolle, dies war der Refrain, Italiens sicher sein, wenn Frankreich, der ‚Proteus' Österreich, und Rußland als Gegner auftreten. Der Grund, warum er jetzt ganz schroff auftreten müsse, sei die Polonisierung der Ostmark; die deutschen katholischen Geistlichen machen auf höhere Weisung polnische Propaganda. Dahinter stehe Ledochowski, der noch mehr Pole als Katholik sei, ebenso wie Wielozolsky mehr Pole war. Ledochowskis Programm war, kein Dorf bis zwei Polen könne der Papst missen. Das habe er, Bismarck nie gebilligt. Wiederholt erzählte er die Geschichte des Reiters, dem Wind und Sonne den Mantel nehmen wollten. Der Wind versuchte es, und ihm mißlang, was die Sonne allein erreicht haben würde.

Die ‚Braunsberger Sache'[62] werde im Guten leicht bereinigt gewesen sein, jetzt werde das strenge Recht walten, dies sei durch Falks[63] Ernennung besiegelt. Derselbe werde dem Wunsche, daß die römischen Katholiken sich einen Lehrer halten, kaum entsprechen. Diesen Wunsch plaidierte ich wiederholt warm.

Er klagt nebenbei, daß er die ganze Nacht und vor 7 Uhr nicht schlafen könne, und erst dann ruhig bis zum hellen Mittag — 2 Uhr. Er brauche viel Schlaf, infolge der Anstrengung, da er 10 Jahre mit einem Königreich, das ihm nicht gehört, vabanque gespielt habe.

Elsaß betreffend sei ein Erlaß[64] erfolgt, über den ich mit Delbrück sprechen könne. Das Konkordat gelte, nur Bischofsernennungen und Ehrenrechte der Könige bedürfen neuer Vereinbarung. Sollten die Bischöfe wiederholt das Konkordat als nicht geltend anerkennen, so werde durch Landesgesetze das Weitere vorgekehrt. Damit könnte fortgewirtschaftet werden, bis Elsaß ein — eigenes Reich(sgebiet) wäre?? Die Vertretung beim Papst solle der Form nach durch Geschäftsträger, bis das Lämpchen auslösche, fortgeführt werden. Und dieses auslöschende Lämpchen soll ich sein!? Nein gewiß, Sie sind eine glänzende Leuchte; ich meinte den Fall, daß Sie zurücktreten. Ich erwiderte, daß ich die Schwierigkeit meiner Stellung, in der ich mich in Rom nur um den Preis erhalte, (um) in München für ultramontan zu gelten, wohl fühle, jedoch bisher der Sache wegen ausgehalten habe. Es sei übrigens unbedingt eine Art neue Bevollmächtigung nötig, da Arnim nie als Vertretung des Reichs bevollmächtigt gewesen sei. Dafür, sagte B(ismarck), wird sich eine Form finden lassen.

Nuntiusfrage[65] — Krönung.

Gräwitz. Radziwill[66]. Franchi[67]. König noch nicht; hierzu Presse und Debatten nötig. Soviel wert, daß um diesen Preis Krönung. Bitte um nochmalige Besprechung. Bedingt in Aussicht gestellt. (?) —[68] protégé der Kaiserin. Als dieses die Fürstin erwähnte, wurde B(ismarck) sehr ernst. Das habe er nicht gewußt, mußte er herausbringen.

Ledochowski wird vorerst in drei Tagen Kardinal sein. Kett(e)ler könnte als Kardinal nicht kreiert werden, solange er dem Zentrum angehört und dadurch im Kriegszustand ist. Ich sagte, Rom halte ihn für zu liberal und werde ihn auch nicht annehmen. Hefele[69] wäre als Erzbischof von Freiburg wünschenswert.

Österreich Proteus, jetzt besser, weil Andrassy an Ungarn einen Schwanz habe, der sich mit ihm drehen muß. Beust drehte sich, ohne daß man es vorher merken konnte, einfach im Vorzimmer des Kaisers und kam dann mit einem unsinnigen Entschluß heraus.

Botschafter sehe ich 20 Minuten."[70]

Tauffkirchen war mit dem Ergebnis dieser Unterhaltung nicht zufrieden und wartete noch in Berlin auf eine ihn betreffende Entscheidung. Seine Ge-

---

[62] *Majunke* a.a.O. 177. Jetzt: *Constabel* a.a.O. passim.

[63] *Erich Förster*, Adalbert Falk. Gotha 1927, 65.

[64] Gedruckt: BGW 6c, 15.

[65] Zur „Nuntiusfrage" vgl. den wenig beachteten Aufsatz: *Josef Roth*, Zur Vorgeschichte der Berliner Nuntiatur, in: Reich und Reichsfeinde 4 (1943) 215—236. Auch: *Ernst Deuerlein*, Das Reichskonkordat. Düsseldorf 1956, 2f.

[66] Radziwill, Prinz Maria Edmund, Prälat, Vikar von Ostrow.

[67] Franchi, Alessandro, 1819—1878. 1878 Kardinalstaatssekretär unter Leo XIII.

[68] Der Name des Günstlings der Kaiserin ist unleserlich. Er *kann* Arnim lauten.

[69] Hefele, Karl Joseph, 1809—1893. Seit 1869 Bischof von Rottenburg. H. verzichtete 1873 auf den Erzbischofstuhl zu Freiburg i. Br.

[70] NL. Tauffkirchen.

duld wurde nicht belohnt. Am 2. Februar schrieb er, noch immer in Berlin, an den leitenden Staatsminister Bayerns, Graf Hegnenberg-Dux, in Berlin sei von einer Ernennung zum Reichsgesandten beim Hl. Stuhl weder von ihm noch mit ihm gesprochen worden. Es sei jedoch mit ihm über Art und Form verhandelt worden, wie er in seiner Eigenschaft als bayerischer Gesandter auch das Deutsche Reich bei der Kurie vertreten könne. Er habe vorgeschlagen und dafür die Zustimmung der Referenten und Bismarcks erhalten, diese Vollmacht in Form eines von ihm dem Papst zu überreichenden Briefes des Kaisers zu erteilen. Die Auslassungen dieses Briefes seien festgelegt worden[71]. Tauffkirchen notierte auf einem Zettel: „Kraft Vertrag vom 23. November 1870 habe ich den ordentlichen Gesandten und Bevollmächtigten Minister des Königs von Bayern beim Hl. Stuhl, Graf Karl von Tauffkirchen, vorläufig beauftragt, auch mich und das Deutsche Reich bei Eurer Heiligkeit zu vertreten und bitte Eure Heiligkeit, denselben in dieser Eigenschaft zu empfangen und als von mir ermächtigt zu erachten“[72]. Bismarck empfing, nachdem diese Verfahrensweise bereits festgelegt worden war, Tauffkirchen ein zweites Mal, wobei er den Standpunkt vertrat, daß die Gesandtschaft des Norddeutschen Bundes in Rom fortbestehe und Tauffkirchen zur Leitung der Geschäfte derselben durch einen Brief Bismarcks an Kardinalstaatssekretär Antonelli beauftragt werden solle. Tauffkirchen wandte dagegen ein, daß es unter diesen Umständen besser sei, einfach einen Geschäftsträger zu benennen, und betonte gleichzeitig, eine solche Lösung scheine ihm nach jeder Richtung bedenklich. Die Kurie, die gerade ihrer Lage wegen auf Erhaltung der Formen nicht zu Unrecht besonderes Gewicht lege, werde darin einen großen Mangel an Rücksicht erblicken und den Einflüsterungen der extremen Klerikalen um so williger ihr Ohr leihen. Tauffkirchen gab Bismarck auch zu bedenken, durch die Wahrnehmung der Gesandtschaft des nicht mehr existierenden Norddeutschen Bundes werde das Reich und der Kaiser als solche nicht vertreten. Württemberg und Baden seien ausgenommen, was um so bedenklicher sei, als Kardinalstaatssekretär Antonelli bereit sei, über Besetzung des Freiburger Erzbischofstuhles in Unterhandlung zu treten. Kritisch fügte er an, der so bestellte Geschäftsträger wäre in Rom nichts als der lebendige Beweis der Mißachtung der diplomatischen Rücksicht und daher schwerlich in der Lage, irgend etwas zu leisten oder sich auch nur verlässig zu informieren. Diese Umstände würden aber auch die Wirksamkeit des bayerischen Gesandten als solchen hemmen. Bayern endlich könnte eine solche Vertretung im Vollzug des Versailler Vertrages, der vom „Deutschen Reiche“ und nicht vom „Norddeutschen Bunde“ spricht, nicht übernehmen. Es könnte ihm auch nicht gleichgültig sein, daß seinem Gesandten die übliche Form der Bevollmächtigung von Souverän zu Souverän nicht gewährt und dadurch auch seine Stellung als bayerischer Gesandte erheblich geschädigt werde. Tauffkirchen bat um Würdigung dieser Gründe[73].

Tauffkirchen reiste, ohne daß es in Berlin zu Beschlüssen gekommen war, über München nach Rom. In der bayerischen Landeshauptstadt erreichte ihn

[71] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[72] NL. Tauffkirchen.
[73] NL. Tauffkirchen.

der bereits angekündigte Erlaß Bismarcks. „Nach dem Blick in die Berliner Verhältnisse" wandte sich Tauffkirchen, nach Rom zurückgekehrt, an Staatssekretär Karl Hermann von Thile. Er bezeichnete den Auftrag, in der Elsässer Konkordatsfrage den Standpunkt Bismarcks zu vertreten, als eine von den deutschen Klerikalen nicht ganz zu Unrecht aufgefaßte Kriegserklärung. Von der Veröffentlichung der an ihn gerichteten Weisung sagte er, sie untergrabe gründlich seine Stellung an der Kurie, fügte aber beruhigend bei, es sei sehr leicht, diese wieder zu befestigen. Als Voraussetzung verlangte er den Willen Berlins dazu und stellte die Frage, ob die Stimmen in Berlin nicht recht hätten, die der Meinung zuneigten, es sei am besten, nach Rom einen Geschäftsträger, und zwar einen Nichtkatholiken zu entsenden. Und um jeden Verdacht der Ungeduld und des persönlichen Interesses zurückzuweisen, bemerkte Tauffkirchen: „Mir würde solches, wie die Dinge jetzt liegen, nur erwünscht sein können, namentlich wenn der Schritt in einer Form erfolgt, welche demselben nicht geradezu den Stempel der Unzufriedenheit mit meinen bisherigen Leistungen aufdrückt"[74]. Nach München berichtete er, daß ihm Bismarck für die Wahrnehmung der Vertretung der Reichsgesandtschaft eine Vergütung in Höhe von 5000 Taler bewilligt habe, für deren Annahme er die Zustimmung des bayerischen Königs erbat[75]. In Rom beschäftigte ihn nicht nur der Elsässer Konkordatsstreit, auch der „Braunsberger Sache" mußte er sich annehmen. Am 26. Februar war sie Gegenstand einer Unterredung mit Kardinalstaatssekretär Antonelli, worüber er Bismarck zwei Tage später ausführlich berichtete[76]. Aus dessen Umgebung kam darauf eine Mißbilligung, weil eine von ihm gegebene Mitteilung in der „Braunsberger Angelegenheit" nicht den Bestimmungen des preußischen Landrechts entsprach. Tauffkirchen entschuldigte sich mit ungenügender Möglichkeit zur Unterrichtung und versicherte gleichzeitig seine beste Absicht[77]. Solcher Verstimmungen ungeachtet verwies er in seinen Privatbriefen nach Berlin immer wieder auf die Frage der Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl.

Thile stellte am 16. März die einstweilige Regelung „unserer dortigen Vertretung" in Aussicht, von der er sagte, sie habe ihn vielfach beschäftigt. Für die Zeit nach dem förmlichen Abgang des Grafen Arnim kündigte er an, daß von der Beglaubigung eines Repräsentanten des Deutschen Reiches vorläufig noch Abstand genommen und die preußischen Geschäfte nur durch einen Legationssekretär als Chargé d'affaires wahrgenommen werden sollen. Thile bedauerte, auf diese Weise auf die wohlwollende und erfolgreiche Mitwirkung Tauffkirchens wenigstens augenblicklich verzichten zu müssen. Tröstend erklärte er: „Mein Herr Chef (= Bismarck) hat bereits verfügt, daß Ihnen die volle Anerkennung dieser von Ihnen dem Reichsdienste gewidmete Tätigkeit ausgesprochen werde und ich freue mich hinzufügen zu können, daß Seine Majestät der Kaiser, dem ich während der 14tägigen Abwesenheit des Reichskanzlers Vortrag zu halten habe, sich noch gestern gegen mich im gleichen Sinne auf das wärmste auszusprechen geruhte". Thile schloß mit

[74] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[75] GStA. München. PA. Tauffkirchen.
[76] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[77] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

einem Hinweis auf die zu erwartende Bestätigung dieser Gesinnungen nach der Rückkehr des Reichskanzlers[78]. Sie ließ nicht auf sich warten. Auch Tauffkirchen erkannte, daß diese Dankbezeugungen das Ende seiner Erwartung, erster Gesandter des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl zu werden, bedeuteten. Arnim teilte ihm sofort nach seinem Eintreffen in Rom im Auftrag Bismarcks mit, die Regierung habe nicht die Absicht, den Posten zu besetzen, was Tauffkirchen bestimmte, am 10. März König Ludwig II. um Abberufung zu bitten, wobei er Legationssekretär Cetto als Nachfolger empfahl[79]. Aus München kam umgehend die Ablehnung[80]. Arnim setzte seinen Kollegen davon in Kenntnis, daß ihm Kaiser Wilhelm I. den Roten Adlerorden verliehen habe. Dieser bedankte sich am 30. März dafür bei Bismarck[81], der am 13. April dem ihm ergebenen bayerischen Diplomaten seine Geneigtheit zum Ausdruck brachte, verbunden mit der Hoffnung auf künftige Zusammenarbeit[82]. Tauffkirchen gab sich damit zufrieden, zumal ihm von allen Seiten erklärt wurde, Bismarck habe entschieden, „von der Beglaubigung eines Repräsentanten des Deutschen Reiches vorläufig noch Abstand zu nehmen". An der Ernsthaftigkeit dieser Absicht war nicht zu zweifeln. Bei der Übergabe seines Abberufungsschreibens am 21. März stellte Arnim den Legationssekretär Derenthal als preußischen Geschäftsträger vor, womit die Vorstellung, die Vertretung Preußens und des Norddeutschen Bundes sei in eine Vertretung des Deutschen Reiches überführt worden, und der Auftrag Tauffkirchens, die Vertretung der Reichsgesandtschaft wahrzunehmen, abrupt und nicht gerade den Gepflogenheiten des diplomatischen Verkehrs entsprechend beendet wurde.

Zwei Tage später, am 23. März, nahm Bismarck in einem Immediatbericht zu der Frage der Vertretung ausführlich Stellung, wobei er seine Auffassung in der unmißverständlichen Feststellung zum Ausdruck brachte: „Ich lege überhaupt auf den Gesandtschaftsposten bei dem Papste für die Zukunft keinen praktischen Wert, und glaube nicht, daß der Gesandte Eurer Majestät dort zu einer erfolgreichen Tätigkeit wird berufen sein können. Die Verhältnisse des Deutschen Reiches zu der katholischen Kirche werden nicht auf diplomatischem Wege in Rom mit der Römischen Kurie allein geordnet werden können, sondern vorwiegend auf deutschem Boden unter Mitwirkung der legislativen Gewalt. Die Tätigkeit eines Gesandten in Rom wird auf ein Minimum beschränkt bleiben, und ihre Bedeutung liegt vielmehr in der äußerlichen Wirkung der dem Papste dadurch erwiesenen Höflichkeit und in dem unter den deutschen Katholiken dadurch hervorgebrachten Eindruck, als in der Erwartung praktischer diplomatischer Erfolge, deren Erreichung in Rom auch dem geschicktesten Unterhändler nicht möglich sein wird"[83].

[78] NL. Tauffkirchen. [79] GStA. München. PA. Tauffkirchen.
[80] GStA. München. PA. Tauffkirchen. [81] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[82] NL. Tauffkirchen. Der bisher unveröffentlichte Brief Bismarcks hat folgenden Wortlaut: „Eurer Hochgeboren Schreiben vom 30. v. Mts. habe ich die Ehre gehabt zu erhalten und danke Ihnen für die freundlichen Gesinnungen, welche dasselbe eingegeben haben. Ich hoffe, daß die Verhältnisse mich wieder in nähere persönliche oder geschäftliche Beziehungen mit Eurer Hochgeboren führen werden, und es wird mir jederzeit eine Freude sein, wenn es geschieht. Genehmigen Eure Hochgeboren die Versicherung meiner vorzüglichsten Hochachtung. Bismarck."
[83] Gedruckt: Das Staatsarchiv XXII, 158ff.

Alle Entscheidungen und Erklärungen Bismarcks deuteten darauf hin, daß er die Frage zunächst als erledigt betrachtete. Nach der Rückkehr Arnims aus Rom nahm jedoch eine der bisherigen Anschauungen des Reichskanzlers entgegengesetzte Entwicklung ihren Anfang. Arnim, der bei seinem Eintreffen in Rom Tauffkirchen eröffnet hatte, die Reichsvertretung beim Hl. Stuhl solle unbesetzt bleiben, legte Bismarck in einem Gespräch und einem Brief vom 30. März nahe, den „Vatikan mit seinen eigenen Waffen zu schlagen". Er vertrat die Auffassung, an dem gegenwärtig von Jesuiten beherrschten Hofe könne ein deutscher Laie als Diplomat unmöglich zur Geltung kommen, die Vertretung des Reiches müsse ein hochfahrender, deutscher, jesuitenfeindlicher Prälat übernehmen, der die römischen Verhältnisse kenne, das Unabhängigkeitsgefühl der deutschen Kirche gegenüber dem Vatikan zu repräsentieren vermöge und zugleich präpotent genug sei, um den diplomatischen Einfluß Frankreichs zu neutralisieren. Seine diplomatische Immunität, sein geistlicher Rang und seine Kenntnis der kurialen Verhältnisse würden ihm diejenige Sicherheit und Überlegenheit verleihen, die er als Weltkind schmerzlich habe entbehren müssen. „Es würde sich der Mühe verlohnen", so schloß der Graf seinen Bericht, „darüber nachzudenken, ob unter solchen Bedingungen ein solcher zu finden sei[84]. Ein solcher Kandidat wurde rasch gefunden. Aus seiner Bereitschaft, unter den nicht einfachen Umständen die Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl zu übernehmen, wurde ein „Fall", der „Fall Hohenlohe-Schillingsfürst".

ZEITBERICHT

Die Integrationskräfte in den Vereinigten Staaten — Kommunismus, katholisch getarnt — Wissenschaftliche Grundlagenforschung in der UdSSR

Die Integrationskräfte in den Vereinigten Staaten

Die nordamerikanische Union ist seit Jahrhunderten ein Sammelbecken der Völker. Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte der Strom der Einwanderer seinen Ursprung vorwiegend im nördlichen Europa: in erster Linie in England, sodann in Deutschland und Irland. Um die Jahrhundertwende dagegen verschob sich das Ursprungsgebiet des ungeheuer anschwellenden Zustroms in die Neue Welt: Italiener, Griechen, Levantiner, Polen, Tschechen, Kroaten, Skandinavier usw. erschienen in den Staaten und sicherten sich ihren Platz. Jede Gruppe brachte ihre Bräuche und Überlieferungen, ihre völkische Eigenart und ihre religiösen Überzeugungen mit. Der katholische Bevölkerungsanteil stieg gewaltig. Aber das dogmatische Bekenntnis der Katholiken war je nach dem Herkunftsland ganz verschieden amalgamiert und trug in den Formen der Andacht und Frömmigkeit

[84] *Johannes Heckel*, Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Bd. 50 (Kanonistische Abteilung XIX) 288f.

durchaus den Stempel der heimischen Kulturen. Die geistigen und rassischen Spannungen innerhalb der Vereinigten Staaten nahmen zu. Noch stärker aber wuchsen die Kräfte der Integration. Sie gelangte rasch zum Siege, als in den zwanziger Jahren die Einwandererflut künstlich, d. h. durch Sperrgesetze zurückgestaut wurde.

War die Generation der Zugewanderten im Lande noch fast wie zu Gaste, so kehrte sich die nächste Generation vom Erbgut der Ahnen ab und wollte amerikanisch sein, und die dritte war es bereits in vollendeter Selbstverständlichkeit. Auf welcher Basis vollzog sich diese Einschmelzung so verschiedener nationaler, völkischer, kultureller und religiöser Gruppen in die Einheit *eines* amerikanischen Lebensstils und des Bewußtseins einer amerikanischen Nation?

Was uns Europäern an den Bürgern Amerikas auffällt, ist eine bestimmte einheitliche Normierung. Die Spuren der verschiedenen Völkerindividualitäten, die ihre Vorfahren geprägt hatten, sind abgeschliffen und abgehobelt. Und auch im Denken und Verhalten sehen wir eine gewisse Einheitlichkeit. Ob die Ahnen aus Neapel, ob sie aus Oslo stammen – die Enkel huldigen dem American Way of Life. Welches sind nun die Kräfte dieser Normierung oder Integration?

Vielleicht unterscheidet man da am besten zwischen einer allgemein-amerikanischen Norm des Glaubens und einer ebensolchen Norm des Handelns, wobei allerdings sofort zu sagen ist, daß diese Unterscheidung unvollkommen bleibt, weil auch die religiöse oder Glaubensnorm in das Handeln einfließt und die praktische, d. h. die Entscheidungen des bürgerlichen Alltags bestimmende Norm im Hintergrund eine Art Credo mitsetzt.

I

Als die fundamentale weltanschauliche und religiöse Lebensnorm des Amerikaners von heute wird von den meisten angegeben: der Glaube an die Demokratie. „Wir haben ein Bekenntnis: wir glauben kräftig an das demokratische Ideengut. Wir folgen einem Ehrenkodex des Verhaltens, einer Art von 10 Geboten, die aufzählen, was ein guter Amerikaner tun oder lassen soll. Wir haben sogar eine Litanei der ‚Heiligen' und Helden und eine Art liturgischen Kalender, nach dem wir die nationalen Fest- und ‚Feier'-Tage begehen" (Joseph H. Fichter, Religion and Culture, in der Zeitschrift *Thought Bd. XXXIII, No. 130, S. 369).*

Diese allgemeinen „religiösen" Grundwerte sind die breite und weite Basis, auf der alle amerikanischen Bürger einander begegnen können. Sie sind indessen gleichzeitig so unbestimmt und locker, daß sie den einzelnen nur ungenügend Halt und Festigkeit gewähren. Der einzelne schwimmt wie ein Atom im Meer. Das erweckt Existenz- und Lebensangst. Man will nicht in einer grauen Masse untergehen, sondern sich eingrenzen, umhegen. Diese Umgrenzung und Umhegung wurde früher zum großen Teil durch das Geborgensein in einer Volksgruppe geschaffen, die vom Herkunftsland der Einwanderer geprägt war. Sie bestimmte auch das religiöse Glaubensbekenntnis. Der geborene Amerikaner und besonders der Amerikaner der dritten Generation hat diese Bindung nicht mehr, will sie gar nicht mehr haben; denn er fühlt amerikanisch. Wie soll er über die losen gemeinsam-amerikanischen „Glaubenssätze" hinweg einen festumschriebenen Lebensbezirk gewinnen? „Religiöse Institutionen und Gemeinschaften stehen bereit, dieses soziokulturelle Vakuum auszufüllen" (a.a.O. 370). Es ist dabei naheliegend, daß jeder nach jenen religiös-kirchlichen Stützpunkten greift, denen er durch Familienherkommen bereits irgendwie nahesteht: er wiederbelebt – allerdings in einem ganz abgewandeltem Sinne – die Bindung zur Kirche und zur Glaubensgemeinschaft seiner Vorfahren. Daher der Aufschwung der religiösen Bekenntnisse, vor allem der katholischen und der verschiedenen protestantischen. Diese

Wiederbelebung erfolgt jedoch, wie gesagt, in einer neuen Weise, auf einer neuen Ebene. Der Bezug der Auswanderergeneration zum angestammten Glauben war dogmatisch-religiös und zugleich oder eben deswegen ganz konkret und blutvoll: seine Kirche war ihm übernatürliche und natürliche geschichtliche Wirklichkeit. Der Vollamerikaner dagegen ideologisiert und soziologisiert leicht Kirche und Bekenntnis. Zum mindesten bleibt noch dahingestellt, ob es sich um ein weltimmanentes seelisch-gesellschaftliches Bedürfnis handelt oder um einen echten Aufschwung zur religiösen Transzendenz.

II

Neben dem religiösen gibt es noch eine Stufenleiter praktischer Grundwerte, die den bürgerlichen Alltag bestimmen. Sie bilden die Norm des gewöhnlichen Handelns.

Der Verf. des bereits genannten „Thought"-Artikels sucht diese Handlungsnorm zu ermitteln, indem er nach der Grund-Struktur des heutigen amerikanischen Alltagslebens sucht (the pivotal Institution). Und er kommt zu einem bemerkenswerten Ergebnis: „Es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß in der heutigen amerikanischen Kultur der wirtschaftliche Faktor vorherrscht. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß es verhältnismäßig nur wenige Leute sind, die sich bewußt darüber Rechenschaft geben, in welchem Umfang ihr Dasein rationalisiert und in ein wirtschaftliches Wertdenken eingebettet ist. Den meisten scheint es selbstverständlich und natürlich, vom Wirtschaftlichen her die Fragen des Alltages zu entscheiden. Sie würden es wohl geradezu anstößig finden – Leute, die auf Religion Wert legen oder ihr gar berufsmäßig dienen, nicht ausgeschlossen –, wenn man ihnen eine andere Wertskala als Alternative nahelegte" (a.a.O. 376).

Das Wirtschaftliche ist also der Angelpunkt und damit die Hauptintegrationskraft der amerikanischen Zivilisation. Das setzt voraus, daß die Mehrheit der amerikanischen Erwachsenen mit dieser ökonomischen Norm ihres Verhaltens und Handelns einverstanden ist. Das amerikanische Volk versammelt (integriert) sich in seiner Mehrheit um den wirtschaftlichen Wertmaßstab – das ist eine mühsam gewonnene Einsicht einer umfangreichen soziologischen Forschung (a.a.O. 377).

Nun erhebt sich die Frage, ob dieser praktische Materialismus nicht völlig unvereinbar sei mit dem Anspruch höherer Werte, z. B. der Familie oder einer wirklichen und echten Religion. Der Verf. gibt die abstrakt-logische Unvereinbarkeit zu, weist jedoch darauf hin, daß sie tatsächlich doch nicht vorhanden ist, weil eben diese Logik im konkreten Falle gewöhnlich nicht zu Ende gedacht wird. Nur so ist es möglich, daß sich alles im großen und ganzen leidlich miteinander verträgt: ökonomisches Alltagsleben einerseits und Ansprüche der geistigen Persönlichkeit und der höheren Gesellschaftswerte anderseits.

Wir stellten also als Kräfte der gesamtamerikanischen Integration fest: eine von allen angenommene Grund-Religion, nämlich die Werte und Institutionen der Demokratie – und eine primäre Handlungsnorm für das bürgerliche Alltagsleben: die wirtschaftlichen Werte. Diese beiden Kräfte haben es fertiggebracht, die äußerst mannigfaltigen und einander fremdartigen völkischen, rassischen, religiösen und kulturellen Gruppen und Elemente des nordamerikanischen Erdteiles zu einer verhältnismäßigen Einheit zu verschmelzen und zum Bewußtsein einer Staats- und Kulturnation zu erwecken.

Natürlich besteht an sich die Gefahr, daß diese Integrationskräfte sich selbständig machen und nicht mehr nur als Plattform für den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Persönlichkeitswerte und der verschiedenen religiösen Konfessionen dienen wollen. Oder anders gesehen, daß alle höheren sittlichen und religiösen Werte, alle dogmatischen Glaubensinhalte der kirchlichen Bekenntnisse relativiert

und entleert werden und Religion zu einer bloßen Kategorie der Soziologie wird. Sie dient dann dem diesseitigen Wohle einer heilen, gesunden, sich selbst genügenden Gesellschaft. Diese Gefahr hat Will Herberg (in dieser Zschr. 162 [1958] S. 271ff.) sehr stark unterstrichen. Joseph H. Fichter dagegen sieht die tatsächliche Lage etwas anders: jene Grund-Strukturen der amerikanischen Gesellschaft sind nicht exklusiv, sie schließen eine Überhöhung nicht aus, sondern nur vorgängig, sie sehen nur ab – wenigstens de facto – und bieten damit die Freiheit, sie durch die 10 Gebote Gottes und das Reich der Übernatur zu überdachen. Aber werden sie damit nicht auch aufgehoben? Jedenfalls besteht die Tatsache, daß bis heute z. B. die katholische Kirche in den USA nicht daran gehindert wird, ihre Sendung zu erfüllen.

Kommunismus, katholisch getarnt

Als nach dem zweiten Weltkrieg der Kommunismus in Polen seine Herrschaft errichtet hatte, rief der frühere Führer einer faschistischen Bewegung, Boleslav Piasecki, die sogenannte „Pax"-Bewegung ins Leben, die, von dem Grundsatz der Vereinbarkeit von Kommunismus und Christentum ausgehend, die Katholiken zur Mitarbeit am Aufbau des sozialistischen Staates veranlassen wollte. Die damalige polnische Regierung, die den Kirchenkampf bis zur Verhaftung des Kardinals Wyszynski steigerte, förderte die Pax-Bewegung in großzügiger Weise. Sie gab ihr publizistische Möglichkeiten, die der katholischen Kirche versagt wurden, und wies ihr reiche finanzielle Einkommen in Gestalt einträglicher Unternehmen an. Als Gomulka 1956 in Polen eine Verständigung mit der Kirche suchte, ging zwar der Einfluß der Pax-Bewegung zurück, doch blieb sie dank ihrer finanziellen Kraft weiter bestehen, so daß sie sogar eine neue Zeitschrift, *Zorza Swiateczna* (Feiertags-Dämmerung) gründen konnte. An Hand des letzten halben Jahrgangs dieses Organs soll die Propagandamethode des Kommunismus gezeigt werden.

Die *Zorza Swiateczna* ist ein gut redigiertes Blatt. Auf den meisten der 16 Seiten jeder Nummer bringt sie einwandfreie Bilder und Artikel katholischer Richtung, dazu Kinderbeilagen, Rechtsberatung, praktische Ratschläge, auch hat sie eine Rätsel- und Witzecke.

In all dem zeichnet sich jedoch eine Linie klar ab: die Aufforderung zur Mitarbeit am Aufbau des sozialistischen Staates. Dies geschieht meist unter dem Titel der Toleranz. So wird in Nr. 43 (1958) auf Heilige wie Ambrosius und Justin hingewiesen, die die Wahrheit „in allem suchten, was Menschen anderer Weltanschauung bekennen". Noch klarer wird an einer anderen Stelle (45/1958) ausgeführt, daß solche Toleranz „die richtige gesellschaftliche Atmosphäre für die Arbeit an den großen Aufgaben schafft, die vor unserm Volk stehen, das den Sozialismus aufbaut". Daran sollten sich die Katholiken beteiligen. In einer Empfehlung des neu erschienenen Buches von Piasecki, „Polnischer Patriotismus", heißt es (50/1958): „Bei der Suche nach neuen Formen ist es eines der zentralsten Probleme, ob sich Menschen, die nicht der materialistischen Weltanschauung anhängen, am Aufbau des Sozialismus beteiligen sollen." Die Antwort der Pax-Bewegung ist klar: „Alle haben wir das Recht und die bürgerliche Pflicht, aktiv an den sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen Anteil zu nehmen, die der Sozialismus herbeiführt" (1/1959). In einem Begrüßungsartikel zum 3. kommunistischen Parteitag im März dieses Jahres heißt es: „Indem wir auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehen, halten wir gleichzeitig die Verwirklichung der Prinzipien einer sozialistischen Gemeinschaft im höchsten Maß für unsere Angelegenheit" (4/1959). So ist es nur logisch, wenn ein weiterer Artikel über den Parteitag sagt:

„Der 3. Parteitag zeichnet den Weg des sozialistischen Aufbaus in Polen vor. Deshalb darf niemand diesen Parteitag als eine rein innerparteiliche Angelegenheit ansehen" (10/1959). Diese Identifizierung mit den kommunistischen Zielen geschieht nicht aus kühler politischer Erwägung, sondern entspringt einer echten Begeisterung. Enthusiastisch wurde im vergangenen Herbst der Jahrestag der Oktoberrevolution begrüßt: „Der Tag des Ausbruchs dieser Revolution ist der Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Menschheit" (44/1958). Und die Zeitschrift hofft, daß der Kommunismus, der sich innerhalb weniger Jahrzehnte über den ganzen Erdball ausgebreitet habe, weiterhin seinen Siegeszug durch die Kontinente fortsetze und nichts ihn aufhalte (12/1959).

Die *Zorza Swiateczna* gibt ihre Auflage mit 23500 an. Sicherlich lesen viele Abonnenten nur die frommen Betrachtungen zu den hohen katholischen Feiertagen oder die praktischen Ratschläge für Landwirte. Aber das ist gerade der Sinn dieser Propagandamethoden: den guten Katholiken soll unmerklich der Kommunismus beigebracht werden. Der Vatikan hat deshalb den katholischen Geistlichen verboten, an Büchern und Zeitschriften der Pax-Bewegung mitzuarbeiten. Wie der *Osservatore Romano* (2. April 1959) schreibt, kann man in einem so katholischen Land wie Polen nicht verlangen, daß die Bischöfe zu Praktiken und Normen schweigen, die mit dem christlichen Glauben in Widerspruch stehen. Der Versuch der Pax-Bewegung wird ein „Neusynkretismus" genannt.

Die Lage Polens bringt es mit sich, daß das kommunistische Regime Gomulkas und die katholische Kirche aufeinander angewiesen sind. Eines freilich hat die Kirche dem Regime voraus: den Rückhalt im Volk.

Wissenschaftliche Grundlagenforschung in der UdSSR

Auf Einladung der sowjetischen Akademie der Wissenschaften weilte Professor Maurice Letort, Präsident des beratenden Ausschusses für wissenschaftliche und technische Forschung, Paris, unlängst in Moskau. In *Le Monde* (Wochenausg. 550) berichtet er über die Tätigkeit der Akademie und die Grundlagenforschung in der UdSSR. Die Grundlagenforschung vollzieht sich auf zwei voneinander völlig unabhängigen Wegen: da sind erstens die Universitäten und Hochschulen; da sind zweitens die Institute der Akademie der Wissenschaften.

Die Akademie der Wissenschaften stellt nach Umfang und Mitteln eine gewaltige Institution dar. Die Mitglieder werden auf Lebenszeit ernannt. Ihre Zahl beläuft sich zur Zeit auf etwa 600, von denen allerdings an die 440 korrespondierende Mitglieder sind. Ihr Gehalt entspricht einigermaßen dem eines Hochschulprofessors und beträgt 5000 Rubel im Monat (bei den korrespondierenden Mitgliedern 3000). Die Aufgabe der Akademie ist, die wissenschaftliche Forschung anzuregen, sie in bestimmte Bahnen zu lenken und zu kontrollieren. Die Mittel, über die sie verfügt, betragen jährlich 2 Milliarden Rubel. Sie arbeitet in enger Fühlung mit den Universitäten und den einschlägigen Ministerien. Der Akademie der Wissenschaften sind rund 50 Forschungsinstitute angegliedert, in denen 10000–12000 Forscher und 3000 Doktoranden arbeiten. Dazu kommt technisches und anderes Personal, im ganzen 48000 Menschen. Der Umfang der einzelnen Institute schwankt. Durchschnittlich werden in ihnen 100 Forscher beschäftigt sein; es gibt aber auch Institute, die deren 1000 beschäftigen. Das Institut für wissenschaftliche Information zählt allein 10000 Mitarbeiter; das Institut für Publizistik gibt monatlich 96 Zeitschriften heraus.

Wenn Hochschulen und Akademie auch zwei verschiedene Einrichtungen sind, so ist man doch bestrebt, den Kontakt zwischen ihnen aufrecht zu erhalten. Dies geschieht dadurch, daß die Mitglieder der Akademie eingeladen sind, Lehrauf-

träge an den Hochschulen zu übernehmen; umgekehrt steht es den Hochschulprofessoren frei, an den Forschungsstätten der Akademie mitzuarbeiten. In beiden Fällen können die Bezüge dadurch um 50% erhöht werden. Auf die Weise gibt es nicht wenig Forscher die 2 Laboratorien leiten: eines, das der Universität, und ein anderes, das einem Institut der Akademie untersteht. Ein tüchtiger Wissenschaftler soll im Monat bis zu 13000 Rubel verdienen können.

Von dem wissenschaftlichen Niveau seiner russischen Kollegen hatte Professor Letort einen sehr guten Eindruck. Sie waren mit sämtlichen internationalen Veröffentlichungen vertraut. Die Kenntnis von Fremdsprachen ist weit verbreitet. An der Spitze stehen Englisch, Deutsch und neuerdings auch Chinesisch. Großartige Bauten sind in den letzten 10 Jahren für die Institute der Akademie errichtet worden. Die Inneneinrichtung wirkt dagegen veraltet und erinnert an die Zeit vor 50 Jahren. Alles ist so mit Apparaturen vollgepackt, daß man sich kaum bewegen kann. Im übrigen sind alle Schichten der Bevölkerung voller Begeisterung über den wissenschaftlichen Fortschritt. Die UdSSR ist sich klar bewußt, daß heute Wohlstand, Macht und Zukunft einer Nation von dem Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung abhängen, und zahlt einen hohen Einsatz dafür. Moskau ist stolz auf seine 280000 „Wissenschaftler" und 7500000 „Techniker" mit höherer Schulbildung oder Hochschulbildung. Der neue Siebenjahresplan sieht das Vierfache an Krediten für die Forschung und die Errichtung von 168 neuen Forschungszentren vor.

UMSCHAU

Alte Sakralkunst im modernen Wohnraum

Die Ausstattung der Wohnung hat sich gewandelt. Im vergangenen Jahrhundert gab es noch den Salon mit seinen Bordüren, seinem Plüsch und den Tapeten in pompejanischem Rot. Heute bestimmen praktische Bedürfnisse und Technik den Raum. Die Farben und Formen der Kubisten und Abstrakten verbreiten in der Wohnung eine geschmackvolle, aber unpersönliche Atmosphäre. Der Mensch von heute ist nüchtern und kühl.

Der Wohnraum des 19. Jahrhunderts

Um die Größe der Wende verständlich zu machen, mag zunächst die Beschreibung der Wohnung des durch seinen Naturalismus berühmten französischen Romanschriftstellers Emile Zola folgen.

Die Wohnung Zolas ist „ein großer Raum, in den das Licht nur schwer eindringt... Die hohen Fenster sind mit Hilfe von Plüschvorhängen verengt, auf die Blumenstickereien, ausgeschnitten aus alten italienischen Meßgewändern, aufgenäht sind. Weiße Spitzengardinen und Doppelstores aus rotem Crêpe de Chine machen das Zimmer noch düsterer und lassen es schwermütig, ja schauerlich erscheinen. Das cabinet de travail – das Arbeitszimmer – ist mit Gegenständen aus allen Zeitaltern, allen Stilen und allen Ländern möbliert. Der Arbeitstisch, holländischen Ursprungs, schwer und massiv, stammt aus der Zeit Ludwig XII.; der riesige Schreibtischstuhl aus solidem Rosenholz, Zeit Ludwigs XIV., kommt aus Portugal. Weiter sind da zwei kleine Bücherregale aus der Zeit Ludwig XVI., ein kleiner Louis-XV-Tisch, ein Klavier und zwei prächtige persische Vasen mit Büscheln von Flieder. Über einer der Türen ist eine Supraporte aus einer italienischen Altarverkleidung des siebzehnten Jahrhunderts angebracht, die mit venezianischen

Rosenkranzperlen bestickt ist. An der Wand hängen viele Bilder, meist aus der impressionistischen Schule, darunter das berühmte Porträt Zolas von Manet und Landschaften von Cézanne, Monet und Pissaro ... Das Schlafzimmer ist das Merkwürdigste von allem. Die Wände sind mit alten Gobelins aus dem Schloß Amboise behangen. Die Fenster sind bunte Glasfenster verschiedener Epochen vom zwölften bis zum siebzehnten Jahrhundert. Zwischen den Fenstern steht eine große Truhe aus Schmiedeeisen. Ferner gibt es da einen echten alten Preston-Schrank, mehrere hervorragende Majolika-Gefäße und endlich ein großes, massives Bett aus der Zeit Ludwigs XIII., dessen Überdecke in Genueser Samt aus einem Meßgewand gefertigt ist."

In diesem mit Antiquitäten vollgestopften und abgeschlossenen Raum ist Zola – der Repräsentant des Fortschritts und Naturalismus – den Erstickungstod gestorben. Richard Neutra, der österreichisch-amerikanische Architekt urteilt: „Es ist wahrhaft eine ergreifende Tragödie, daß der redliche Verkünder der These, daß die Wissenschaft dem Leben zu dienen habe, einem Mangel an Sauerstoffzufuhr und einem Übermaß von Drapierung und tapezierten Pfefferkuchen erlegen ist. In dieser Kombination von Altarkerzen auf dem Schreibtisch und Sexualanalyse im Manuskript steckte keinerlei proto-surrealistischer Plan. Zola ist sich des Widerspruchs in seinen Maßstäben nicht bewußt gewesen."[1]

Probleme moderner Wohnkultur

Uns ist die Geschmacklosigkeit solcher „Wohnkultur" der Vergangenheit bewußt. Wir wünschen gesunde Wohnungen. In Glas aufgelöste Wände lassen das Licht einströmen. Einbauküchen, Eisschränke und Waschmaschinen sorgen für das leibliche Wohl. Chrom und Pastellfarben verbreiten den Eindruck von Eleganz. Allein es fehlt die alte Gemütlichkeit, das Geheimnis des Herrgottswinkels, die Bilder der Großeltern und Heiligen.

Der „horror vacui" – die Furcht vor dem Leeren, Mythoslosen – aber hat eine Seite jener mit Antiquitäten vollgestopften Wohnung der Vergangenheit neu belebt: die Ausstattung mit alter Sakralkunst. Die „Madonna auf Rauhputz" gewinnt in den Wohnmaschinen des Wirtschaftswunders neue Bedeutung.

Diese Ausstattung mit Sakralkunst, mit dem Archaischen oder Exotischen, beobachten wir genau so beim Konservativen wie beim Sozialisten und Liberalen. Der eine hängt sich eine Negermaske auf, der andere erwirbt die Statue eines Buddha oder einer romanischen Madonna. Je nachdem wieweit die geistige Kraft und Bildung des Besitzers reichen, empfindet er das Besondere des Kunstwerkes und seiner Epoche oder er sieht das Werk als reine Dekoration an. Der Manager, dessen Zeit von Programmen, Tagungen, Organisation und Geldmachen ausgefüllt ist, wird nicht die Möglichkeit haben in die Form einzudringen. Die Form ist ja nach Goethe den meisten ein Geheimnis. Der für Bild und Form aufgeschlossene Mensch aber wird durch das Werk die geistige Wirklichkeit der fremden oder alten Kultur erleben. Im Bilde des Buddha wird östliche Versenkung und Beschauung sichtbar. Die Scheu des Primitiven vor den unbekannten Mächten spricht aus der Negermaske. Nur die Ignoranz, die krasse Unwissenheit, wird den Materialwert allein – Edelstein und Teakholz – den Tageskurs der Antiquitätenbörse und die Preise der Kunsthändler als Maßstab für den Wert des Werkes anerkennen. Das Materielle ist ja bekanntlich gerade für den Primitiven unserer Tage – mag er auch bedeutende Stellungen in der Gesellschaft einnehmen – weithin der einzige Halt und Orientierungspunkt für Kunstwerke geblieben. Die geistigen Werte – Kunst und Wissenschaft, Liebe und Religion – übersteigen jedoch die Dimension der D-Mark.

[1] *Richard Neutra*, „... wenn wir weiter leben wollen ..." Erfahrungen und Forderungen eines Architekten. Hamburg 1956, 62—64.

Mißbrauch alter Sakralkunst

Man erkennt die Dinge an ihrem Schatten. Der Mißbrauch alter Sakralkunst führt uns das Problem der Ausstattung unserer Wohnräume mit solchen Werken eindringlich vor Augen. Man könnte den Sachverhalt aller vorschnellen Verurteilungen zum Trotz mit einem Wort Dostojewskis charakterisieren: Es gibt keine Atheisten, sondern nur unruhige Menschen. Denn nirgendwo zeigt sich das Ungenügen des Menschen mehr als in dem Mißbrauch alter Sakralkunst: Der Mensch sucht etwas, was ihn über sich hinausweist.

So gibt es in einer deutschen Großstadt eine Wohnung – nach anderen eine Wohnung mit einem dazugehörigen Modesalon –, in dem sich die merkwürdigsten Dinge dieser Art befinden. Zunächst sehen wir dort eine Fülle von Putten, Engeln und Heiligenfiguren. Wer sollte etwas dagegen einwenden? Der Putto scheint ja schon in den Rokokokirchen wie ein Übergang von der Kirche zur Welt. Ein Kind – tummelt er sich auf einem Delphin, spielt an den Säulen des Altars oder betet und träumt. Wie einem Kinde sieht ihm die Kirche seine spärliche Kleidung nach. In Birnau darf er sogar Honig schlecken und anderswo neckt er einen Kirchenvater. Warum sollte nicht eine Schauspielerin Putten in ihrer Wohnung haben, die mehr als andere Figuren die Freude und das Spiel symbolisieren. Man wird nicht gleich eine Verächtlichmachung biblischer Engel in der Ausstattung eines Wohnraums mit Putten sehen müssen. Denn in den antiken Genien und Viktorien besitzt der Putto allegorisch-gedankliche Vorstufen, die uns erlauben, ihn von den Engeln der Heiligen Schrift zu unterscheiden. Der Putto vergegenwärtigt also nicht ausschließlich eine sakrale Welt, sondern kann auch Bild rein menschlicher Haltungen sein. Spiel, Freude, Heiterkeit und Kindlichkeit heißen die Bereiche, die dem Putto in besonderer Weise zugeordnet sind.

An den Rand dieser Welt gelangen wir, wenn eine von Putten getragene Weihwasserschale zum Behälter für Nüsse oder Tropfenfänger für Cognac herabgewürdigt wird. Es ist sicher keine Blasphemie in diesem Gebrauch der ehemaligen Weihwasserschale zu sehen, aber die Frage nach dem Geschmack ist gestellt. Putto und Cognac passen wenig zueinander. Auch wenn ein von Putten getragener Leuchter dazu dienen muß, Modeartikel feilzuhalten, scheint die Grenze des guten Geschmackes überschritten.

In einen ganz anderen Bereich jedoch kommen wir, wenn wir in dieser Wohnung, die durch das Fernsehen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde, die Grabplatte eines Kindergrabes sehen. Die Grabplatte liegt vor dem Kamin. Die Plastik des Kindes oder eines kindlichen Genius und der Totenkopf daneben sind wertvolle künstlerische Arbeiten. Vom Grab des toten Kindes – durch was immer für eine Katastrophe – entfernt, erhält die Platte vor dem Kamin im gepflegten Wohnraum Beziehungen, die makaber und grausig anmuten. Grab, Kind, Totenkopf, elegante Gesellschaft und geistreiche oder weniger geistreiche Kaminge spräche geben dem Ganzen einen surrealistischen Charakter. Man kann einen solchen Gebrauch der Grabplatte nicht mehr gesund nennen. Hier muß der Psychologe und Psychiater Hilfe leisten.

Ähnlich peinlich wirkt der Gebrauch eines Meßgewandes mit eingewebtem Kelch und Hostie als Tischdecke. Ein Meßgewand, in dem der Priester das Opfer Christi am Kreuz feiert als Kaffeeunterlage zu gebrauchen, geht über alle Geschmacklosigkeit hinaus. Es ist ein Mißbrauch alter Sakralkunst. Noch mehr erschüttert den religiösen Menschen in dieser Wohnung eine Monstranz, die das Bild einer Dame – der Herrin des Hauses? – trägt. Die Monstranz zeigt an sich die Hostie, den Leib Christi, vor dem Millionen von Menschen auch heute noch niederknien. Wenn man nun an Stelle des Allerheiligsten das Bild einer Frau setzt, so kann man das nicht mehr als Geschmacklosigkeit oder Exzentrik an-

sprechen. Es ist eine Kulturlosigkeit, die in der Geschichte – selbst der Primitiven – als größte Verirrung des menschlichen Geistes angesehen wird. Die Alten sind gegen einen solchen Ungeist entschiedener vorgegangen als gegen Mord und andere Verbrechen.

Unwillkürlich fällt einem die Geschichte des babylonischen Königs Belsazar ein, von dem die Schriften des Alten Bundes berichten. In vorgerückter Stunde ließ der König, vom Wein und Übermut berauscht, die heiligen Gefäße, die sein Vater Nebukadnezar aus dem Tempel in Jerusalem geraubt hatte, herbeischaffen und trank seinem Hof daraus zu. Im gleichen Augenblick erschien eine geheimnisvolle Hand und schrieb die Worte Mene, Tekel, Upharsin an die Wand. Der Prophet Daniel – zur Deutung der Schrift herbeigerufen – erklärte dem König: „So heißt die Schrift, die hier geschrieben steht, Mene: Gezählt hat Gott die Tage deiner Herrschaft und ihr ein Ende bereitet. Tekel: Gewogen warst du auf der Wage und zu leicht befunden. Upharsin: Es wird dein Reich geteilt und den Persern übergeben." Und die Schrift fährt fort: „Noch in derselben Nacht ward der König der Chaldäer umgebracht" (Dan 5. Kap.). Heinrich Heine – sicher ein unvoreingenommener Gewährsmann für kirchliche Auffassungen – deutet die Motive Belsazars, wenn er in seiner Ballade den König sprechen läßt:

„Jehova, dir künd ich auf ewig Hohn! –
Ich bin der König von Babylon."

Tatsächlich ist ein solcher Mißbrauch von Sakralgeräten kaum noch anders als eine bewußte Verhöhnung der Religion zu verstehen. Für unsere Wohnungsinhaberin jedoch dürfen wir hoffen, daß sie – wie der moderne Mensch oft – soweit nicht gedacht hat.

Es gab auch in der Antike einen Mißbrauch sakraler Dinge. So soll Julius Cäsar als erster den Giebel, der bis dahin der Architektur des Tempels allein vorbehalten war, für sein Haus gebraucht haben. In der Kaiserzeit werden weitere religiöse Attribute von den Herrschern für sich beansprucht: das Löwenfell und die Keule des Herakles, die Strahlenkrone des Sonnengottes, Weihrauch und Apotheose – der Thron über den Göttern –. Sicher werfen auch diese Anmaßungen der römischen Kaiser eigene Fragen auf. Allein die Attribute und Einrichtungen wurden von ihnen ernst genommen und dienten der sakralen Überhöhung des Amtes und der Kaiserwürde.

In den erwähnten modernen Fällen – der Mißbrauch alter Sakralkunst ist nicht allein auf die oben genannte Wohnung beschränkt – scheinen andere Motive mitzusprechen: eine seelische Übermüdung sucht nach letzten Reizen. Das Vergehen – Totenkopf mit Grabplatte – und das Heilige – Monstranz und Meßgewand – werden mit dem Eleganten auf eine Stufe gestellt, um neue Anregung zu finden und zu geben. Der Gebrauch solcher Stimulantien und Narkotika hat aber längst die Grenzen des Gesunden überschritten. Es gibt Ordnungen, die man einhalten muß, wenn man den Anspruch auf Menschenwürde nicht verlieren will. Das Unhygienische gehört nicht auf den Tisch und der Kamm nicht in die Butter. „Gebt das Heilige nicht den Hunden preis, und werft die Perlen nicht den Schweinen vor", sagt die Schrift. Die Tiere verstehen nichts von Schmuck. Sie zertreten alles.

Die Trennung verschiedener Sphären ist also zunächst eine Frage der Gesundheit und dann des Anstandes. Die Gesundheit aber ist die notwendige Voraussetzung für das Leben.

Jedoch darf man einen wichtigen Umstand nicht übersehen, der geeignet ist, den Vorwurf zu mildern: den meisten modernen Menschen ist das Wesen der Sakralkunst unbekannt. Je weiter wir nämlich räumlich und geistig von einer Kultur entfernt sind, um so weniger verstehen wir auch deren religiöse Bedeutung. Wir fassen das Werk nur noch als Kuriosität oder Rarität auf. Denken wir nur an die Statue eines Buddha oder einer aztekischen Gottheit. Für das Kind und den Boulevardmenschen von heute wirkt so ein Bild gelegentlich komisch.

Vielleicht kam man sogar auf die Idee, einen Rauchverzehrer in die Form eines Buddha oder einer orientalischen Gottheit zu geben. Dieses Vorgehen wäre sicher genauso zu verurteilen wie der Mißbrauch christlicher Sakralgeräte. Aber je weniger Wissen um das Wesen des Buddhismus oder einer entsprechenden orientalischen Religion vorauszusetzen ist, um so eher wird man über einen solchen Mißbrauch hinweggehen.

Ähnlich könnten Werke des christlichen Abendlandes für gewisse Kreise nur noch als Kuriosität oder Rarität, als mysteriöse, alte Stücke Bedeutung haben. Wer kennt schon den religiösen Sinn einer ägyptischen Sphinx oder einer polynesischen Maske? Man nimmt ihre Nachbildungen als Dekoration oder als Schmuck von zweitrangigen Gebrauchsgegenständen, ohne an irgendwelche religiöse oder moralische Perversionen zu denken. Gebraucht man allerdings die Kultgegenstände der eigenen Kultur, die nicht nur das Gesicht der Heimat geprägt haben, sondern bei Millionen von Menschen noch heute lebendig sind, in dieser Weise, so kann man zwar von einer moraltheologischen Bewertung absehen, aber der Befund wird dadurch nicht besser; denn mit einem Mal zeigt sich eine Unwissenheit, die erschreckt. Schließlich sollte ein Europäer eine Kathedrale von einem Lagerraum unterscheiden können, und einen Meßkelch von einer Blumenvase. Bei der Forschung nach den Motiven eines solch merkwürdigen Mißbrauchs von alten Kultgegenständen erhielte dann die Unwissenheit den Vorrang vor der Schlechtigkeit. Der Vorwurf der Dummheit aber wird oft schmerzlicher empfunden als der der Bosheit. Den meisten wird wenig mit der Entschuldigung gedient, daß sie nicht zurechnungsfähig sind.

Alte Sakralkunst als Mode

Bezeichnender als der Mißbrauch ist jedoch die rein ästhetische, ja dekorative Verwertung alter Sakralkunst. Man hat nicht ganz zu Unrecht von einer „Mode-Masche" gesprochen. Die „gotische Madonna auf Rauhputz", die Neureichs in ihre technisch vollkommene Villa stellen, der Putto im Boudoir der Schauspielerin haben längst die Nuditäten der wilhelminischen Ära verdrängt. Damals mußte es eine Venus sein oder eine Martyrin, deren Gewand der Künstler der Folter wegen vernachlässigen konnte. Bombastische Mythologie und sentimentale Heiligenfiguren aber verrieten in gleicher Weise das „Unbehagen in der Kultur", das nach Freud diese Zeit kennzeichnete. Heute muß der Architekt der Wohnmaschine die gotische und barocke Madonna oder den Schmerzensmann – woher immer – gleich mitliefern. Dieses „Woher-immer" beleuchtet eine kurze Notiz aus der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung. (Samstag, den 28. März 1959, S. 17):*

Wieder eine Kirche geplündert.

Eigener Bericht

ma. BAMBERG, 27. März. Nachdem vor kurzem bei Staffelstein in Oberfranken eine wertvolle Altargruppe aus der Barockzeit geraubt und dann ein Einbruchdiebstahl in der Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen verübt worden ist, sind am Gründonnerstag unbekannte Täter auch in der evangelischen Kirche des Ortes Seitmannsdorf eingebrochen. Die Räuber nahmen eine wertvolle Altardecke und eine silberne Altarschale mit. Es wird vermutet, daß die Kirchenplünderungen auf das Konto einer Bande gehen, in der sich ein kunstgeschichtlich vorgebildeter Verbrecher befinden muß."

Die Dinge werden also anscheinend dringend gebraucht.

Selbst öffentliche Stellen – Staat und Wirtschaft – bevorzugen alte Sakralkunst. Man legt Wert darauf, seinen Bildungsstand zu dokumentieren und zugleich diskret darauf hinzuweisen, daß man finanziell in der Lage ist, alte Kunst zu kaufen.

Die Beurteilung solcher Einrichtungen aber wird sehr verschieden ausfallen. Zunächst gibt es auch heute noch viele Menschen, denen ein altes Kruzifix und ein Muttergottesbild religiös etwas

bedeutet. Dagegen wird niemand etwas einzuwenden haben.

Schwieriger würde die Beurteilung, wenn eine Behörde routinemäßig ihre Ämter mit alter Sakralkunst belieferte. Der Ausdruck „Engel vom Dienst", den man geprägt hat, bringt die Fragwürdigkeit dieses Vorgehens zum Ausdruck. Es sollten zwischen den Gegenständen und den Bewohnern eines Raumes Beziehungen bestehen, die eine Aufstellung solcher Werke rechtfertigen. Sind diese Beziehungen nicht vorhanden, so wird der Eindruck erweckt, als ob das Werk nur mehr als Dekoration und Kulturprotzerei angesehen wird. Damit stellt man die gotische Madonna auf die Stufe mit dem Mercedes 300 und dem Fernsehgerät. Man kann es sich leisten.

Hotels, die auf gepflegte Wohnkultur Wert legen, scheinen kaum ohne eine reiche Ausstattung mit Sakralkunst auszukommen. In manchem Empfangsraum glaubt man, sich in einem Kloster zu befinden oder in einem Antiquitätenladen. Das kleine Fenster mit der beleuchteten Speisekarte jedoch ruft uns in die Wirklichkeit zurück. Ebenso die Auslagen von Juwelieren oder Modehäusern, die wir gelegentlich in solchen Hotels sehen. Obwohl diese Häuser geflissentlich die vorher erwähnten Extreme und Mißbräuche vermeiden, läßt sich der Vorwurf eines sakralen Ästhetizismus nicht von der Hand weisen. Es ist eine Entartung, in der nach Guardini „das Religiöse selbst zum Gegenstand des Genusses wird, und jene Verbindung des Religiösen, Ästhetischen und Sinnlichen entsteht, die zum Schlimmsten gehört, was eine dekadente Kultur hervorbringen kann"[2]. „Gerade weil der ästhetische Affekt von sovielen Seiten her und nach sovielen Seiten hin des Substrates und der Anlehnung bedarf, verbündet sich seine Verfälschung und Verödung mit allen Bedrohungen, unter denen die Gegenwart steht."[3]

Sosehr man aber das Oberflächliche und Modische solcher Ausstattungen bedauert, der Wert des Kunstwerkes jedoch bleibt. Mag der Fabrikant oder Beamte, der Schauspieler oder der Kaufmann nur mehr wenig von der religiösen Bedeutung des Barockengels oder einer Pietà wissen und die Bilder nur angeschafft haben, weil sie zum Raum passen, das Werk selbst weist über jede rein formal-ästhetische Betrachtung und einen dekorativen Gebrauch hinaus. Das Kunstwerk besitzt eben jene Kraft, die uns über alle Oberflächlichkeit und Ästhetik hinaus in eine tiefere geistige Welt einführt. Auf dieser Einsicht beruht die Kunstwissenschaft und die Einrichtung des Museums. Was vermag uns nicht allein eine gotische Madonna über das Wesen der Frau und die Würde der Mutter zu sagen? Die Plastik eines heiligen Sebastian oder eines heiligen Martin vermittelt uns nicht nur Empfindungen wie schön und geschmackvoll, sondern kann uns die Würde des Mannes und die Größe einer Haltung aufschließen. In diesen menschlichen Werten und hinter ihnen aber wird bei der Betrachtung des Kunstwerkes der religiöse Geist lebendig. Der Mut zum Bekenntnis läßt sich von der Plastik eines Sebastian nicht trennen und die Kraft der Liebe ist nicht ablösbar von dem Bilde der Pietà. Niemand kann sich beim Anblick des Gekreuzigten von Grünewald dem Eindruck der Größe des Opfertodes Christi entziehen. Und sein Auferstandener erweckt eine strahlende Freude und Siegesgewißheit, die alle Begriffe von ästhetischem Genuß und privatem Wohlleben übersteigen.

Deshalb kann man die Ausstattung von Wohnungen oder Amtsräumen mit alter Sakralkunst nicht einfachhin als Ästhetizismus abtun. Auch wenn man auf die Gefahren einer solchen Mode hinweisen muß, darf man die positive Seite solcher Vorgänge nicht unterschlagen. Im Grunde wird nämlich auch in dieser Mode ein Zug der Zeit zum Heiligen sichtbar, der trotz allen Mißbrauchs die Sehnsucht nach Werten

---

[2] *R. Guardini*, Kultbild und Andachtsbild. Würzburg 1939, 22.

[3] *R. A. Schröder*, Die Bibel in der Kunst. Das Alte Testament. Köln 1956 im Phaidon-Verlag, 15.

offenbart, die Konsum und Tagesmeinung übersteigen.

Die Kunstgeschichte des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts bestätigt diese Sicht der Epoche. Nach einer Zeit der Säkularisation und Diesseitskultur beobachten wir ein neues Bemühen um eine religiöse Form. Es sei an van Gogh und Gauguin erinnert. Selbst Picasso zeigt in seiner negroiden Epoche Ansätze dazu. Mag es auch eine Religion auf eigene Faust sein. Der Expressionismus wird von religiösen Kräften geprägt. Nolde, Rouault, Chagall sind ohne religiöse Inhalte nicht zu verstehen. Der alte Matisse baut auf eigene Kosten eine Rosenkranzkapelle in Vence. Der Kommunist Leger schafft in Audincourt einen Herz-Jesu-Zyklus von großer Qualität. Le Corbusier – ein Liberaler – baut Ronchamp, den meistbeachteten Sakralbau der Gegenwart. André Malraux, der Sozialist und Kunstkritiker – noch neulich Kultusminister bei de Gaulle – sieht den Sinn der Kunst überhaupt darin, daß sie uns den Zugang zum Heiligen eröffnet. Die Protestanten mühen sich wieder stärker um Bild und Liturgie, die Katholiken gebrauchen moderne abstrakte und kubistische Formen für ihre kirchliche Kunst. Der Zug zu einer internationalen Geistigkeit, den man bisher nur in der Technik, Wirtschaft und Politik fand, macht sich in der Kunst gerade in der Suche nach dem Absoluten und Sakralen geltend.

Es ist hier nicht der Raum, Wesen und Grenzen dieser Bewegung der Moderne aufzuzeigen. Eine Mode der Wohnkultur wurde beschrieben und abgegrenzt. Diese Mode alter Sakralkunst in unseren Wohnungen aber zeigt bis in ihre Verirrungen hinein, daß der Mensch mit wirtschaftlichen Erfolgen allein nicht zufriedenzustellen ist, sondern unterwegs bleibt nach Werten, die ihn übersteigen. Herbert Schade SJ

Der Troubadur Gottes

Der Jesuitenpater Aimé Duval sang zu Beginn einer Tournée durch die Bundesrepublik am 7. und 11. April in Köln und am 15. in Bonn. Damit und mit seinem früheren Auftreten anläßlich des Katholikentages in Berlin vor 30000 Jugendlichen und der Heiligtumsfahrt in Aachen vor 10000 Jugendlichen zeigt sich in Deutschland ein Phänomen, wie es selbst die Ältesten der noch lebenden Generation noch nicht erlebt hatten.

Drei Grundtatsachen zeichnen dieses Leben: 1. Die Abstammung aus einem wahrhaft christlichen und geordneten Elternhaus mit neun Kindern. Davon hatte der Knabe eine Unmittelbarkeit empfangen, mit Gott und Christus zu sprechen, wie sie nur wenigen Erwählten geschenkt wird. 2. Der tägliche Umgang mit der Armut in seinem eigenen Elternhaus. Deshalb war sein Herz von Natur offen gegenüber allen Mühseligen und Beladenen dieser Erde. 3. Eine außerordentliche musikalische Begabung, die ihn unentwegt zur Selbstausbildung im Instrumentalspiel, zum Studium des heimischen und ausländischen Volksliedes und der Negro-Spirituals, und die ihn zur Tonsatzlehre und Komposition trieb, die ihn aber zusammen mit seiner Armut davon fernhielt, sich einer hochschulmäßigen, virtuosen und dadurch notwendigerweise einseitigen Ausbildung zu unterziehen.

Drei entscheidende Wendepunkte zeigt sein Leben: Dem Zwölfjährigen begegnet ein alter Priester mit aschgrauem Gesicht und blutendem Munde. Es war ein Verwundeter aus dem Marokkofeldzug, der an inneren Blutungen litt. Als der Junge sich dem Sterbenskranken näherte, sagte dieser zu ihm: „Ich werde sterben müssen. Willst du nicht meinen Platz als Priester einnehmen?“ „Ja, wenn Sie mich wollen“, erwiderte der Junge und zog ihn in sein Elternhaus hinein. Den umsorgenden Vater fragte der Priester: „Kann ich diesen Jungen haben?“ Vater Duval antwortete lachend und mit freundlicher Gebärde: „Er gehört ihnen.“ Noch ehe jener Priester drei Wochen später starb, hatte er alles besorgt, was notwendig war, um Aimé den Weg zum Priester zu ebnen. (Aus „Catholic Herald“ vom 5. 12. 1958)

Die zweite entscheidende Begegnung geschah, als der junge Jesuit, er war mit 18 Jahren in den Orden eingetreten, einmal krank im Bett lag. Da besuchte ihn sein Hausoberer und stieß mit dem Fuß unversehens an eine Gitarre, die sich Aimé um billiges Geld geliehen hatte und auf der er heimlich und leise übte. „Wie viel Akkorde können Sie schon spielen", fragte ihn sein Vorgesetzter. „Sechs!" „Dann üben Sie weiter!" Auf diese Weise hatte er die Erlaubnis seines Ordensoberen bekommen, vor deren Verweigerung er vorher so viel Angst gehabt hatte.

Seine dritte entscheidende Begegnung hatte er mit dem Elend und Unglauben. Als er nämlich von seinem Orden zum Volksmissionar bestimmt worden war, mußte er eine sehr traurige Erfahrung machen: Die „Gläubigen" kamen überhaupt nicht in seine Vorträge. Da entschloß er sich, nun seinerseits zu den Leuten zu gehen. Er nahm seine Gitarre unter den Arm und suchte die Restaurants, Estaminets und Kaffees der betreffenden Stadt auf. Dort sang und spielte er den Leuten das vor, was diese eben gern hören wollten, Volkslieder und Schlager. Damit war der Kontakt hergestellt. Dann aber fing er an, ihnen von Jesus zu singen. Und wenn die Leute zu schimpfen anfingen, so erwiderte er nur: „Ich sage die Wahrheit. Ihr sagt aber auch die Wahrheit, wenn ihr schimpft, da können wir ja beide voneinander lernen." So ließ er dann die Leute sich aussprechen über ihre Not und ihr Elend, über ihre Enttäuschungen und ihren Unglauben. Dann sprach er zu ihnen über Christus, Religion, Armut, Nächstenliebe und über den Himmel.

Tat er mit uns in Köln und in Bonn, der zehnten Hauptstadt, in der er sang, etwas anderes? Nein. Er sang von einem Vater, der seine Kinder verloren hatte; er sang ein Liebeslied aus dem 16. Jahrhundert; er sang davon, wie ein Soldat aus dem Kriege, und wie ein Bauer von dem Felde nach Hause kommt. Er sang von einer müden Motorradreise von Paris nach Toulon und verglich sie mit unserer Reise in den Himmel; er sang von der Nacht, die dem Sorgenvollen, dem Enttäuschten, dem Nachtarbeiter, dem Kranken so lang, so lang ist; er sang von den schönen Träumen, die noch lange nicht den Himmel verdienen; er sang von seinem nächtlichen Flug nach London; er sang von der Kindschaft Gottes, die das Kind, den Gereiften, die den Weißhaarigen erfüllt; er sang von dem zahllos wandernden Volk Gottes an der Hand der Kirche; er sang von der Botschaft der Freude, die Christus uns brachte zu Kana, zu Petrus, zu Maria Magdalena, zu Lazarus; er sang von der düster schlafenden Großstadt, der er ein besseres Los wünscht; er sang von dem Glück der letzten Ruhe, dem Requiescat in pace; er sang von dem kleinen Mann, dem nichts gelungen ist, der aber dann die Hände frei haben wird, um am Himmel anzuklopfen und Gott zu umfangen; er sang von dem Manne, der ganz in sich zusammengeschrumpft ist und alles, gar alles verschlafen hat, dem aber auch an seinem letzten Tage alle und jegliche Hoffnung erstorben ist; er sang von einer Großstadtstraße mit dem schlechten Ruf, durch die ein Armer, Müder heimkehrt, Christus gleich, und er fragt, ob wir seinen Hunger und Durst gestillt, ob wir ihn gekleidet und ihm geholfen haben; und er sang schließlich von seiner Mutter, die ihr Leben lang arm war, nun auch ihren Mann verlor und doch kein anderes Paradies erwartet als Jesus Christus.

Es waren, von den durch die Hörer ausgelösten Dacapos abgesehen, 17 Chansons, 17 Lieder, die Aimé Duval in zwei Stunden gab. Es waren 17 Visionen, es waren 17 Variationen des einen einzigen Themas, um das die Gedanken und Fantasien dieses gotterfüllten Menschen kreisten: Le Bon Dieu. Aber es war kein Gott in einer splendid isolation, sondern es war Christus, der Freund und Bruder aller Menschen, insbesondere aller Armen, aller vom Leben schlecht Weggekommenen, aller Enttäuschten und Müden, aller vergeblich Fleißigen, aller Traurigen und Beladenen, es war die

unbedingte Sicherheit des Himmels, was all diese Visionen durchstrahlte und durchleuchtete und die Zuhörer ebenso sehr erfüllte wie die schlichten, von innerer Sicherheit erfüllten Worte des Priesters, die übrigens ein sehr geschickter Dolmetscher bis in den Tonfall und die innere Heiterkeit des singenden Paters transponierte.

So kam es, daß nicht nur in Köln, sondern auch in Bonn, wo ein sehr kritisches, reserviertes, stark studentisch durchsetztes Publikum saß, bald alles von dieser schlichten Glaubens- und Hoffnungsfreudigkeit angesteckt war und froh mitging, obwohl die musikalische Diktion der Chansons nicht einmal immer dem deutschen Geschmack entsprach.

Es wäre natürlich von diesen denkwürdigen Abenden zu wenig gesagt, vergäße man das Musikalische, und zwar ganz besonders die Art, wie der Singende Pater seine Chansons brachte. Sehen wir einmal ganz davon ab, daß jedes seiner Lieder eine musikalisch restlos zu Ende gedachte Gestalt, Einmaligkeit und Treffsicherheit hatte. Sehen wir davon ab, daß Duval eine einzigartig für das Mikrofon geeignete Stimme von ungeheurem Stimmumfang und der vielfältigsten Registertönung besitzt, die ihn sogar in seiner Grippezeit nur wenig im Stich ließ. Sehen wir davon ab, daß seine Lautenbegleitung virtuos genannt werden darf. Alles das könnte man unter günstigen Umständen auch bei einem anderen Lautensänger antreffen. Was aber erstaunlich an ihm ist und was in den ganzen 40 Jahren des Offenen Singens in Deutschland einfach noch nicht vorgekommen ist, das ist die Art seiner Spontaneität und Improvisationskunst.

Der Berichterstatter ist selbst in der Landesarbeitsgemeinschaft „Musik" Nordrhein-Westfalen Referent für Volkslied und Volksmusik und kann bezeugen, wie ernst es seinen Mitarbeitern darum zu tun ist, der musikalisch stagnierenden, immer mehr dem Jazz und der Schnulze anheimfallenden Jugend von der Folklore der europäischen Randstaaten her neues musikalisches Leben einzuhauchen. Und da kommt dieser Sohn der Vogesen, musikalischer Autodidakt, und streut mit der Unbekümmertheit eines Gottseligen Einfall auf Einfall, Improvisation auf Improvisation in den Saal. Bald kürzt er einen Text, bald verlängert er ihn, bald summt oder pfeift er Zusatzstrophen und neue Liedschlüsse, bald geht es mit größter Lautstärke, bald mit sanftestem Pianissimo, bald in urigen Baßtönen, bald im höchsten Falsett, und wenn das Publikum erst einmal die Melodie erfaßt hat, dann gibt er melodische Varianten, Umwegtöne, zweite Stimmen, Überschlager, ja ganze Heterophonien. Man wird hingerissen, man singt mit und merkt gar nicht, daß man sich dabei christliche Grundwahrheiten ins Herz singt.

Und dann Duvals Lautenbegleitung! Bald hämmert sie hackende Marschrhythmen, bald nervöse oder aufregende Tangorhythmen, bald geht es in swingartigem drive, bald in schwermütigem blues; einmal ist es nur ein simples Wandervogel-Schrum-schrum, ein andermal eine hochkomplizierte Scheinpolyphonie, mal übernimmt die Gitarre die Melodie espressivo im Baß oder Tenor und schafft sich dazu die eigene Begleitung, ein andermal wirft sie nur Akkordtupfer dazwischen; die Begleitung wimmelt von Zwischendominanten und Doppeldominanten, Leittonwechselklängen, Trugschlüssen und allen möglichen harmonischen, oft ganz typisch gallischen Überraschungen, und sie scheut nicht zurück vor Barréerückungen und Flageolettönen. Es ist fast ein Übermut an Einfällen, mit denen Duval spielt wie die Katze mit der Maus, und dennoch ist alle Begleitung zuchtvoll dem einen Ziele eingeordnet: Wie kommt das Gesicht und die Individualität des einzelnen Liedes, der einzelnen seelsorgerlichen Vision am besten zum Leuchten, und wie kommt es am besten an.

Man geht als wissender Musiker mit ganz bescheidenen Gefühlen, als Christ aber mit einem vollen, frohen, zuversichtlichen Lebensgefühl aus dieser gesungenen Predigt.

Heinrich M. Sambeth

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Kojève, Alexandre: Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens. Hrsg. Iring Fletscher. (234 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Br. DM 24,—.

Das Werk gibt eine Auswahl aus den französisch erschienenen Vorlesungen des Verf. über die „Phänomenologie des Geistes". Die Hauptthemen sind: die Rolle der Arbeit: „Durch die Arbeit und allein durch die Arbeit verwirklicht sich also der Mensch als Mensch" (29). Weiter die radikale Zeitlichkeit und Endlichkeit des Menschen, die jede Unsterblichkeit ausschließt und damit auch die Existenz Gottes: „ein geschichtliches, freies Individuum ist notwendig sterblich, und ein wahrhaft sterbliches Wesen ist stets ein geschichtliches freies Individuum" (175); darum existiert der Mensch „in einer natürlichen Welt, in der es kein Jenseits gibt, d. h. keinen Raum für einen Gott" (185). Die Betonung der Arbeit als des Grundes des Menschseins und der Geschichtlichkeit, die K. durch eine leichte Verschiebung der Akzente bei Hegel erreicht, ist marxistisch. Dagegen legt der Verf. großen Nachdruck auf die Freiheit. Dadurch gerät K. wie auch Hegel in Widerspruch mit sich selbst. Denn wenn der Mensch frei ist, dann ist der Ausweis einer notwendig vorangehenden dialektischen Entwicklung nicht nur für das Zukünftige, was K. ohne weiteres zugibt, sondern auch für das Vergangene unmöglich. Damit erweist sich das ganze Vorhaben Hegels als unmöglich. Trotzdem stehen beide Behauptungen, Freiheit des Menschen und Notwendigkeit und Unausweichlichkeit eines jeden Schrittes in der Philosophiegeschichte und damit bei Hegel in der Geschichte überhaupt, in nächster Nachbarschaft (z. B. 132 und 133). Bei dem versuchten Nachweis der Zeitlichkeit des Begriffs und damit des Menschen zählt K. nur die beiden Möglichkeiten auf: entweder ist der Begriff ewig oder er ist zeitlich. Das erste ist unmöglich; also. Daß wohl der Akt des Denkens zeitlich und geschichtlich ist, sein Inhalt dagegen weder ewig noch zeitlich, sondern durch Abstraktion zeitlos ist, übersieht er und begeht damit nur in umgekehrter Richtung den gleichen Fehler wie die Platoniker. Außerdem schließt er aus der Tatsache, daß es Zeit nur im menschlichen Bereich gibt, ohne weiteres darauf, daß der Mensch Zeit ist. Solche Kurzschlüsse sind in dem Buch nicht selten. Sie dienen zur Vorbereitung der gewünschten dialektischen Schritte. Die Dialektik muß ja voraussetzen, daß alles in der Wirklichkeit je nur durch eine, und zwar gegensätzliche Beziehung verbunden ist. Da aber tatsächlich die Beziehungen viele und mannigfaltig sind, muß der Gegensatz durch eine Formalisierung erreicht werden. Das gleiche geschieht bei der Bezeichnung der Arbeit als Negieren, Negativität. Da der Mensch sich meist positive Ziele vorsetzt, und zwar die verschiedensten, kann ein durchgehender eindeutiger Zusammenhang nur dadurch erreicht werden, daß man darin eine Negation des früheren Zustandes, und nichts als das sieht. Das erweckt Zweifel an der Eignung der dialektischen Methode für die Philosophie. In der Tat hat das Dialektisch-Gegensätzliche seinen Grund in der vital-psychischen Schicht des Menschen und nicht in seinem Geist als solchen. Die Erkenntnis des Konkreten und Geschichtlichen, die Hegel anstrebte, muß durch eine synthetische Zusammenschau erreicht werden; die Dialektik stellt eine vereinfachende Schematisierung dieser Synthese dar. Da nach K. die Triebkraft der ganzen Geschichte, aus der auch die Arbeit hervorgeht, die Begierde nach allgemeiner Anerkennung ist, so muß die Geschichte aufhören, wenn diese erreicht ist. Dies wird im „allgemeinen und homogenen Staat" eintreten (171). Nach K. glaubte Hegel, dieser sei im Staate Napoleons verwirklicht. Und darum konnte er nun die ganze Geschichte in ihrer Notwendigkeit verstehen. Denn da das Wahre nur das Ganze der geschichtlichen Bewegung ist, kann die Wahrheit erst dann erkannt werden, wenn jene abgeschlossen ist. Folgerichtig müßten wir heute sagen, daß sowohl das System Hegels wie das von K. nur falsch sein kann, da wir ja noch nicht am Ende der Geschichte angelangt sind, ja daß ein Unternehmen wie das von Hegel und K. in sich unmöglich ist. Denn auch K. hält an der Utopie des allgemeinen und homogenen Weltstaates fest, wo jeder von allen, weil vom Staat, die ihm zukommende Anerkennung findet und damit vollkommen befriedet ist und nichts weiter mehr verlangt; dieser Staat verwirklicht also auf Erden, „was angeblich durch Gott im Königreich des Himmels Wirklichkeit werden sollte" (65). Mit dem Festhalten am Staat setzt sich K. in einen weiteren Gegensatz zum Marxismus; seine Theorie wurde von den Kommunisten auch als faschistisch abgelehnt. Aber sein Weltstaat entspricht genau der Utopie der staaten- und klassenlosen Gesellschaft des Marxismus. Möglich ist ein solcher Glaube nur, wenn man die Geistigkeit des Menschen für radikal veränderlich hält, was sie auch sein muß, wenn sie nur der Überbau entweder der ökonomischen oder der politischen Verhältnisse ist. Die Geschichte ist allerdings seit vierzig Jahren daran, das Falsche und Utopische eines solchen Glaubens zu erweisen. Der Mensch bleibt immer der erbsündige Mensch, und die wirtschaftlichen und politischen Mißstände sind die Wirkung

davon und nicht die erste Ursache. Man ist über diese Ansicht des Verf. um so mehr erstaunt, als er sonst scharfsinnig denkt und auch klar zu schreiben versteht. Aber Scharfsinn schließt offenbar Einseitigkeit nicht aus. A. Brunner SJ

Henrici, Peter: Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action" (Pullacher philosophische Forschungen III). (208 S.) Pullach b. München 1958, Berchmanskolleg. Br. DM 16,40.

Der Untertitel gibt genau das Thema der Untersuchung an: das Wesen der beiden Dialektiken und sein Zusammenhang mit den inhaltlichen Ergebnissen der beiden Philosophien soll herausgestellt werden. Auf den ersten Blick erinnert die „Action" Blondels in vielem an die „Phänomenologie" Hegels. Aber dennoch besteht zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Bei Hegel vollzieht sich die dialektische Bewegung zwischen rein formalen Bestimmungen. Darum können diese restlos ineinander übergehen und vollkommen aufgehoben werden. Auch führt diese Dialektik zum Faktum hin. Blondel hingegen geht von der Tatsache aus, und aus ihr ergeben sich erst Dialektik und Notwendigkeit. Auch wird durch die dialektische Bewegung die Tatsache oder das Andere nie einfach aufgehoben. Die rein formale Betrachtung hängt bei Hegel damit zusammen, daß für ihn von vornherein feststeht, daß die 2. Dimension, die philosophische Erkenntnis, die richtige ist. Von ihr aus wird die natürliche Erkenntnis uminterpretiert. Durch das Formalisieren der Beziehungen hängen die Gegebenheiten bei ihm eindimensional zusammen und entsprechen sich in ihrer Gegensätzlichkeit vollkommen, so daß sie einander aufheben können. Dies ist bei Blondel nicht der Fall; das Andere bleibt tatsächlich gegeben und verschwindet in der dialektischen Bewegung nicht mehr. Deswegen muß er die Lösung der Widersprüche in einer 3. Dimension suchen, die bei Hegel ganz fehlt. Weiter ergibt sich dann, daß das Ergebnis der beiden Philosophien von der besonderen Art ihrer Dialektik nicht unabhängig ist. Bei Hegel muß es notwendig zu seinem Ergebnis kommen, daß der absolute Geist mit der Gesamtheit der endlichen Momente identisch ist. Alles muß von Anfang an angelegt sein und es gibt keine eigentliche Neuheit. Damit hebt diese Philosophie, die als erste die bloße Tatsächlichkeit des Geschichtlichen philosophisch zu erhellen versuchte, die Geschichtlichkeit auf. Ebenso ist sie unvereinbar mit dem Geheimnis im eigentlichen Sinn; sie würde daran zunichte. Bei Blondel hingegen, wo die Tatsächlichkeit vorgängig zur Dialektik ist und zu ihr hinführt, kann sowohl die Neuheit wie das Geheimnis bestehen bleiben. Sie führt in der Tat vor das Geheimnis Gottes, ohne es anzutasten. Eine Philosophie existenzieller Art, die zu diesen Ergebnissen gelangt, muß daher im Wesentlichen der Dialektik Blondels verwandte Methoden anwenden. Die Untersuchung ist in anbetracht des schwierigen Stoffes klar und verständlich zu nennen. Sie stellt einen schönen Beitrag sowohl zur besseren Kenntnis der beiden Philosophen wie auch zum Problem der Dialektik dar. A. Brunner SJ

Buytendijk, F. J. J.: Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis. (240 S.) Stuttgart 1958, K. F. Koehler. Leinen DM 14,80.

„Im Objekt der Psychologie verbindet sich das Geheimnis der beseelten Leiblichkeit mit demjenigen der geistigen Existenz" (101). Diese Worte könnte man über alle Arbeiten setzen, die hier gesammelt sind. Schon das organische Leben geht über jede versteh- und berechenbare Zweckmäßigkeit hinaus; es ist Reichtum, Luxus, demonstrativer Seinswert oder Selbstdarstellung: „Die Vögel singen viel mehr, als nach Darwin erlaubt ist" (211). Der Leib des Menschen ist gar kein bloßes Ding, das man mechanistisch und rein physiologisch erklären könnte. Er ist „die sich verhaltende, ausdrückende und kundgebende, vermittelnde, d. h. in der Welt seiende Gestalt des Menschen" (87). Darum muß in allem Menschlichen der Sinn mit berücksichtigt werden; denn alles wird erst durchsichtig im Licht der Existenz des Menschen, mag es sich um zwischenmenschliche Begegnung, um das erste Lächeln des Kindes, um das Bewußtsein seiner Freiheit handeln, oder um den Tanz, das Spiel, die menschliche Bewegung überhaupt oder den Geschmack. Gerade im Lichte dieser Ausführungen scheint es uns unnötig anzunehmen, daß gewisse Dinge und Vorgänge — die höheren Tiere natürlich ausgenommen — ein Verhalten und ein Verhältnis zu uns zeigen (69); zur Erklärung genügt der Drang des Psychischen zur Objektivierung. A. Brunner SJ

Kunst

Halm, Peter - Degenhart, Bernhard - Wegener, Wolfgang: Hundert Meisterzeichnungen aus der Staatlichen Graphischen Sammlung München. (82 S. mit sechs farbigen Abb. im Text und 100 schwarz-weißen Tafeln) München 1958, Prestel-Verlag. Ln. DM 20,—.

Unter den Zeichnungen des vorliegenden Bandes befindet sich der Entwurf für ein Siegel der Florentiner Akademie, das der Hand Benvenuto Cellinis entstammt. Es zeigt in Feder weiß gehöht das Bild eines Apollo und darunter einen Text des Künst-

lers (Nr. 56). In diesem Text vergleicht Cellini den Disegno — den schöpferischen Entwurf der Zeichnung — mit dem Licht des Sonnengottes. Tatsächlich scheint der Zeichnung mehr als anderen Kunstarten die Spontaneität, die unmittelbare Übertragung geistiger Vorgänge eigen. Dieser besondere Wert des Disegno verleiht auch dem Werk seinen Reiz.

Den äußeren Anlaß zur Herausgabe der Zeichnungen bot das zweihundertjährige Bestehen der Staatlichen Graphischen Sammlung in München (1758—1958). So bringt die Einführung in den Band auch zunächst die Geschichte der Sammlung, deren Grundstock das kurfürstliche Kupferstich- und Zeichnungskabinett in Mannheim bildet. Bei der Bedrohung der Pfalz durch die Revolutionskriege im Jahre 1794 kommt die Sammlung nach München, wo sie wahrscheinlich mit Beständen der Kunstkammer von Herzog Albrecht vereinigt wird. Die Säkularisation bringt einen neuen Zuwachs an Werken. Im 19. Jahrhundert erwarb man vorwiegend zeitgenössische Arbeiten. Heute ist die Sammlung wissenschaftlich erschlossen und wird von den Verfassern betreut.

Im vorliegenden Werk schrieb die Einführungen zu den Zeichnungen der deutschen und französischen Meister Peter Halm, zu den italienischen Blättern Bernhard Degenhart und die niederländischen Arbeiten interpretiert Wolfgang Wegener. In überaus reizvoller Weise verbinden dabei die Verf. die wissenschaftliche Genauigkeit mit einer allgemeinen Einführung in Form und Inhalt der Blätter und bieten so für den Kunsthistoriker und Laien wertvolle Hinweise.

Einige große Meister seien erwähnt: Unter den deutschen Künstlern finden wir Schongauer, Dürer, Cranach, Hans Holbein, Ignaz Günther, Feuchtmayr und Asam. Von den Franzosen sind Claude Lorrain und Watteau zu erwähnen. Bei den Italienern ragen Ghiberti, Mantegna, Raffael, Michelangelo, Tizian, Tintoretto und Guardi besonders hervor. Reich sind die Niederländer vertreten. Pieter Breughel, Bernhard van Orley, Paul Bril, Rembrandt und van de Velde seien hier genannt.

Wenn auch die Zeit von 1400—1800, auf die sich die Auswahl beschränkt, durch die Münchener Bestände nicht vollständig dokumentiert werden kann, so vermag der Betrachter an Hand des Werkes doch die wesentlichen Wandlungen der Zeichenkunst in diesen Jahrhunderten nachzuvollziehen.

Der Text und die hervorragende Ausstattung durch den Prestel-Verlag machen das Werk zu einem würdigen Denkmal dieser bedeutenden Münchener Sammlung.

H. Schade SJ

Seewald, Richard: Das griechische Inselbuch. Aufzeichnungen eines Malers. Poros — Naxos — Korfu — Ithaka. (241 Seiten mit 96 Zeichnungen im Text) Köln und Olten 1958, Jakob Hegner. Leinen DM 14,80.

—: Verwandlungen der Tiere. 2. Aufl. (108 S. mit 34 Zeichnungen im Text) Köln und Olten 1958, Jakob Hegner. Leinen DM 9,80.

Richard Seewald hat seine Liebe zur Klassik nie verleugnet. Sein Giottobuch zeigt dies und ebenso seine Bibelbilder, die der Herder-Verlag herausgegeben hat. Es wird sich also niemand wundern, wenn auch die Reisen den Künstler nach Griechenland führen. Die Aufzeichnungen des griechischen Inselbuches wecken in uns die Sehnsucht nach dem Süden und vermitteln dem, der dem Verf. zu Schiff oder über Land nicht folgen kann, einen großen Eindruck von Griechenland. Dabei versteht es der Maler und Dichter seine Reisebeschreibungen mit geistvollen Reflexionen über Kunst, Geschichte und Religion zu vertiefen, und verbindet Erholung mit Einsicht. Er hat das Licht des Südens eingefangen. Etwas von der Atmosphäre Griechenlands und Italiens lebt in seinen Illustrationen. Linie und Schraffur, Silhouette und ausgesparter Grund, Licht und Schatten sind in unnachahmlicher Weise gegeben. Je weniger anspruchsvoll und heroisch das Motiv ist, um so bedeutungsvoller scheint die künstlerische Gestalt. Diese Hafeneinfahrten, Schiffe, geborstenen Säulen, Esel und Kakteen! Ein Segel Seewalds weckt die Sehnsucht. Seine Ziegen erinnern an Homer. Seine Sonne — mag sie auch als schwarze Silhouette gegeben sein — ist von unglaublicher Strahlkraft. Und in den Agaven seiner Landschaften lebt der Traum einer schöneren Welt. Mauern und Zypressen, Dachschindeln und Treppen, Bergrücken und Horizonte sind von großartiger Lebendigkeit. — In dem Buch über die Verwandlungen der Tiere verbindet der Maler die Kunst der Reisebeschreibung mit der Art des Physiologus. Dieser Physiologus war ein antiker Schriftsteller, der eine Tierkunde hinterlassen hat. Er sah in den Tieren ebenso einen Gegenstand der Wissenschaft wie der Kunst und zeigte dazu ihren Symbolcharakter und ihren mythischen Grund. Seewald, der ein tiefes Empfinden für das Symbol besitzt, vermag bei allem Ernst der Auffassung immer wieder humorvolle Hinweise zu geben, so daß der Leser und Betrachter der Werke dem Künstler mit großem Gewinn in seine geistige Welt folgt.

H. Schade SJ

Seuphor, Michel: Piet Mondrian. Leben und Werk. (443 S. mit 35 Farbtafeln, 67 Bildern im Text, 100 schwarz-weißen Abbildungen und 441 kleinformatigen Katalogbildern) Köln 1957, DuMont-Schauberg. Ln. DM 72,—.

Das Buch gehört zu den kunstgeschicht-

lichen Monumentalwerken, durch die der Verlag DuMont-Schauberg berühmt ist. Es beschreibt das Leben und die Kunst des niederländischen Malers Mondrian, dessen Bilder und Theorien das geistige Gesicht der Gegenwart bestimmen. In klarer Erkenntnis für die Bedeutung des Malers hat Michael Seuphor seine jahrelangen Erfahrungen und Untersuchungen in diesem großartigen Buch vorgelegt. Georg Schmidt schrieb eine Einführung, die treffsicher mit den Fragen der Kunst Mondrians bekannt macht.

Piet Mondrian wurde 1872 in Amersfoort (Holland) geboren und starb 1944 in New York. Als Zeichenlehrer und Akademiemaler war er mit der reichen Tradition niederländischer Malerei vertraut. Landschaft und Portrait, Akte und Blumenstücke werden zunächst von dieser Tradition, dann aber von den Bemühungen des Expressionismus und Jugendstils gekennzeichnet. Der Maler ist an der Gründung der niederländischen Gruppe „De Stijl" beteiligt. In Deutschland veröffentlichte er Beiträge im Rahmen des Bauhauses. In Frankreich war er Mitglied der Gruppen „Cercle et Carré" und „Abstraktion-Création".

Seine Hauptmotive Baum, Baugerüst und Kirchenmauer verwandeln sich im Laufe einer stürmischen Entwicklung zu abstrakten Schöpfungen, wobei die Kompositionen aus farbigen Quadraten den größeren Anteil seines Werkes bilden. Ein Bild besteht nach M. vor allem aus Proportion und Gleichgewicht. Dadurch will der Künstler eine metaphysische, absolute Malerei erreichen, die vor allem das Architektonische betont. „Die alte Kunst ist eine unbewußte Darstellung von Harmonie mittels des Bewußtseins der materiellen Dinge, die neue Kunst ist im Gegenteil die Darstellung von Gleichgewichtsbeziehungen durchs Bewußtsein des Geistes" (327). „Und es ist dann sehr richtig zu sagen, daß wir Heimweh nach dem Universalen haben! Dieses Heimweh muß eine völlig neue Kunst hervorbringen" (347). (Beide Zitate stammen aus einem Aufsatz in Dialogform von Mondrian aus den Jahren 1919/20, der den Titel „Natürliche und abstrakte Realität" trägt.)

Religiös tief veranlagt, steht der Künstler der Theosophie nahe und möchte durch seine farbigen Quadrate mitbauen an einer Welt, die das Tragische überwindet. Persönlich schüchtern und empfindsam, fand er nie den Weg zur Frau und stellt als Symbol unerfüllter Sehnsucht eine künstliche Blume ins Atelier.

Mag auch der künstlerische Rang seiner Bilder von manchen angefochten werden, seine Bedeutung bleibt unbestritten. Die gesamte moderne Außen- und Innenarchitektur mit ihren ausgewogenen farbigen Quadraten ist undenkbar ohne die bahnbrechende Arbeit dieses einsamen Niederländers.

Michel Seuphor, der dem Künstler nahestand, hat diese Bedeutung gewürdigt und erschließt Kunst und Schicksal des Malers. Seine grundlegenden Ausführungen erlauben uns jedoch die philosophischen Fragen, die die Grenzgebiete zwischen künstlerischer Form und weltanschaulicher Meinung betreffen, weiterzuführen: Inwieweit ist eine „Meisterung des Tragischen" durch die Kunst möglich? Inwieweit liegen Mondrians Bildern irrige philosophische Auffassungen zu Grunde? Inwieweit könnte Mondrian trotz seiner fragwürdigen Theorien künstlerische Werte schaffen, die bahnbrechend wirkten? Eine Untersuchung, die wie Seuphors Buch über Mondrian, so tief in den Geist der Gegenwart hineinführt, ist von hohem kunstwissenschaftlichem Rang.

H. Schade SJ

Antisemitismus

Reichmann, Eva Gabriele: Die Flucht in den Haß. (324 S.) Frankfurt o. J., Europäische Verlagsanstalt. Ln. DM 9,80.

Das Buch behandelt die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe, und zwar von der Psychologie her, vor allem der Freuds, und von der Soziologie aus. Schuld an der Katastrophe war nach Ansicht der Verf. nicht die Lebensform der deutschen Juden, die sich zwar immer noch als Gruppe von vielen anderen Gruppen unterschieden, sich aber doch in ihren Lebensgewohnheiten mehr und mehr seit der Emanzipation zu Beginn des 19. Jahrhunderts dem deutschen Volk angepaßt hatten. Freilich lag in der Tatsache, daß die Juden eine Gruppe unter anderen bildeten, die Möglichkeit der Entstehung von Feindschaft, und darin sieht die Verf. das eigentliche Judenproblem. Aber das hätte nicht hingereicht, um jenen Antisemitismus aufkommen zu lassen, der schließlich zur ungeheuren Katastrophe führte. Es mußten Unlustgefühle aufsteigen, die ihren Grund in anderen Ursachen hatten, die aber von geschickten Propagandisten auf die Juden hingelenkt wurden. Solche Unlustgefühle gab es im Deutschland des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts mehr als im übrigen Europa. Die „industrielle Revolution" schuf ein ganz neues Verhältnis zu Wirtschaft und Geld. Die freie Konkurrenz brachte eine Unsicherheit für weite Kreise des Volkes mit sich, der sie nicht gewachsen waren. Diese Entwicklung ist zwar auch im übrigen, vor allem im westlichen Europa zu verzeichnen. Doch war Deutschland, verglichen mit Frankreich und England, ein in jeder Hinsicht zurückgebliebenes Land. Dazu kam, daß die religiösen und sittlichen Werte bei uns bereits mehr abgebaut waren als in den bei-

den anderen Ländern. Die Schulbildung konnte keinen Ausgleich und Halt schaffen, da sie nur Halbbildung gab. Die geographische Mittellage Deutschlands hatte überdies ein ungesundes und krankes Nationalgefühl erzeugt. In Deutschland gab es keine gesunde demokratische Tradition, vor allem aber fehlte, mitbedingt durch die Historische Rechtsschule ein echtes Verständnis des Naturrechts und der darin gründenden Menschenrechte. „Der konservative Teil des deutschen Volkes richtete sich rasch wieder mit der Auffassung ein, daß Recht seiner Natur nach ungleich sei, daß es vom Volksgeist nicht getrennt werden dürfe, und daß willkürliche Rechtsänderungen auf der Grundlage abstrakter Ideen abzulehnen seien" (163).

Das war, in großen Zügen, der Hintergrund, auf dem das deutsche Volk das Unglück des 1. Weltkrieges traf. Nur ein seelisch starkes Volk, das sich noch objektiven Werten verbunden gewußt hätte, hätte die Katastrophe überwinden können. Denn das hätte eine große seelische Energie gefordert. Die aber brachten die Deutschen nicht mehr auf. Und so gewannen die Triebe über sie die Oberhand, die vor allem der aufkommende Nationalsozialismus anzusprechen und auszudrücken wußte. „Hitler brachte ihnen die Pandorabüchse voller Geschenke. Er konnte zwar den Hungrigen nicht gleich Brot, den Arbeitslosen nicht sofort einen Verdienst geben; aber er sprach die Müden, Verzweifelten, Gedemütigten los von allen inneren Beschwernissen ihrer Seelen. Er ließ sie ausruhen, Mut schöpfen und sich erhaben fühlen. Er löste sie von den ihnen untragbar gewordenen Lasten des Intellekts, der Verantwortung und der Moral; er führte sie zurück in das Paradies der Unverantwortlichkeit und des Kinderglaubens. Er ließ sie zurücksinken auf eine vorzivilisatorische, vor-soziale, infantile Stufe. Er ließ sie glauben und hassen, um sich schlagen und gehorchen, marschieren und sich als die Herren der Welt fühlen" (231/232). Das Antisymbol aber all dessen waren die Juden, und zwar nicht weil das deutsche Volk besonders antisemitisch gewesen wäre — im Gegenteil: es war von allen westlichen Völkern das am wenigsten —, als vielmehr, weil Hitler persönlich die Juden offenbar sehr haßte. So kam es denn zu der Katastrophe, die beide Völker bis ins Mark getroffen hat.

Das Buch spricht viele für uns Deutsche bittere Wahrheiten aus. Es stellt gewiß etwas einseitig die dunklen Seiten des deutschen Charakters heraus, vor denen wir heute weniger als je die Augen verschließen sollten, wo wir wieder in Gefahr sind, den Primat der nationalen Einheit über die bürgerliche Freiheit zu stellen (218). Es wird viel Wahres gesagt, das wir beherzigen sollten. Allerdings scheint es uns nicht ganz richtig zu sein, wenn der Nationalsozialismus ausschließlich als Triebenthemmung gezeichnet wird. Das war er zweifellos auch. Die Anfälligkeit für Hitler ist das eigentliche Problem des Nationalsozialismus, wie P. Max Pribilla in dieser Zschr. 139 (1946/47) 81 gezeigt hat. Darüber hinaus gab es aber doch auch ein verletztes Rechts- und Ehrgefühl des deutschen Volkes. An dieser Verletzung aber waren nicht die Deutschen schuld, sondern der unselige Vertrag von Versailles. Daß sich die Deutschen allerdings dazu verleiten ließen, dieses verletzte Recht mit einem wilden Um-sich-Schlagen wiederherzustellen, zeigt ihre politische Unreife.

Man kann das Buch, das ohne Haß zeigt, wie der Haß aufbrach, nur empfehlen.

O. Simmel SJ

Metzler, G.: Heimführen werd ich euch von überall her. (214 S.) Wien 1959, Herder. DM 11,—.

Der Titel des Buches, entnommen dem Propheten Jeremias (29, 14), weist auf die Rettung des jüdischen Volkes durch den Gott Israels hin. Der Untertitel grenzt dieses Ereignis deutlicher ab: „Aufzeichnungen am Rande des Zeitgeschehens". Die erste Seite des Textes nennt diesen „Rand": „Erzbischöfliche Hilfsstelle für nichtarische Katholiken" in einer nicht genannten Großstadt, die hier jedoch ruhig genannt werden darf: Wien. Was der Leiter dieser Stelle, ein aus dem Rheinland stammender Ordensmann und dessen Sekretärin, vor allem aber zwei Fürsorgerinnen hier an menschlicher Not und Verzweiflung erlebten und wie sie zu helfen suchten, bildet den Gegenstand der Aufzeichnungen. Man kann zu dem Buch keine Stellung nehmen wie zu anderen Büchern, da es nur von dem berichtet, was damals geschehen ist. Man muß zu dem Geschehenen selbst Stellung nehmen. Wir möchten das Buch jedoch allen unseren Lesern ohne Einschränkung empfehlen, weil wir meinen, daß es einige unverarbeitete Probleme endlich zu verarbeiten gilt. Wir werden daran nicht vorbeikommen.

O. Simmel SJ

Lamm, Hans: Von Juden in München. (406 S.) München 1958, Ner-Tamid-Verlag. DM 24,80.

Entstanden zur 800-Jahr-Feier der Stadt München, ist dieses aus vielen Mosaiken zusammengesetzte Buch ein interessantes Dokument des jüdischen Lebens in München, das allerdings erst im 19. Jahrhundert richtig begann. Vorher gab es nur wenig Juden in München, und auch sie wurden immer wieder ausgewiesen. Seit sich jedoch 1815 eine jüdische Kultusgemeinde in München konstituierte, ging es rasch aufwärts, nicht so sehr zahlenmäßig — 1910 waren nur 2% der Bevölkerung Juden —, als viel-

mehr der Bedeutung nach. Als Künstler und Literaten, als Professoren und Kaufleute haben sie einen gewichtigen Beitrag zum kulturellen Leben Münchens im 19. Jahrhundert geleistet. Und das war zweifellos ein Stück Gesamtdeutschlands, wenn man nur an die Namen Bruno Walter oder Herrmann Levi denkt, um nur einige zu nennen. Das alles ist vergangen, im Rausch, im Rauch. Geblieben sind die Ruinen und die uneingelösten Verheißungen.

O. Simmel SJ

Südtirol

Südtirol. Versprechen und Wirklichkeit. Herausgegeben und redigiert von Wolfgang Pfaundler (2 Kartenskizzen im Anhang, Diagramme, Tabellen und Statistiken im Text). (511 S.) Wien 1958, Wilhelm Frick.

Südtirol. Immer wieder liest man darüber in den Zeitungen. Nicht nur, daß es eines der anziehendsten Reiseländer Europas ist — so wundersam in die Alpen gebettet zwischen dem heißen Süden und dem herben Norden —, nein, man liest und hört seit über einem Menschenalter auch von der Not seiner Bewohner, die in ihrem Volkstum und ihrer heimischen Kultur bedroht sind, einem Volkstum und einer Kultur, die zu den wertvollsten im deutschen Sprachgebiet gehören.

Und es war doch immer so: man vernahm Stimmen, die so urteilten, und andere, die anders urteilten, und oft fehlten genaue Unterlagen, um sich selber ein klares Urteil bilden zu können. Selbst solche, die das schöne Land um Etsch und Eisack von einem Ferienaufenthalt kannten, hatten oft zu wenig Überblick über die Gesamtlage.

Nunmehr ist durch das Gemeinschaftswerk: Südtirol, Versprechen und Wirklichkeit, diesem Mangel zu einem guten Stück abgeholfen. Wenn auch eine bis in letzte Einzelheiten gehende Vollständigkeit nicht erreicht werden konnte, weil die italienischen Behörden aus einleuchtenden Gründen das nur ihnen zugängliche statistische Material nicht zur Verfügung stellen, so ist doch viel erreicht: die Diskussion um Südtirol ist auf eine solide Grundlage gestellt. Nüchterne wissenschaftliche Sachlichkeit kennzeichnet das Buch. Es ist keine flammende, rhetorisch aufgezogene Anklageschrift, und auch dort, wo man hinter der Darstellung die beklemmende Sorge und die heiße Liebe des Verfassers für seine Heimat spürt, herrscht strenge Zucht des Ausdrucks.

Und eben deswegen ist das Buch ein Nachschlagewerk ersten Ranges geworden, und man möchte nur wünschen, daß es möglichst viele zu Rate ziehen. Für Politiker, Historiker, Geschichtslehrer und Freunde der Heimatkunde wäre es eigentlich Pflicht, in dieses Werk Einsicht zu nehmen. Für seine Qualität bürgen die Namen der Mitarbeiter. Wir können leider nicht auf alle ausdrücklich hinweisen.

Herausgeber ist Wolfgang Pfaundler. Das allgemeine, grundsätzliche Wort spricht Staatssekretär Universitäts-Prof. Dr. Franz Gschnitzer: Verantwortung für Südtirol. Was Südtirol den Deutschen bedeutet sagt uns feinsinnig Univ.-Prof. Dr. Paul Herre. Dr. Friedl Volgger weist sehr richtig darauf hin, daß Südtirol eine europäische Frage ist. Äußerst packend sind die (eigentlich historischen) Kapitel II und III. Die faschistische Gewaltherrschaft behandelt der bekannte, inzwischen verstorbene Innsbrucker Gelehrte Univ.-Prof. Dr. Eduard Reut-Nicolussi. Wichtig sind auch die Erinnerungen Dr. Karl Tinzls als Abgeordneter in der Römischen Kammer.

Dann folgen Dokumente: der Pariser Vertrag von 1946; das Autonomiestatut; verschiedene Memoranden. Unter Nr. 12 wird die Nichterfüllung des Pariser Vertrags durch Italien untersucht. Sehr aufschlußreich ist auch was wir unter den Nr. 16 ff. erfahren: Die Lage der Südtiroler Kriegsopfer; Die Wirtschaftstruktur Südtirols; Der Südtiroler Bauernbund und die Landwirtschaft; Südtirol auch ein soziales Problem.

Beigefügt sind Übersichten über Aufbau und Wirksamkeit der Südtiroler Volkspartei, eine Tiroler Geschichtstafel, ein Verzeichnis der Ortsnamen und ihrer willkürlichen Verwelschung, Zahlen über Flächeninhalt des Landes, Einwohner und Bevölkerungsdichte; Soziale Gliederung und Sozialgeschichte seit 1918; gesteuertes Wachstum der italienischen Volksgruppe in Südtirol usw. usw.

Auf einen Beitrag möchten wir noch besonders verweisen: das Schulwesen in Südtirol. Vielfach konnte man in den letzten Jahren hören, daß die demokratische Ära in Italien seit dem Sturze des Faschismus den Südtirolern wenigstens auf dem Gebiete des Schulwesens die Erfüllung ihrer gerechten Wünsche gebracht habe. Wer Josef Ferraris Beitrag aufmerksam liest, wird aber leider erkennen müssen, wie weit es auch da noch fehlt. Wenn man den — unlängst verstorbenen — Verfasser persönlich kannte und weiß, wie weit ihn sein katholisches Priestertum und seine edle weltoffene Persönlichkeit über jeden kleinlichen Lokalpatriotismus und Nationalismus hinausgehoben haben, wird man seinem Urteil ein besonderes Gewicht beimessen. Er hatte weder Widerwillen noch Unverständnis in bezug auf das italienische Volk und seine Kultur. Und doch sieht er sich der italienischen Zentralregierung gegenüber bisweilen zu recht strengen Worten ge-

zwungen. Unter anderem sagt er, daß das von seiten des Staates gegebene Wort „durch juridische Spitzfindigkeiten ausgehöhlt wird" (234). G. F. Klenk SJ

Punt, Kassian - Moroder, Vigil: Italien in Südtirol. (20 S. Text und 80 S. Bilder mit 132 Aufnahmen) München 1959, Aufstieg-Verlag. DM 9,80.

Das leidige Problem Südtirol, das mit gutem Willen so leicht zu regeln wäre, das jetzt immer mehr zu einem Krisenherd für Europa zu werden droht, wird in diesem Buch vor allem durch Bilder dargestellt. Wer es noch nicht wußte, dem sei es gesagt: man kann von Waldsassen im Fichtelgebirge bis Salurn mit einem Dialekt durchkommen, der zwar regional verschieden gefärbt ist, im Grunde aber der eine bleibt: mit dem baierischen. Zweifellos sind in diesem ganzen Gebiet Slawen und Rätoromanen und Kelten mit Baiern und Langobarden ein neues Volk geworden und der Anteil der einzelnen Teile ist nach Landstrichen mehr oder weniger groß und verschieden, aber das tragende Volkstumselement ist von Norden bis Süden der bairische Stamm. Staatlich hat dieser Stamm zunächst zusammengehört, bis er im Lauf der Geschichte immer mehr zerfiel. Heute gehört sein südlichster Teil zu Italien. Am Volkstumscharakter und an seiner Kultur hat sich nichts geändert. Und daß sich daran auch in Zukunft nichts ändere, dies ist der nur zu berechtigte Wunsch der Südtiroler und aller vernünftigen Menschen, die der Ansicht sind, daß die Bedeutung der nationalstaatlichen Grenzen in einem kommenden Europa immer weniger von Bedeutung sein wird, zumal wenn sie aus veralteten strategischen und nationalistischen Konzeptionen geboren sind. O. Simmel SJ

USA

Schoeck, Helmut: USA. Motive und Strukturen. (427 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 16,80.

Die Völker haben von einander gewöhnlich ein typisches Bild; es gibt „den" Franzosen, „den" Italiener, „den" Engländer oder „den" Amerikaner. Dieses Bild ist meist das Ergebnis ungebührlicher Vereinfachungen und Verallgemeinerungen und enthält allerlei Vorurteile. Das landläufige Bild vom Amerikaner zu zerstören und durch ein differenzierteres zu ersetzen, ist die Absicht des Verf., eines geborenen Österreichers, der seit Jahren in den USA doziert. Die Verschiedenheiten, Gegensätze und Spannungen im amerikanischen Volk sollen gezeigt werden, um von ihnen aus zu den letzten Motiven und Strukturen vorzustoßen. Zu diesen rechnet Sch. den Egalitarismus und den übertriebenen Glauben an die Demokratie, in denen er zugleich eine Gefahr für Amerika sieht. Aus der ursprünglich religiösen Auffassung der Gleichheit als Gleichheit vor Gott wurde unter der Einwirkung des Kalvinismus und Puritanismus die Gleichheit der Startbedingungen für alle. Der Einfluß wiederum zunächst von Rousseau und dann von Marx machte daraus nicht nur Gleichheit der Bildungsmöglichkeiten, sondern auch der Bildung, nicht nur der Erfolgsmöglichkeiten, sondern auch des Erfolgs. Wer mehr Erfolg hat als die andern, hat deswegen ein schlechtes Gewissen, was wohl auch ein unmittelbares Erbe des Puritanismus ist. Das Ergebnis sind Illusionen über den Menschen und abstruse Forderungen für den Unterricht; auch in der Rassenpolitik und in dem Verhalten gegenüber den unterentwickelten Völkern wirken sich diese Anschauungen aus. Es ist vor allem eine Schicht von Intellektuellen, die diese Lehren vertreten und die dem Einfluß von Marx sehr zugänglich sind, obschon sie sich nicht Kommunisten, sondern Liberale nennen. Lehren, die in Europa längst als falsch erkannt sind, werden dort noch wie Glaubenssätze behandelt. Diese Schicht übt einen großen Einfluß aus, da sie die Schulen beherrscht. Aber das amerikanische Volk als ganzes hält Sch. für gesund. Er lobt den Pioniergeist, den Familiensinn und die große Hilfsbereitschaft; und er hofft, daß diese Eigenschaften über die erwähnten Bestrebungen der sogenannten Liberalen die Oberhand behalten werden. In der Hilfe für die unterentwickelten Völker sieht er eine große Gefahr: die Industrialisierung schafft erst das Proletariat und damit Neid und Unzufriedenheit, die dem Kommunismus die Wege bereiten. Die Hilfe müßte daher auf andere Weise angewandt werden. Vor allem kann kein materieller Vorteil den Schaden ausgleichen, den man durch die Zerstörung der bisherigen Ordnungen anrichtet, wenn man geistig nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen hat und dies sogar nicht einmal für nötig hält. — Als ganzes ein nicht gewöhnliches und sehr lesenswertes Buch über Amerika. I. Bleibe

Lacour-Gayet, Robert: So lebten die Amerikaner vor dem Bürgerkrieg. (248 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 13,60.

Die hier geschilderte Zeit um 1850 bedeutete für die Vereinigten Staaten gleichsam das Jünglingsalter. Es ist eine Zeit der Gärung, des ungestümen Voranstürmens, der Kolonisation des Westens. Man ist in dauernder Bewegung. Alle möglichen Ideen, auch recht sonderbare, werden vertreten. In den Sitten ist man noch oft ungebärdig, in den Einrichtungen primitiv. Sport ist noch unbekannt. Es ist ein anderer Amerikaner als der, den wir heute kennen. Und doch zeich-

nen sich schon einige Linien ab, die auch heute für ihn kennzeichnend sind, wie Pioniergeist und Unternehmungslust, puritanische Haltung, Glaube an den Fortschritt und an die Demokratie. Wiedergaben von zeitgenössischen Stichen veranschaulichen den Text, der spannend geschrieben und gut übersetzt ist. I. Bleibe

Cross, Robert: The emergence of liberal Catholicism in Amerika. (312 Seiten) Harvard University Press 1958. $ 5,50.

Der Aufstieg der katholischen Kirche in den USA von einer kleinen Zahl hier und dort ansässiger Volksgruppen zu einer gut organisierten Einheit von 35 Millionen geschulter Katholiken, wie er sich im Lauf der letzten hundert Jahre vollzog, ist zweifellos eine der eindrucksvollsten Erscheinungen in der gesamten Kirchengeschichte. Es finden sich immer mehr Historiker, katholische und nicht katholische, die diesen Vorgang aufrichtig bestaunen.

Professor Cross vom Swarthmore College, der selbst nicht katholisch ist, behandelt im vorliegenden Werk die Spannungen innerhalb der Kirche, die sich aus einer je verschiedenen Sicht der amerikanischen Demokratie ergeben, von denen der Verf. die eine mit konvervativ, die andere mit liberal bezeichnet. Konservativ ist jener, der für alle neuen Vorkommnisse nach einer Lösung im Hergebrachten sucht, liberal jener, der die katholische Lehre mit den Erfordernissen der Ereignisse zu vereinen sucht. Freilich läßt sich eine so scharfe und klare Trennung in Wirklichkeit nicht durchführen. Dies weiß auch Cross; trotzdem bezeichnet er das Wachstum der Kirche als das Aufkommen des „liberalen" Geistes.

Es werden im Buch alle heiklen Punkte angeführt: die Spannung zwischen Katholiken und Protestanten, das Verhältnis von Kirche und Staat, das Fehlen einer katholischen Intelligenz und vieles andere. Als Mangel könnte man höchstens darauf hinweisen, daß der Verf. versucht, überall das Aufkommen des liberalen Gedankens zu zeigen.

Cross weist vor allem auf das Eintreten der Jesuiten für den liberalen Gedanken hin. Aber ab und zu trifft er seine Einteilung und Beurteilung doch zu unbesehen.

Für Leser, die mit der Geschichte der katholischen Kirche in den USA nicht vertraut sind, ist das Buch eine hervorragende Einführung in ihre Geschichte.

R. Drinan SJ

Erzählungen

Camus, Albert: Das Exil und das Reich. Erzählungen. (196 S.) Hamburg 1958, Rowohlt. DM 10,50.

Die eisige Strenge des Stils webt das passende, aber schöne Gewand der 6 Erzählungen, in denen das zum — wenigstens geistigen — Untergang führende Schicksal einzelner Menschen beschrieben wird, aus der Wüste Afrikas, aus dem Babylon Paris (mit leise satirischem Einschlag), aus dem schwülen Brasilien. H. Becher SJ

Giraudoux, Jean: Sainte Estelle. Mit 23 Zeichnungen von Gunter Böhmer. (69 S.) München 1958, Piper. DM 3,—.

Eine Jugendarbeit, eine poetische Prosa, in der die Erzählung — ein Mädchen, das eine Vision gehabt hat, tritt, eigentlich widerwillig, ins Kloster — durch die poetischen Figuren, die pointillistisch andeutende Manier in der Beschreibung der Personen, ihrer Absichten und Gedanken und der Ereignisse zum Teil zugedeckt, mindestens verschleiert wird. Ein lyrisches, eigenwilliges Experiment eines sich schon früh als begabt erweisenden Autors. H. Becher SJ

Yacine, Kateb: Nedschma. Roman. (298 S.) Frankfurt 1958, Suhrkamp. DM 15,80.

Das Buch wird als erstes Werk der Algerier bezeichnet. Im Mittelpunkt stehen vier Studenten, die die Volksschichten Algeriens verkörpern, und eine Frau. Gegenstand ist das Volk in seiner Abhängigkeit von der Kolonialmacht, im Zerfall seiner eigenen Sitten. Das Buch gibt viele Rätsel auf, da es ohne jede geschichtliche Ordnung erzählt wird. Offenbar ist dabei nicht oder wenigstens nicht nur das europäische Vorbild des zeitgenössischen Romans, sondern mehr die arabische Erzähltechnik maßgebend, die keine Wiederholungen scheut, lyrisch-epische Episoden ausmalt, manches in der Andeutung verschleiert. Man ahnt mehr ein uns fremdes Wesen, mit viel Melancholie, Rücksichtslosigkeit, Lüge, Unruhe und Selbstvertrauen, als daß man ein klares Bild gewänne. H. Becher SJ

Schnabel, Ernst: Ich und die Könige. Projekte, Zwischenfälle und Resümees aus dem Leben des Ingenieurs D. Roman. (299 Seiten) Frankfurt 1958, S. Fischer. DM 14,80.

Vielleicht angeregt durch den Namen des Protagonisten in Joyce's Ulysses, erzählt Schnabel die Taten des Dädalus, der aus Athen flieht, in Ägypten und Kreta erfindet, von dort mit Ikarus, der dabei abstürzt, nach Sizilien fliegt, wo er schließlich stirbt. Das Buch ist ein Wiederholungskurs der antiken Mythologie und benutzt Sagen und Personen, um das Vorbildliche des Mythos für unsere technische Zeit herauszuholen, was in vielen geistvollen Bemerkungen geschieht. Im ganzen aber wird das Experiment im Niemandsland des Vagen ausgeführt und erreicht weder das Reich klarer Heiterkeit noch der menschlichen Tragik.

H. Becher SJ

Hat Krankheit einen Sinn?

FRANZ JOSEF SCHIERSE SJ

Der Arzt kann von seinem fachwissenschaftlichen Standpunkt aus allein die Frage nach dem Sinn von Krankheit nicht genügend beantworten. Er sieht im Krankheitsgeschehen eine Abweichung vom Normalen, die es zu beseitigen gilt, und diese therapeutische Aufgabe gibt seinem Beruf sinnvolle Erfüllung. Daß Krankheit in sich selbst einen Sinn haben könnte, muß er verneinen, um seinen Beruf nicht in Frage zu stellen. Eine gewisse Sinnhaftigkeit vermag der Arzt höchstens darin zu erblicken, daß der Patient aus den schmerzlichen Erfahrungen für die Zukunft lernt, sich besser in acht zu nehmen oder für leidende Mitmenschen mehr Verständnis aufzubringen. Aber solche Überlegungen, wie etwa auch das in Einzelfällen zutreffende Urteil, die Krankheit sei selbstverschuldet und deshalb bis zu einem gewissen Grade verdient, berechtigen den Arzt doch niemals, seine Hilfe zu verweigern oder den Patienten mehr leiden zu lassen als unbedingt nötig.

Nehmen wir aber einmal an, es stände — ganz allgemein oder in einem konkreten Fall — unzweifelhaft fest, die Krankheit sei eine göttliche Schickung, um den Menschen wegen seiner Sünden zu strafen oder ihn zu läutern, welche Instanz gibt dann dem Arzt das Recht, Gott gleichsam in die Arme zu fallen und ihn an der Durchführung seiner richterlichen bzw. pädagogischen Maßnahmen zu hindern? Es handelt sich hierbei durchaus nicht um ein künstliches Problem, sondern um ein echtes Dilemma, in das gerade der religiöse Mensch, der an einen persönlichen Gott und seine Vorsehung glaubt, unweigerlich hineingerät. Wenn Krankheit wirklich eine Fügung Gottes ist, darf sich dann der Patient mit natürlichen Mitteln davon zu befreien suchen, indem er Ärzte herbeiruft und ihren Ratschlägen folgt, oder muß er nicht vielmehr sein Leiden in Ergebung tragen und von Gott allein Hilfe erwarten? Wie ernst eine solche Frage zu nehmen ist, ersehen wir aus dem Tadel, den das 2. Buch der Chronik über den König Asa ausspricht (16, 12): „Im 39. Jahr seiner Regierung erkrankte Asa an einem Fußleiden, und zwar in sehr ernster Weise; aber auch in der Krankheit suchte er nicht beim Herrn Hilfe, sondern bei den Ärzten." Dieses Mißtrauen der Heiligen Schrift gegen ärztliche Bemühungen wird uns noch in anderen Texten begegnen, hier möge der eine Hinweis genügen, um zu zeigen, daß die religiöse Sinngebung der Krankheit den Arzt dazu zwingt, über Möglichkeit und Grundlagen seines Berufes nachzudenken. Was von der religiösen Sinn-

gebung gilt, betrifft ganz allgemein jede Erklärung des Krankheitsphänomens: Die Antwort auf unsere Frage nach dem Sinn der Krankheit entscheidet zugleich die Frage nach der Berechtigung und dem Sinn des ärztlichen Berufes.

* * *

Die Aussagen des Alten und Neuen Testaments über Ursprung und Wesen der Krankheit stimmen weitgehend mit Anschauungen überein, die sich auch bei andern Völkern und Religionen finden. Auf der untersten Stufe scheinen jene Erklärungen zu stehen, die das Krankheitsgeschehen auf dämonische Einwirkungen zurückführen. Spuren eines solchen animistischen Denkens lassen sich bekanntlich noch im heutigen Sprachgebrauch nachweisen: Der Kranke fühlt sich angegriffen oder benommen, ihn trifft ein Schlag, er erleidet einen Anfall. Ausdrücke wie Hexenschuß, Alpdrücken oder Nachtmahr bekunden noch deutlicher den Volksglauben an böse Geister, die schmerzhafte körperliche Zustände hervorrufen.

Das Alte Testament hat in einigen sehr altertümlichen Erzählungen Reste dieser — wie man heute zu sagen pflegt — primitiven Medizin aufbewahrt, zugleich hat es aber auch kraft seines Bekenntnisses zum Monotheismus das Wirken der Geister dem Willen Gottes unterstellt. So ist der böse Dämon, der den König Saul ängstigt, von Jahwe gesandt (1 Sm 16, 14). Wahrscheinlich handelte es sich um schwere Depressionszustände, und die von seinen Dienern angeratene Therapie mag auch für den modernen Nervenarzt nicht ganz uninteressant sein. Es heißt nämlich: „Sooft nun der böse Geist Gottes über Saul kam, nahm David die Zither und spielte; dann fand Saul Erleichterung, so daß er sich wohler fühlte und der böse Geist von ihm wich" (23). An anderen Stellen ist von einem Pestengel die Rede, der auf Geheiß Gottes das Strafgericht vollzieht (2 Sm 24, 15ff.; 2 Kg 19, 35). Hier tritt bereits eine fortgeschrittenere Auffassung vom Sinn der Krankheit zutage: Sie steht im Dienste göttlichen Gerichts. Dagegen bedeutet die rein dämonologische Erklärung im Grund einen Verzicht auf irgendwelche Sinngebung. Die bösen Geister quälen den Menschen aus bloßer Willkür und Bosheit. Tückisch, rätselhaft, unberechenbar, unheimlich und grausam wie sie, scheinen manche Krankheitsbilder nur allzu sichtbar ihre gespenstische Herkunft zu verraten.

Wir werden uns hüten müssen, solche Empfindungen einfachhin als Aberglauben und Phantasie abzutun, zumal auch das Neue Testament den Zusammenhang von Krankheit und bösen Geistern behauptet. Es ist sogar höchst aufschlußreich, daß die dämonische Verursachung von Krankheit im Neuen Testament viel stärker betont wird als im Alten und daß Jesus in einer ganzen Reihe von Berichten als Exorzist auftritt, der die unreinen Geister vertreibt. Gleich zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit heilt er einen Besessenen in der Synagoge zu Kapharnaum. Der unreine Geist erkennt ihn und schreit laut auf: „Was haben wir und du miteinander zu tun, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, um uns zu verderben. Ich weiß, wer du bist:

Der Heilige Gottes. Da fuhr Jesus ihn an und sprach: Schweig und fahre aus von ihm! Da zerrte ihn der unreine Geist hin und her, schrie laut und fuhr von ihm aus" (Mk 1, 23—26).

Noch anschaulicher ist die Heilung des Besessenen im Land der Gerasener geschildert. Hier handelte es sich mit größter Wahrscheinlichkeit um einen Tobsüchtigen; denn es heißt: „Als Jesus aus dem Boot stieg, kam ihm aus den Gräbern ein Mann entgegen, der in der Gewalt eines unreinen Geistes stand; der hauste in den Gräbern, und nicht einmal mit Fesseln konnte ihn jemand binden; denn oft hatte man ihn schon mit Fußfesseln und Ketten gefesselt, aber die Ketten waren von ihm zerrissen und die Fußfesseln zerrieben worden, und niemand vermochte ihn zu bändigen. Und beständig, Tag und Nacht, hielt er sich in den Gräbern und auf den Bergen auf und schlug sich mit Steinen" (Mk 5, 2—5). Matthäus und Lukas fügen hinzu, daß der Besessene unbekleidet umherlief und so gefährlich war, daß niemand auf jenem Weg vorübergehen konnte. Darf man überhaupt nach dem Sinn einer solchen Erkrankung fragen?

Es wird wenig Texte in der Weltliteratur geben, die in einer so realistisch-nüchternen Weise die absolute Sinnlosigkeit der Geisteskrankheit beschreiben, ihr gewalttätiges, zerstörerisches Wesen, die Rückbildung eines vernunftbegabten Menschen zum wilden Tier. Der Wahnsinn Ophelias steigert die Anmut dieses Geschöpfes zu unsagbarer Süße. „Schwermut und Trauer, Schmerz, die Hölle selbst, verwandelt sie in Reiz und Artigkeit" (Hamlet IV, 5). Und für Adrian Leverkühn in Thomas Manns Faustbuch bedeutet die luetische Infektion Ermöglichung geniehaften Schaffens. Das ist Poesie, dichterische Verklärung. Die Wirklichkeit sieht in den meisten Fällen anders aus. Da geht es so zu wie in der Geschichte vom epileptischen Knaben: Der Geist zerrt ihn hin und her; dann schäumt er, knirscht mit den Zähnen und liegt starr da (Mk 9, 18). Welchen Sinn soll diese Krankheit haben? Es sei denn, sie zeige in eindringlicher Weise die Zerrüttung und Hinfälligkeit unseres menschlichen Seins? Oder was soll man zu dem Fall der gekrümmten Frau sagen, die seit achtzehn Jahren einen Geist der Krankheit hatte und sich nicht vollständig aufrichten konnte (Lk 13, 11)? Sicher ließe sich die Ursache der Verkrümmung medizinisch feststellen, aber wer wollte behaupten, der bedauernswerte Zustand des Weibes sei in sich selbst sinnvoll gewesen? Sonst hätte Jesus wohl kaum zu ihr gesprochen: „Frau, du bist erlöst von deiner Krankheit."

Diese Beispiele mögen genügen. Man sieht: Die Heilige Schrift betrachtet an zahlreichen Stellen die Krankheit als einen dämonisch infizierten Prozeß, als ein widersinniges gegen Gottes Ordnung und Absicht gerichtetes Geschehen. Den Dämonenaustreibungen kommt deshalb im Evangelium eine hohe theologische Bedeutung zu. Sie sind durchaus nicht bloß — wie die liberale protestantische Exegese von ihrem rationalistischen Standpunkt aus meinte — Überreste eines primitiven, mythologischen Denkens, mit dem der moderne, aufgeklärte Mensch nichts mehr anfangen könne. Gewiß gibt

es Teufelsaustreibungen in fast allen Religionen, und niemand wünscht mehr eine Wiederkehr des alten Hexenwahns. Auch die Kirche hat nach vielen trüben Erfahrungen zu einer nüchternen und äußerst vorsichtigen Haltung gegenüber Besessenheitsphänomenen und Exorzismen zurückgefunden.

Aber hat denn Jesus, haben die Evangelien, einem volkstümlichen Dämonenglauben Vorschub leisten wollen? Wenn man sich vor Augen hält, in welch unvorstellbarem Ausmaß die antike Welt, besonders das Spätjudentum, von Geisterfurcht und Dämonenangst erfüllt war, muß man sich eigentlich wundern, wie zurückhaltend die Evangelien von diesen Dingen sprechen. Und ist nicht dies gerade die Frohbotschaft des Neuen Testamentes, daß Satans Herrschaft über den Menschen gebrochen wurde durch Christi Wort und Tat? Es wäre also ein grobes, ja unverzeihliches Mißverständnis, Jesus auf die gleiche Stufe mit all den Magiern, Zauberern und Medizinmännern zu stellen, die vor ihm, neben ihm und nach ihm das makabre Geschäft der Teufelsbeschwörung betrieben haben. So lautete übrigens schon das Urteil der jüdischen Schriftgelehrten über Jesus: „Durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen, treibt er die Dämonen aus" (Lk 11, 15). Inmitten einer vom Teufel beherrschten Welt scheint es auch keine andere Möglichkeit zu geben, als den einen Dämon durch den anderen zu bannen. Der Teufelskreis und die Todesgrenze sind unüberschreitbar. Jesus aber kommt in der Kraft des Heiligen Geistes, und was er am kranken, gequälten Menschen tut, ist Zeichen einer anbrechenden Gottesherrschaft, Verheißung einer erlösten, neuen Schöpfung, in der kein Tod mehr sein wird, keine Trauer, keine Klage und kein Schmerz (vgl. Mt 12, 28; Apk 21, 4).

Aber kann denn diese dämonologische Erklärung heutzutage überhaupt noch ernsthaft vertreten werden? Kein vernünftiger Mensch wird mehr annehmen, daß Tobsucht oder Verkrümmung der Wirbelsäule vom Teufel bewirkt sind und durch Beschwörung geheilt werden können! Immerhin mag es einige seltene Fälle von echter Besessenheit geben, aber auf diese äußerst schwierig zu beurteilenden Phänomene darf man keine allgemeine Theorie über den Ursprung der Krankheiten gründen. Wie sind dann die Aussagen der Heiligen Schrift zu verstehen? Hat nicht Jesus selbst den Glauben seiner Zeit an dämonische Verursachung wenigstens mancher pathologischen Zustände geteilt? Hier liegt ein ähnliches Problem vor wie bei der Frage des antiken orientalischen Weltbildes, das in der Bibel vorausgesetzt wird. Nach dem berühmten Galilei-Streit und manch anderen heftigen theologischen Kontroversen wissen wir heute zu unterscheiden zwischen immergültiger göttlicher Offenbarung und ihrer zeitbedingten menschlichen Einkleidung. Die Heilige Schrift will weder ein Lehrbuch der Kosmologie noch der Medizin sein, sie läßt Raum für spätere wissenschaftliche Entdeckungen, stellt aber alle menschlichen Erkenntnisse, mögen sie primitiv oder höchst modern sein, unter Gottes richtendes und rettendes Wort. Daraus ergibt sich, daß wir die alten Erzählungen nicht einfach beiseite schieben dürfen; denn in ihnen ist den Menschen für alle Zeit gesagt, was Gott von der Krankheit

denkt. Welche empirische, natürliche Erklärung auch immer vorliegen mag, im Licht der Offenbarung erscheint als letzte Ursache aller Krankheit die Herrschaft Satans über eine gefallene, von Gott abgewandte Welt. Krankheit ist also immer eine Verkehrung der geschöpflichen Ordnung, ein Widerspruch gegen den ursprünglichen Plan Gottes, von dem es heißt: „Und Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und siehe: es war gut" (Gn 1, 31). Krankheit ist nicht gut; sie sollte nicht sein, in ihr sind Mächte der Zerstörung, der Auflösung, des Ungehorsams am Werk, ein biologisches Spiegelbild jener geistigen Verwirrung, die der Abfall von Gott heraufbeschworen hat. Von dieser hintergründigen Deutung des Krankheitsgeschehens aus kann man begreifen, warum Jesus beim Anblick eines Aussätzigen, wie eine alte und wahrscheinlich ursprüngliche Lesart zu Markus 1, 41 berichtet, *in Zorn gerät*. Matthäus und Lukas haben in ihren Parallelberichten das Wort ὀργισθείς weggelassen, und in den meisten Markushandschriften wie Übersetzungen steht dafür das farblosere σπλαγχνισθείς, d. h. „von Mitleid erfüllt". Mußte nicht aber Jesus, der den Menschen die Botschaft von der Liebe des Vaters im Himmel brachte, in heiligen Zorn geraten angesichts dessen, was der Aussatz aus einem Ebenbild Gottes, einem Werk seiner Schöpferhände gemacht hatte? Wird nicht auch der Arzt, dem sein Beruf mehr bedeutet als bloßes Handwerk, immer wieder in Zorn geraten, wenn er sieht, welche Verheerungen manche Krankheiten an einem früher gesunden, lebensfrohen Menschen anrichten?

Aus der Erkenntnis des bösartigen, sinnlosen und dämonischen Charakters der Krankheit erwächst dem Arzt ein besonderes theologisches Pathos seines Berufes. Er hört es vielleicht nicht gern, wenn er an seine obskure Ahnenreihe, die Zauberer, Medizinmänner und Teufelsbeschwörer, erinnert wird. Aber hat sich denn seine Position wesentlich verändert? Er kämpft immer noch — zwar ausgerüstet mit besseren und wirksameren Waffen — den gleichen Kampf gegen die unheimlichen Bedrohungen des menschlichen Daseins. Und vor dem letzten Feind, vor dem Tod, muß er genau wie seine primitiv ausgerüsteten Vorgänger die Waffen strecken. Solange sich der Arzt nur auf die Kräfte der Natur stützt, gleicht er einem Exorzisten, der den Teufel durch Beelzebul austreibt. Erst Jesus Christus gibt ihm die gläubige Gewißheit, daß der Kampf gegen die Mächte des Todes mit einem Sieg des Lebens enden wird und daß die natürlichen Heilmittel als Gaben des Schöpfers dem Kranken wirklich zum Heile dienen können.

* * *

Die dämonologische Deutung des Krankheitsgeschehens ist nicht die einzige in der Heiligen Schrift. Neben ihr und eng mit ihr verbunden findet sich eine zweite Erklärung, auf die wir schon kurz hingewiesen haben. Krankheit gilt als Züchtigung und Strafe, die Gott über den Sünder verhängt. Auch diese Auffassung entspricht einem weitverbreiteten, allgemein menschlich-

religiösem Empfinden. Der beleidigte und erzürnte Apoll sendet bei Homer den Pestpfeil ins Lager der Griechen:

„Schnell von den Höhn des Olympos enteilte er, zürnenden Herzens,
über der Schulter den Bogen und ringsverschlossenen Köcher.
Hell umklirrten die Pfeile dem zürnenden Gotte die Schultern,
wie er selbst sich bewegte, der düsteren Nacht zu vergleichen.
Fern von den Schiffen setzt er sich nun und schnellte den Pfeil ab.
Und ein schrecklicher Klang entscholl dem silbernen Bogen.
Maultiere nur erlegt' er zuerst und hurtige Hunde,
dann aber gegen sie selbst die bitteren Pfeile gerichtet,
Traf er, und rastlos brannten die Totenfeuer in Menge."

(Ilias I, 44—52)

Die alttestamentlichen Beispiele sind nicht sehr zahlreich, immerhin bezeugen sie klar, daß Krankheit in einzelnen Fällen Strafcharakter haben kann. So wird Mirjam, die Schwester des Moses, von Jahwe mit Aussatz geschlagen, weil sie sich gegen ihren Bruder aufgelehnt hatte (Nm 12, 10). Das gleiche Schicksal ereilt einen Diener des Propheten Elisäus, der es nicht verstehen konnte, daß sein Herr auf das angebotene ärztliche Honorar verzichtete — Elisäus hatte den reichen Syrer Naaman vom Aussatz geheilt —, und der sich persönlich schadlos halten wollte. Der Prophet entläßt ihn auf der Stelle, und er ging von ihm weg, „vom Aussatz weiß wie Schnee" (2 Kg 5, 27). Dem in der Wüste murrenden Volk Israel droht Gott: „Ich will sie mit der Pest schlagen und sie ausrotten!" (Nm 14, 12). Eine sehr merkwürdige Strafe trifft den König Nebukadnezar für seine Überheblichkeit: Er wurde fortgetrieben von den Menschen, aß Gras wie die Rinder, und vom Tau des Himmels wurde sein Körper benetzt, bis sein Haar wuchs wie das Gefieder bei Adlern und seine Nägel wurden wie die Krallen der Vögel (Dn 4, 30).

Mit dieser späten und legendär ausgeschmückten Erzählung treten wir bereits in die Welt des Spätjudentums, wo man eine ganz extreme Vergeltungstheorie ausgebildet hatte nach dem bekannten Grundsatz: „Womit ein Mensch sündigt, damit wird er gestraft." Von Gad, einem Sohn Jakobs, wurde z. B. erzählt, er sei elf Monate lang leberkrank gewesen, weil seine Leber unbarmherzig gegen Joseph war. Geschwüre und Wassersucht galten als Strafe für Buhlerei; Halsbräune als Strafe für Nichtentrichtung des Zehnten; Aussatz folgte auf Verleumdung, Blutvergießen oder Falscheid; Epilepsie oder Verkrüppelung der Kinder wurden auf Sünden beim ehelichen Verkehr zurückgeführt. Aus dieser Mentalität versteht man die Frage der Jünger Jesu im Fall des Blindgeborenen: „Meister, wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, daß er als Blinder geboren worden ist?" (Jo 9, 2). Wenn Jesus hier das mechanistische jüdische Vergeltungsdenken ablehnt, so will er doch keineswegs jeden Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit leugnen. An einer anderen Stelle des Johannesevangeliums wird dem Gelähmten nach der Heilung gesagt: „Du bist nun gesund geworden; sün-

dige fortan nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre!" (5, 14). Sündenvergebung und körperliche Heilung sind auch in einer Markusstelle (2, 5) miteinander verbunden. Doch braucht man nicht anzunehmen, daß jeder Kranke, der in den Evangelien begegnet, persönlich ein schwerer Sünder gewesen sei. Die Beziehung zwischen Sünde und Krankheit reicht in eine tiefere Schicht hinab, die schon bei den Dämonenaustreibungen sichtbar wurde. Krankheit ist Folge menschlicher Urschuld, eine Offenbarung göttlichen Zornes, dem Menschen auf den Leib geschrieben.

Wenn es sich so verhält, dann hat der Mensch von sich aus eigentlich nicht das Recht, die verhängte Krankheit mit natürlichen Mitteln zu heilen. Er darf zu Gott beten, daß ihm das Leiden genommen werde; besonders die Psalmen lehren uns solch notvolles Rufen: „Habe Erbarmen mit mir, o Herr, denn ich bin schwach; heile mich, Herr, denn mein Gebein ist erschüttert" (Ps 6, 3); oder: „Erbarme dich meiner, o Herr, denn ich bin in Not; vor Jammer vergehen mir Auge und Seele und Leib. In Kummer verzehrt sich mein Leben, und meine Jahre in Seufzen. Mir ist in der Drangsal die Kraft geschwunden, zerfallen ist mein Gebein. All meinen Feinden bin ich zum Spott geworden, meinen Nachbarn zum Hohn, meinen Freunden zum Graus; die auf der Straße mich sehen, fliehen vor mir. Dem Sinn der Menschen bin ich entfallen, als wär ich tot; wie ein zerbrochenes Gefäß bin ich geworden... Ich aber, Herr, vertraue auf Dich; spreche: mein Gott bist Du! In deinen Händen liegt mein Geschick!" (Ps 30, 10—16).

Erschütternd ist das Gebet eines Mannes, der von Kindheit an schwer krank darniederliegt: „Herr, mein Gott, ich rufe den Tag hindurch, und in den Nächten klag ich vor Dir. Laß mein Gebet zu dir gelangen, neig meinem Rufen dein Ohr. Mit Leiden ist meine Seele gesättigt, mein Leben naht sich dem Totenreich ... Du hast mich in die Tiefe des Abgrunds versenkt, hinab in den finstersten Schlund. Dein Grimm lastet auf mir, all deine Fluten lässest du niederstürzen auf mich. Du hast meine Freunde von mir getrennt, und mich ihnen zum Abscheu gemacht; ich bin im Kerker und kann nicht hinaus. Mir werden vor Elend die Augen blind; an jedem Tage, o Herr, ruf ich zu dir, strecke zu dir meine Hände aus ... Warum doch stößt du, o Herr, meine Seele zurück? Warum verbirgst du vor mir dein Angesicht? Ich bin voll Elend, vom Tode bedroht seit Kindesjahren; ich habe deine Schrecken getragen, und meine Kraft schwand dahin. Die Gluten deines Zorns sind über mich hingegangen; vernichtet haben mich deine Schrecken..." (Ps. 87). Könnte man nicht schon einen Sinn der Krankheit darin sehen, daß sie den Menschen zwingt, seine Hilflosigkeit einzugestehen und sich ganz in Gottes Hände zu geben? Gewiß, aber man muß sich bewußt bleiben, daß damit keine Rechtfertigung der Krankheit als solcher gegeben ist. Gott will nicht den Tod des Sünders, er will auch nicht die Krankheit, er hat den Menschen zum Heil und zum Leben geschaffen. Wenn er Strafe verhängen muß, weil seiner Heiligkeit die Sünde nicht gleichgültig sein kann, dann geschieht es eigentlich nur aus Gnade, um den Menschen zur Buße und Einsicht zu füh-

ren. Ergebung, Geduld, Vertrauen auf Gottes Hilfe können also das körperliche Leiden sittlich wertvoll machen.

Wie aber verhält es sich bei dieser sittlich-religiösen Beurteilung der Krankheit mit den menschlichen Heilungsversuchen? Das Alte Testament hat darauf verschiedene Antworten gegeben, aus denen hervorgeht, daß man in der ärztlichen Tätigkeit ein echtes theologisches Problem gesehen hat. Nicht sehr schmeichelhaft für den Arztberuf lautet ein Spruch des Buches Sirach: „Wer sich gegen seinen Schöpfer versündigt, fällt in die Hände des Arztes" (38, 15)! Hier gilt offensichtlich — und wohl nicht ohne Grund — die ärzliche Behandlung als Teil der verdienten Strafe. Die gleiche negative Bewertung findet sich sogar noch an einer Stelle des Neuen Testamentes, in der Krankheitsgeschichte des Weibes, das seit zwölf Jahren an Blutfluß litt. Markus (5, 26) berichtet: „Sie war viel gequält worden von vielen Ärzten und hatte ihr ganzes Vermögen aufgewendet, aber keinen Erfolg gehabt, sondern sie war nur noch elender geworden." Aber solche Klagen sind vereinzelt. Das Buch Sirach enthält auch eine positive Einschätzung der ärztlichen Hilfe: „Ehre den Arzt, bevor du ihn nötig hast; denn auch ihn hat Gott erschaffen. Von Gott hat der Arzt die Weisheit, und vom König erhält er Geschenke. Die Wissenschaft des Arztes läßt ihn sein Haupt hoch erheben, und bei den Fürsten findet er Bewunderung" (38, 1—3). Einige Verse weiter werden dann Verhaltungsmaßregeln für die Krankheit gegeben: „Mein Sohn, in Krankheit sei nicht lässig, sondern bete zum Herrn, so wird er dich heilen ... Aber auch dem Arzte gewähre Zutritt, und er soll nicht wegbleiben; denn auch er ist nötig. Bisweilen tritt auch durch seine Bemühung ein glücklicher Erfolg ein, da ja auch er zu Gott betet, daß er ihm die Untersuchung gelingen lasse und die Heilung zur Erhaltung des Lebens" (38, 9. 12 ff.).

Wie man sieht, ist die Begründung für die Notwendigkeit ärztlicher Hilfe noch recht gewunden. Nicht menschliche Kunst, sondern die von Gott verliehene Weisheit und das Gebet führen „bisweilen" die Heilung herbei. Aus ähnlicher Mentalität stammt ein rabbinisches Gebet, das beim Aderlaß gesprochen wurde: „Möge es dein Wille sein, o Herr, mein Gott, daß mir diese Handlung zur Genesung diene, und heile mich; denn du, o Gott, bist der wahre Arzt, und deine Heilung ist eine wirkliche. Die Gewohnheit der Menschen, sich heilen zu lassen, erfolgt ja nur deshalb, weil es so Brauch ist." Die innere Zweckmäßigkeit medizinischer Behandlung wird also noch nicht erkannt. Ansätze zu einer rationalen Medizin finden sich dagegen merkwürdigerweise in alttestamentlichen Texten, die ärztliche Tätigkeit nicht als profanen Beruf, sondern als göttlichen Auftrag verstehen. Die Krankheitsgeschichte des Königs Ezechias erzählt, wie das Wort des Herrn an den Propheten Isaias erging: „Kehre um und sage zu Ezechias, dem Fürsten meines Volkes: So hat der Herr, der Gott deines Ahnherren Davids, gesprochen: Ich habe dein Gebet gehört und deine Tränen gesehen; so will ich dich denn wieder gesund werden lassen; schon übermorgen sollst du zum Tempel des

Herrn hinaufgehen! Ich will dann zu deinen Lebenstagen noch fünfzehn Jahre hinzufügen! Darauf sagte Isaias: Bringt ein Feigenpflaster her! Da holten sie ein solches und legten es auf das Geschwür: da wurde der König gesund" (2 Kg 20, 4—7).

Handelt hier in einem außerordentlichen Fall der Prophet als von Gott bevollmächtigter Arzt — mit einem Mittel übrigens, das auch heute noch seine Dienste leisten würde —, so verwalten die Priester nach dem mosaischen Gesetz das ständige Gesundheitsamt in Israel. Ihre Aufgabe ist ähnlich der heutiger Gesundheitsämter nicht therapeutischer, sondern diagnostischer und polizeilicher Natur, sie stellen ansteckende Krankheiten fest und sondern die davon Betroffenen von der Gemeinschaft des Volkes aus (Lv 13. 14). Hinter diesen hygienischen Maßnahmen steht aber im Alten Testament ein zentrales theologisches Motiv. Das Volk Gottes soll heilig sein, nichts Unreines darf sich in ihm finden. Im antik-kultischen Denken unterscheidet man noch nicht klar zwischen sittlichen Verfehlungen und körperlicher Unreinheit. Deshalb werden besonders Hautkrankheiten und Vorgänge des geschlechtlichen Lebens als Makel betrachtet, die der Heiligkeit Gottes widerstreben. So ist es auch nicht verwunderlich, daß man von der messianischen Zeit Heilung aller Krankheiten erwartete.

Was die levitischen Priester mit ihren Reinheitsvorschriften nur sehr unvollkommen und äußerlich erreichen konnten — die Schaffung eines heiligen, kultfähigen Volkes —, das ist nun aber durch Jesus Christus Wirklichkeit geworden: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören und Tote stehen auf" (Mt 11, 5). Der moderne Mensch weiß oft mit den Krankenheilungen Jesu nicht mehr viel anzufangen. Er empfindet es sogar als etwas peinlich, daß sich Jesus, der große Lehrer verinnerlichter Frömmigkeit, der Offenbarer göttlicher Geheimnisse, mit der Heilung körperlicher Gebrechen befaßt hat. Was hat das schon mit seiner Lehre zu tun, so möchte man fragen! Sollten die Heilungswunder nur zum Erweis seiner göttlichen Sendung dienen, dann wären andere Manifestationen wohl überzeugender gewesen. Wie aber, wenn zwischen der Botschaft, die Jesus verkündet, und den Krankenheilungen ein innerer Sachzusammenhang bestände? So ist es in der Tat! Bei Jesus sind Wort und Werk eins. Was er am kranken Menschen tut, ist nur eine anschauliche Darstellung seiner Frohbotschaft, eine biblia pauperum, die auch der Einfältigste verstehen muß: Gottes Reich ist nahe herbeigekommen! Die Zeit des Zornes hat ein Ende, die Mächte der Krankheit und des Todes sind gebrochen, Gott selbst will alle Gebrechen heilen, an denen die Menschheit darniederliegt.

War es also der Auftrag Christi, dem Menschen ewiges Leben, ewige Gesundheit zu bringen, dann hat sich auch der Sinn der Krankheit grundlegend gewandelt. Im Alten Bund mußte der Kranke sein Leiden tragen als auferlegte Strafe; jetzt wissen wir aus dem Evangelium, daß Krankheit dazu dient, um geheilt zu werden, oder um es gleich mit den Worten des Johannesevangeliums zu sagen: „die Werke Gottes sollen am Kranken offenbar wer-

den" (Jo 9, 3). Was sind das für göttliche Werke? Es sind zunächst die Wunder Jesu, in denen sich der Heilswille Gottes ausspricht, die Zeichen seiner Barmherzigkeit und Liebe. Werke Gottes sind aber auch alle Dienste, die in der Nachfolge Jesu am kranken Menschen geübt werden. Ob Krankheit einen Sinn hat, entscheidet sich nun nicht mehr allein am Verhalten des Leidenden, sondern vorzüglich am Verhalten derer, die zur Hilfe aufgerufen sind. Wer sich in selbstloser Weise um den kranken Mitmenschen müht, wie Jesus es getan hat, der vollbringt — mag es ihm bewußt sein oder nicht — Gottes Werk, der offenbart — mag er gläubig sein oder nicht — Gottes gnädiges Erbarmen. Man könnte sogar den Satz wagen: Der Arztberuf nimmt in einer ganz ausgezeichneten Weise an der Sendung Christi teil, er versieht eine apostolische und missionarische Aufgabe, die zum unveräußerlichen Wesen der Kirche gehört. Als Jesus seine Jünger zum ersten Mal aussandte, „gab er ihnen Vollmacht über die unreinen Geister, sie auszutreiben und jegliche Krankheit und jegliche Schwachheit zu heilen" (Mt 10, 1). „Wenn ihr eine Stadt betretet und man euch aufnimmt", heißt es in der Aussendungsrede, „so heilt die Kranken in ihr und sagt zu ihnen: das Reich Gottes ist zu euch nahe herbeigekommen" (Lk 10, 8 f.). Die älteste Kirche hat in der Sorge für den kranken Menschen eine Fortführung des Heilandswirkens Jesu gesehen. Noch zu Beginn der Neuzeit verlangt Ignatius von Loyola von seinen Gefährten, daß sie vor Antritt der Predigt- oder Lehrtätigkeit in einer Stadt Dienst in den Spitälern tun sollten.

Aber handelt es sich bei all dem nicht mehr um eine caritative oder rein charismatische Tätigkeit, die mit rationaler Medizin wenig zu tun hat? Wie könnte sonst das heutige Kirchenrecht dem Kleriker ausdrücklich verbieten, ohne päpstliches Indult, das gewöhnlich nur Missionaren gegeben wird, ärztliche Praxis auszuüben (can. 139 § 2)? Darauf ist zu sagen, daß der neutestamentliche Auftrag zur Krankenheilung keinesfalls nur an außerordentliche, wunderbare Fähigkeiten denkt. Selbst Jesus hat sich zuweilen damals üblicher medizinischer Mittel bedient. Er macht einen Teig aus Speichel und Erde und streicht ihn auf das kranke Organ (Jo 9, 6; vgl. Mk 7, 33; 8, 23). Von den Jüngern berichtet Markus, daß sie die Kranken mit Öl salbten (6, 13). Öl und Wein gießt auch der barmherzige Samaritan in der Gleichniserzählung Jesu auf die Wunden des Mannes, der unter die Räuber gefallen war (Lk 10, 34). Überhaupt zeigt das Neue Testament eine erfreuliche Aufgeschlossenheit gegenüber ärztlichen Bemühungen. Paulus läßt sich wegen seines Leidens auf den Missionsreisen von Lukas begleiten und nennt ihn den „geliebten Arzt" (Kol 4, 14). Dem Apostelschüler Timotheus wird der vernünftige Rat gegeben, wegen seines schwachen Magens nicht Wasser zu trinken, sondern sich an mäßigen Weingenuß zu halten (1 Tim 5, 23). Sosehr in der Kirche das Gebet gerade im Krankheitsfall geschätzt und empfohlen wurde, abergläubische Formen des Gesundbetens oder gar die Anwendung magischer Mittel hat man offiziell nie gefördert. Es war deshalb nur folgerichtig, wenn die Kirche schon bald für eine säuberliche Scheidung zwischen prie-

sterlicher und ärztlicher Praxis eingetreten ist und damit die Gefahren eines geistlichen Kurpfuschertums gebannt hat. Der wissenschaftlichen Medizin wurden so — trotz mancher zeitbedingter Hemmungen — die Wege zu selbständiger Entfaltung geöffnet.

* * *

Bisher war vorzugsweise vom Unheilscharakter der Krankheit und ihrer Überwindung durch Christus die Rede. Es bleibt noch zu zeigen, wie der gläubige, der erlöste Mensch dem körperlichen Leiden gegenübersteht, oder besser gegenüberstehen sollte. Krankheit und Schmerz sind ja auch nach Christus nicht einfach aus der Welt geschafft, aber der Glaube gibt dem Kranken die Möglichkeit, sein Leiden positiv zu verstehen und ihm einen neuen Sinn abzugewinnen. Der nächstliegende Gedanke ist der einer göttlichen Prüfung. Gott handelt wie ein strenger, aber liebevoller Vater, der seinen Kindern nichts erspart, um sie zu reifen, geläuterten Menschen zu erziehen. Bewährung, nicht Bewahrung ist die Methode seiner Pädagogik. „Mein Sohn, achte die Züchtigung des Herrn nicht gering und verzage nicht, wenn du von ihm heimgesucht wirst; denn wen der Herr lieb hat, den züchtigt er und geißelt jeden Sohn, den er als den seinigen annimmt" (Spr 3, 11f. =Hebr 12, 5f.). Auch diesen Gedanken hat das Neue Testament schon vorgefunden und ihn aus der alttestamentlichen Spruchliteratur übernommen, die ihrerseits wieder an Lebensweisheiten der griechischen Popularphilosophie anknüpft. Es handelt sich also ursprünglich nicht einmal um eine besonders tiefe oder gar religiöse Einsicht; die Erfahrung, daß Krankheiten in der Persönlichkeitsbildung einen nicht zu unterschätzenden Einfluß haben, ist allgemeiner Natur. Heinrich Heine hat sogar einmal die anfechtbare Behauptung aufgestellt: „Kranke Menschen sind immer wahrhaft vornehmer als gesunde; denn nur der kranke Mensch ist ein Mensch, seine Glieder haben eine Leidensgeschichte, sie sind durchgeistet."

Der Ausdruck „Leidensgeschichte" in diesem Zitat läßt allerdings aufhorchen; denn hier klingt, wenn auch völlig säkularisiert, ein zentraler Begriff der christlichen Verkündigung an. Auch die Rede von einer „Durchgeistigung der Glieder" entstammt letztlich dem Neuen Testament. Durch sein Leiden ist Jesus in die pneumatische Seinsweise eingetreten, und derselbe Heilige Geist, der nun seinen verklärten Auferstehungsleib durchwaltet, erfüllt auch die Glieder seines mystischen Leibes, der Kirche. Erst von dieser heils- und leidensgeschichtlichen Realität her bekommt der Satz, daß Krankheit ein Zuchtmittel Gottes ist, seine Rechtfertigung. Ohne das Kreuz und die Auferstehung Jesu wäre nämlich der Gedanke, die Krankheit sei Ausdruck göttlicher Vaterliebe, ein recht fragwürdiger Trost, oft sogar eine glatte Blasphemie. Die Torheit des Kreuzes kann nur der Gläubige zu begreifen suchen, und an seiner religiösen Haltung entscheidet es sich, ob die Krankheit für ihn zur Teilnahme am Leiden Christi wird. Er kann wie Jesus

am Ölberg um Rettung vor dem Tode beten: „Vater, wenn es möglich ist, nimm diesen Kelch von mir!", und gewiß sein, daß Gott sein Gebet erhört, wenn er hinzufügt: „Nicht mein Wille, sondern der Deine geschehe" (Lk 22, 42). Er kann in seiner Krankheit Gehorsam lernen wie Jesus, der — „obwohl er der Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam lernte" (Hebr 5, 8). Er ist dazu aufgerufen, mit Jesus das schwere Kreuz zu tragen, und ihm ist gesagt, daß es keinen anderen Weg zum Heile gibt.

Die Gleichgestaltung mit dem Leiden Christi bringt dem Gläubigen nicht nur persönlichen Gewinn; darüber hinaus erfüllt seine Krankheit eine soziale Funktion im Rahmen der Kirche. Jesu Leiden hatte sühnende und stellvertretende Kraft für die gesamte Menschheit. Etwas Ähnliches gilt vom Leiden jedes Getauften. Paulus schreibt im Brief an die Kolosser: „Ich freue mich in den Leiden für euch und fülle an seiner Statt an meinem Fleische aus, was den Drangsalen Christi noch fehlte, zugunsten seines Leibes, der die Kirche ist" (Kol 1, 24). Dieser schwerverständlichen und vielverhandelten Stelle liegt eine alte apokalyptische Anschauung zugrunde, daß nämlich Gott der Welt ein bestimmtes Maß von Leiden festgesetzt habe. Wenn das Maß erfüllt ist, kommt das Ende der Zeiten und mit ihm das ersehnte Gottesreich. So trägt jeder Leidende dazu bei, daß die Tage des Wartens auf die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit abgekürzt werden und die Welt schneller ihrer einstigen Vollendung entgegengeht. Paulus nimmt diesen Gedanken auf, läßt ihn aber nur für jene Leiden gelten, die in Verbindung mit Christus zugunsten der kirchlichen Gemeinschaft erduldet werden. Dabei ist in erster Linie an Verfolgung und Martyrium gedacht; es kann aber auch — wie das Beispiel vieler Heiliger zeigt — schwere Krankheit sühnend und stellvertretend für andere übernommen werden. Man schätze die Bedeutung dieses Motivs gerade bei einfachen und schlichten Christenmenschen nicht gering ein! Wie viele rational betrachtet sinnlose Schicksale haben nicht im Gedanken an die sühnende Kraft des Leidens einen neuen Lebensinhalt gewonnen!

* * *

Der eben besprochene Gedanke führt zur letzten und problematischsten Sinngebung der Krankheit, die im Rahmen der Heiligen Schrift zutage tritt. Krankheit erscheint als wesentliches Element der religiösen Berufung, als Mitvoraussetzung außergewöhnlicher Zustände und Leistungen. Unter den alttestamentlichen Propheten machen Jeremias und Ezechiel den Eindruck, psychisch stark belastet zu sein. Jeremias leidet an schweren Depressionen, die ihn bis an den Rand der Verzweiflung treiben: „Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren! Verflucht der Mann, der meinem Vater gemeldet: Ein Kind, ein Knabe ward dir geboren! ... Warum doch verließ ich den Mutterschoß, daß ich Mühsal nur und Jammer erlebe, daß meine Tage vergehen in Schande?" (Jr 20, 14f. 18). Die Last des Prophetenberufs drückt ihn nieder, aber er kann ihr nicht entrinnen: „Du hast mich betört, Jahwe, und ich ließ

mich betören! Du hast mich gefaßt und überwältigt! ... Mein ich: Ich will nicht mehr denken an Jahwe und nicht mehr reden in seinem Namen, da wird mir's im Innern wie brennendes Feuer, verhalten in meinen Gebeinen. Ich mühe mich vergeblich, es zu ertragen; ich kann es nicht mehr" (20, 7, 9).

Mögen diese seelischen Erschütterungen noch zur normalen Schwingungsbreite einer großen Persönlichkeit gehören, so handelt es sich bei Ezechiel nach Ansicht vieler Schrifterklärer um regelrecht pathologische Phänomene kataleptischer Art. Der Prophet erzählt von seinem Zustand nach einer Entrückung: „Ich ging im Grimm meines Geistes dahin, während die Hand Jahwes auf mir lastete. So kam ich zu den Verbannten nach Tell-Aviv, ... und ich weilte daselbst sieben Tage erstarrt in ihrer Mitte" (Ez 3, 14f.). Des weiteren wird von Lähmungserscheinungen, Unfähigkeit zu sprechen, untätigem Liegen auf der rechten und linken Seite, das lange Zeit andauerte, berichtet (3, 25f.; 4, 4—8). Sehr aufschlußreich sind indes die Deutungen dieser merkwürdigen Zustände als Formen prophetischer Verkündigung. Ezechiel soll durch sein Verstummen die Widerspenstigkeit des israelitischen Volkes abbilden, und der langanhaltende Stupor symbolisiert die Zeit des babylonischen Exils. Die pathologischen Erscheinungen werden also unmittelbar in den Dienst des prophetischen Auftrags gestellt.

Nicht ganz so eindeutig ist der Zusammenhang zwischen Krankheit und Apostelamt beim heiligen Paulus. Woran Paulus eigentlich gelitten hat, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Er selbst schreibt darüber im zweiten Korintherbrief (12, 7—10): „Und damit ich mich der Überschwenglichkeit der Offenbarungen wegen nicht überhebe" — Paulus hatte unmittelbar vorher von seiner Entrückung bis in den dritten Himmel gesprochen —, „wurde mir ein Stachel ins Fleisch gegeben, ein Engel Satans, daß er mich mit Fäusten (ins Gesicht) schlage, damit ich mich nicht überhebe. Um dessentwillen habe ich dreimal den Herrn gebeten, daß er von mir ablassen möge. Und er hat zu mir gesagt: Es genügt dir meine Gnade. Denn die Kraft wird in Schwachheit vollendet. So will ich mich denn am liebsten meiner Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi Wohnung bei mir nehme. Darum habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen und Ängsten, um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, bin ich stark."

Wie aus dem Text hervorgeht, muß es sich um sehr schmerzhafte und demütigende Anfälle gehandelt haben. Man hat vor allem an Epilepsie gedacht, die „heilige Krankheit" der Antike. Andere haben Malaria, Migräne, Neuralgie, schwere Depressionen, Sprachstörungen, Aussatz oder Hysterie vorgeschlagen. Welcher Art auch immer das Leiden des Apostels gewesen sein mag, so viel ist gewiß, daß Paulus zu den Menschen gerechnet werden muß, bei denen das Gesamtbild der Persönlichkeit ohne pathologische Züge nicht denkbar ist. Die Krankheit war für Paulus nicht nur eine unheimliche, als dämonisch empfundene Bedrohung der Existenz, sondern zugleich auch Quelle, oder besser Anlaß zu tiefen theologischen Erkenntnissen. Vielleicht

darf man auf den Apostel ein Wort des Auferstandenen variieren: „Mußte nicht Paulus dieses leiden, um so zum Lehrer der Völker zu werden?" Ein Mensch ohne solche Erfahrungen hätte wohl nie begriffen, was Erlösung, was Gnade bedeutet. Insofern kann man seine Krankheit apostolisch und exemplarisch nennen. Er war dazu auserwählt, der Welt zu zeigen, was Gottes Kraft in menschlicher Schwachheit vermag.

Gilt aber nicht etwas Ähnliches auch von Jesus? Er ist uns doch — wie der Hebräerbrief (2, 17; 4, 15) schreibt — in allem gleich geworden, ausgenommen die Sünde. Ist also Jesus selbst krank gewesen? Die Frage muß unter verschiedenen Rücksichten geklärt werden. Von körperlichen Erkrankungen lesen wir in den Evangelien nichts. Jesus führt ein hartes, anstrengendes Wanderleben, und inmitten all des menschlichen Elends ist er der Gesunde, von dem wunderbare Heilkräfte ausgehen (Mk 5, 30; Lk 6, 19). Anders in der Passionsgeschichte. Da erfüllt sich, was Isaias 53 vom leidenden Gottesknecht geschrieben steht: „Verachtet war er und verlassen von Menschen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt ... Doch wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen" (Is 53, 3f.). Und weiter heißt es: „Die Strafe lag auf ihm zu unserem Heil, und durch seine Wunden sind wir genesen" (5). Hier liegt das eigentliche Geheimnis Christi verborgen. Nicht als Gesunder, mit göttlicher Machtfülle Ausgestatteter hat uns Jesus erlöst, sondern als kranker, leidender, sterbender Mensch. All die strahlenden Götter Griechenlands in ihrer olympischen Seligkeit haben nicht vermocht, was der gekreuzigte Nazarener getan hat: der gequälten Kreatur die Hoffnung auf ewiges Leben in einer neuen Leiblichkeit zu schenken. Die Frage nach der Gesundheit Jesu erschöpft sich aber nicht in der Betrachtung seines körperlichen Leidens. Wie steht es mit der geistigen Gesundheit Jesu? Schon die Frage erscheint uns blasphemisch, und doch ist sie nicht zu umgehen. Bereits das Markusevangelium berichtet, die Verwandten Jesu hätten gesagt: „Er ist von Sinnen!" (Mk 3, 21). Und im Johannesevangelium behaupten die Juden ebenfalls: „Er hat einen Dämon und ist von Sinnen; was hört ihr auf ihn?" (10, 20; vgl. 7, 20; 8, 48). Zu der gleichen Auffassung sind auch einzelne extreme Vertreter der liberalen Leben-Jesu-Forschung gelangt. Sie drücken es wissenschaftlicher aus und sprechen von einer paranoischen Psychose, einem schizophrenen Schub oder einer Paraphrenie. Der Gläubige sieht in diesen meist vom Haß diktierten Urteilen zu Recht eine Gotteslästerung. Aber mit gefühlsmäßiger Reaktion allein ist das Problem nicht gelöst. Denn wie Albert Schweitzer, der eine seiner Erstarbeiten der psychiatrischen Beurteilung Jesu (Tübingen 1913) gewidmet hat, bemerkt, macht Liebe oft blind, Haß aber hellsichtig.

Die Christusfeinde aller Zeiten haben in der Tat viel klarer als manche fromme Jünger des Herrn erkannt, daß Jesu Selbstbewußtsein jedes menschlich-vernünftige Maß übersteigt. Wie kann der Zimmermannssohn aus Nazareth sagen: „Jeder, der sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem wird

sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen" (Lk 12, 8); oder: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert" (Mt 10, 37)? Angesichts solcher und vieler anderer Worte, die zweifellos zur ältesten Überlieferung gehören, gibt es nur eine Alternative: Wer so von sich gesprochen hat, war entweder größenwahnsinnig oder er war wirklich Gottes Sohn. Wenn man Jesus nicht glauben will, muß man ihn für verrückt erklären. Bei anderen großen Persönlichkeiten der Weltgeschichte spielen die pathologischen Züge für die Gesamtbeurteilung des Werkes keine entscheidende Rolle. Sie haben meist zur genialen Leistung beigetragen. Wer ließe sich etwa die Freude an Mozartscher Musik vergällen durch das Wissen um die äußerst labile psychische Konstitution des Meisters? Aber bei Jesus ist eine Scheidung zwischen Person und Werk unmöglich. Zur Debatte steht er selbst, sein Anspruch, seine geistige Gesundheit. Gottessohn, ewige Wahrheit, Licht und Leben der Welt — oder ein armer, bemitleidenswerter Geisteskranker, das ist die Frage.

An dieser Frage entscheidet sich grundsätzlich auch unser Problem: Hat Krankheit einen Sinn? Wer an Jesus glaubt, hat die Antwort gefunden. Wer ihn ablehnt, tappt weiter im Dunkeln. Menschliche Weisheit kann das Rätsel nicht lösen. Gott aber hat es gefallen, seine Weisheit zu offenbaren in der Torheit des Kreuzes, seine Kraft kundzutun in der Schwachheit Christi. Denn — wie Paulus sagt (1 Kor 1, 25) — „das Törichte von seiten Gottes ist stärker als die Menschen". Wir dürfen ruhig hinzufügen: Und das Kranke von seiten Gottes ist immer noch gesünder als die Menschen. Wer wollte sich da seiner Gesundheit rühmen? Wir alle sind krank, ob Arzt, Patient oder Priester. Wir alle brauchen den Heiland und Lebenspender. Von ihm bekennt ein urchristlicher Hymnus, den der Martyrerbischof Ignatius in seinem Brief an die Epheser (7, 2) aufgezeichnet hat:

„Einer nur ist Arzt,
Aus Fleisch zugleich und aus Geist,
gezeugt und ungezeugt,
im Fleische geboren — ein Gott,
im Tode — wirkliches Leben,
aus Maria sowohl wie aus Gott,
erst dem Leiden unterworfen
und dann unfähig zu leiden,
Jesus Christus, unser Herr!"

Bismarck und die Reichsvertretung beim Hl. Stuhl

Der „Fall Hohenlohe-Schillingsfürst" [1]

ERNST DEUERLEIN

Am 23. März 1872 legte Bismarck in einem Immediatsbericht an Kaiser Wilhelm I. dar, daß er an einer Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl nicht interessiert sei. Er beendete damit das ein Jahr währende Tauziehen um die Besetzung dieses diplomatischen Postens. Die Frage schien zunächst entschieden. Bereits vier Wochen später wurde sie jedoch erneut zur Diskussion gestellt.

In den Morgenstunden des 25. April traf in Rom ein Kurier aus Berlin mit dem Auftrag an den preußischen Geschäftsträger ein, dem Kardinalstaatssekretär vertraulich mitzuteilen, „daß der Kaiser den Kardinal Hohenlohe zum deutschen Botschafter beim Hl. Stuhl ernannt habe, daß der Kardinal ehestens nach Rom kommen werde, um sich zu überzeugen, ob seine Wahl dem Hl. Vater angenehm sei und um im Bejahungsfalle die Kreditiven, mit denen er versehen sei, zu übergeben". Ein Brief Kardinal Hohenlohes zur Weitergabe an Papst Pius IX. lag bei. Tauffkirchen traf die Mitteilung gefaßt, wenn auch verwundert. Er vertraute tagebuchähnlichen Aufzeichnungen, die er am 3. Mai dem leitenden Staatsminister Bayerns, Graf Hegnenberg-Dux, vorlegte, am 1. Mai seine Auffassung darüber an:

„Die Ernennung des römischen Kardinal-Diacons Prinzen von Hohenlohe zum Botschafter des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl ist einer der merkwürdigsten Schachzüge in jener Partie, welche seit mehr als einem Jahr zwischen dem Kanzler des Deutschen Reiches und der römischen Kurie gespielt wird. Ich werde nicht irren, wenn ich bei diesem Zug die Absicht annehme, den Gegner in Verlegenheit zu setzen und aus dem Gegenzuge desselben Vorteile zu ziehen. Als Gegenzug scheint mir die Erklärung Roms erwartet zu werden, daß ein römischer Kardinal Fürst der römisch-katholischen Kirche, vereideter und bezahlter Würdenträger der Kurie und in gewissem Sinne Untertan des Papstes nicht zugleich Vertreter eines akatholischen Herrschers und insbesondere nicht im gegenwärtigen Augenblick des deutschen Kaisers beim Hl. Stuhl (Papst) sein könne, daß somit seine Annahme verweigert werde. Dies würde dann benützt werden, um den Katholiken Deutschlands zu beweisen, daß die Kurie selbst die ihr gebotene Friedenshand von sich gewiesen habe. Ich zweifle jedoch aus zwei Gründen, ob dieser beabsichtigte Zweck erreicht werden wird. Erstens bestehen wirklich wesentliche Momente der Inkompatibilität beider Stellen, so daß dahin steht, ob die Katholiken Deutschlands der Kurie im Falle einer Ablehnung Unrecht geben würden, zweitens scheint mir die gewählte Persönlichkeit der ihr zugedachten und von ihr übernommenen Rolle zu wenig gewachsen, um auf dieselbe eine sichere Rechnung bauen zu können. Kardinal Hohenlohe hat in einer Hinsicht ein festes Programm, er ist entschiedener Gegner des Jesuitenordens, in jeder anderen Beziehung und insbesondere im persönlichen Verkehr mit Pius IX., der ihm in jeder Hinsicht überlegen ist, scheint er schwankend.

In wenigen Tagen wird Kard. Hohenlohe nach $1^1/_2$ jähriger Abwesenheit von seinem hiesigen Posten hier eintreffen, um sich selbst zu überzeugen, ob er dem Papst als deutscher Botschafter genehm ist und im Bejahungsfalle die Kreditiven, mit denen er versehen ist, überreichen. Ich glaube nun, daß man hier versuchen wird, den Kardinal zu überzeugen, daß er zwar dem Papst genehm sein würde, daß jedoch für ihn selbst

[1] Vgl. diese Zschr. 164 (1959) 203.

sich der Ausfüllung seiner Stellung als deutscher Botschafter unübersteigliche Hindernisse entgegenstellen. Man wird ihn nicht ablehnen, aber ihn bestimmen zurückzutreten.

Ob dieser Ausgang in Berlin genügend in Rechnung gebracht ist, weiß ich nicht.

Würde aber wirklich K. H. (= Kardinal Hohenlohe) fest bleiben und der Papst eine Ablehnung für bedenklich halten, dann werden wir dem eigentümlichsten diplomatischen Schauspiel anwohnen, das vielleicht in den Beziehungen des Staates zur Kirche jemals vorgekommen ist. Dann fürchte ich, wird F. B. (= Fürst Bismarck) selbst in nicht langer Zeit dahin kommen, diesen Agenten aufgeben zu müssen und die Konzessionen, die er mitbringt, denn er kömmt sicherlich nicht mit leeren Händen, würden ohne Erfolg gemacht sein.

Einstweilen äußerte sich Kard. Antonelli sehr zurückhaltend in der Frage. Auf meine Bemerkung, daß ich durch die Zeitungsnachrichten in dieser Sache sehr intrikat[?] bin, antwortete er: ‚Nous ne le sommes pas moins.' Er erzählte mir von dem confidentiellen Schreiben des Geschäftsträgers. Er deutete die für H(ohenlohe) bestehenden Schwierigkeiten an, die derselbe vielleicht nicht genügend erwogen habe und fügte bei, daß der Papst einen Entschluß erst fasse, nachdem er den Kard. H(ohenlohe) selbst gehört hat.

Erzbischof Dranusi teilt mir mit, der Brief Hohenlohes an den Papst enthalte die kaiserliche Floskel ‚Es sei ein Wunder geschehen, um die Kirche von ihren Verfolgungen zu retten, dieses Wunder — sei seine Ernennung zum Botschafter'. Der Papst habe ihm durch einen scharfen Verweis darüber, daß er irgendeine Entscheidung getroffen habe, ohne vorher seine Befehle einzuholen und mit der Aufforderung dies nachträglich zu tun, geantwortet. Die Frage der Beantwortung des confidentiellen Schreibens sei beraten worden und man habe die Formel vorgeschlagen, daß keine Rückäußerung erfolgen könne, vor nicht Kard. Hohenlohe seine Instruktionen von seinem Souverän — dem Papst — erhalten habe. Da ein solches Schreiben nicht erfolgte, so scheint heute der letzte Entschluß der Sache der, den mir A(ntonelli) eben mitteilte."[2]

Das Vorhaben Bismarcks kam zur Kenntnis der Öffentlichkeit, die es mit starker Anteilnahme diskutierte[3]. In den Mittagstunden des 1. Mai traf beim preußischen Geschäftsträger die Weisung ein, offiziell beim Hl. Stuhl anzufragen, ob die Wahl des Kardinals Hohenlohe zum deutschen Botschafter genehm sei. Dieser telegraphierte nach Berlin die ihm von Tauffkirchen gemachte Eröffnung, daß Papst Pius IX. an Hohenlohe geschrieben habe. Gegen 6 Uhr abends expedierte Derenthal sein Schreiben an Kardinalstaatssekretär Antonelli[4]. Über dessen Antwort[5] hielt der bayerische Gesandte am 2. Mai fest: „Derenthal erhält mittags 1 Uhr die Rückäußerung Antonellis vom heutigen, daß der Papst bisher in Erwartung der Ankunft H. (Hohenlohes) nicht geantwortet habe, jedoch nunmehr erkläre, daß er, obwohl er den Gedanken, welcher den Kaiser bei dieser Wahl geleitet habe, dankbar anerkenne, dem Pr(inzen) Hohenlohe in seiner Eigenschaft als Kardinal der römischen Kirche die nötige Autorisation zur Übernahme dieses schwierigen und wichtigen Amtes namentlich mit Rücksicht auf die dermalige Lage der römischen Kirche nicht erteilen könne[6]. Diese Antwort wurde sofort nach Berlin telegraphiert. Am 3. Mai stellte Tauffkirchen Erörterungen über die politische Absicht Bismarcks bei der Wahl Hohenlohes an und stellte die Frage:

„Was wird nun geschehen? War diese Wahl für B(ismarck) ein Mittel, um mit der Kurie gänzlich brechen zu können, so hat er seinen Zweck erreicht. Die Antwort ist so

[2] NL. Tauffkirchen.

[3] Zusammenstellung bei: *Hermann Rust*, Reichskanzler Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst und seine Brüder. Düsseldorf 1897, 851ff.

[4] Gedruckt: *Rust* a.a.O. 851.

[5] Gedruckt: *Rust* a.a.O. 851.

[6] NL. Tauffkirchen. Abschrift.

schroff ausgefallen, als er sie nur wünschen konnte. Würde die Kurie, ohne sich durch das Schreiben vom 1. Mai irre machen zu lassen, geantwortet haben, daß er vor allem mit dem Kardinal sprechen müsse, so wäre die Stellung der Kurie eine entschieden bessere geblieben. Er kann dieselbe als eine Beleidigung auffassen und auf Grund dessen, jeden diplomatischen Verkehr abbrechen. Wird die öffentliche Meinung der deutschen Katholiken ihm hierin recht geben? Ich bezweifle es. Und doch wäre dies die Hauptsache, ohne welche der vermeintliche Sieg, die inneren Gegner, um die allein es sich ernstlich handelt, man vermehren und verbittern wird. Ein anderer Weg wäre der der Fabel von den Fröschen, dem Klotz und der Wasserschlange. Ein dritter des stillen Schmollens. Doch mir scheint der erstere Weg, wie ich B(ismarck) kenne, der wahrscheinlichere. Was wird in diesem Falle Bayern tun? Wird es seinen Gesandten gleichfalls abrufen, wird es dem Nuntius seine Pässe zustellen? Wird es im Gegenteil dahin wirken, daß die offiziöse Wahrnehmung der deutschen Interessen dem bayerischen Gesandten übertragen werde. Ich glaube die ganze Aufmerksamkeit der zwei Regierungen auf diese Frage lenken zu sollen."[7]

Am gleichen Tage, den 3. Mai, unterrichtete der bayerische Gesandte den leitenden Staatsminister Bayerns über die Ablehnung des ernannten deutschen Botschafters durch die Kurie, verband damit jedoch die Bitte, die Mitteilung als vertraulich zu betrachten. Die gleiche Behandlung erbat er für seine „Tagebuchnotizen", die er übersandte. Am 17. Mai berichtete er von einer Audienz, in der Papst Pius IX. ausführlich den Vorgang Hohenlohes besprach. Er wiederholte die Gründe, die den Hl. Stuhl zur Ablehnung veranlaßt hatten, drückte seine Freude darüber aus, daß Bismarck nach wie vor zur Entsendung eines Vertreters bereit sei, und wünschte, daß die Wahl auf „einen gut katholischen Laien" falle, weil ein solcher ihm am liebsten sei"[8]. Tauffkirchen kam etliche Tage später abermals um Urlaub ein[9].

Inzwischen war der „Fall Hohenlohe" in Deutschland Gegenstand leidenschaftlicher Erörterung. Die Presse behandelte ihn ausführlich. Im Reichstag wurde er bereits am 14. Mai eingehend diskutiert, wobei Bismarck in einer längeren Rede seine Auffassungen darlegte und die Fortsetzung der Bemühungen, einen Vertreter des Reiches für Rom zu finden, ankündigte. Windthorst sprach für das Zentrum, sowohl Bismarck als auch Hohenlohe kritisierend. Bismarck wies die gegen ihn erhobenen Angriffe scharf zurück, wobei er den Satz prägte, der mit dem Vorzug ausgezeichnet wurde, durch einige Jahrzehnte Ausdruck berauschender Selbstermunterung zu sein: „Seien Sie außer Sorge, nach Canossa gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig". Fürst Chlodwig Hohenlohe-Schillingsfürst stellte sich schützend vor seinen Bruder. Windthorst antwortete beiden[10]. Der Reichstag billigte anschließend mit großer Mehrheit die Gehaltsposition eines deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl. Er bestätigte 1873 seine Bewilligung. Erst in dem im Dezember 1874 vorgelegten Haushaltsplan war die Stelle nicht mehr ausgewiesen[11]. Am Tag der Reichstagsdebatte über den „Fall Hohenlohe" sprach Bismarck in einem Runderlaß an die Missionen in Petersburg, Wien, London, Rom, München, Lissabon und Haag von der Notwendigkeit der Regierungen, sich schon bei Lebzeiten Pius' IX. mit der künftigen Papstwahl zu beschäftigen[12]. Eine neue Phase in der sich verschärfenden Auseinandersetzung war eingeleitet.

[7] NL. Tauffkirchen. Abschrift.
[8] GStA. München. B. Gesandtschaft beim Päpstl. Stuhle. Nr. 818.
[9] GStA. München. PA. Tauffkirchen.
[10] *Rust* a.a.O. 857.
[11] *Rust* a.a.O. 698.
[12] Gedruckt: BGW. 6c, 20.

Wenn auch die beabsichtigte Ernennung des Kardinals Hohenlohe alle Merkmale einer politischen Episode aufweist, so stellt sie doch eine nicht unerhebliche Zahl von Fragen. Zunächst bedarf die allgemein verbreitete Vorstellung, Bismarck habe eine Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl *errichten* wollen, der Richtigstellung, da sie in verwirrendem Maß ungenau ist. Die Umwandlung der diplomatischen Missionen Preußens, die seit 1867 auch als Vertretungen des Norddeutschen Bundes tätig gewesen sind, in Vertretungen des Deutschen Reiches hat nach den Versailler Bündnisverträgen und der Verfassung des Deutschen Reiches vom 16. April 1871 keines gesetzlichen oder verwaltungsmäßigen Beschlusses bedurft. Davon ist die Vertretung beim Hl. Stuhl nicht ausgenommen gewesen, obwohl in den Fragen „Kirche" und „Schule" keine Zuständigkeit des Reiches bestanden hat. Das Reich ist zwar nach allgemeiner Auffassung konkordatsunfähig, sein Gesandtschaftsrecht ist jedoch gegenüber dem Hl. Stuhl nicht eingeschränkt gewesen. Die preußische Gesandtschaft am Hl. Stuhl ist 1871 Vertretung des Deutschen Reiches geworden. Bismarck hat sein Telegramm vom 17. April 1871 an die „Légation de la Confédération Germanique, Rome" gerichtet und wenige Tage später von dem „gegenwärtig die Vertretung des Deutschen Reiches in Rom führenden Graf Tauffkirchen" gesprochen. Graf Arnim ist in der „Separat-Konvention zwischen Deutschland und Frankreich" vom 12. Oktober 1871 als „außerordentlicher Gesandter und bevollmächtigter Minister Seiner Majestät des Deutschen Kaisers am Hl. Stuhle"[13] charakterisiert worden. Bei der Übertragung der Geschäfte auf Tauffkirchen ist ausdrückliche Berufung auf den Vertrag zwischen dem Norddeutschen Bund und Bayern erfolgt, der in Art. VII des Schlußprotokolls die Vertretung des Reichsgesandten durch den bayerischen Missionschef vorgesehen hat. Schließlich beweist aber vor allem die Etatisierung eines Botschafters beim Hl. Stuhl im Reichshaushalt, daß an die Umwandlung der preußischen Vertretung in eine Reichsvertretung gedacht gewesen ist.

Die ersten Schwierigkeiten sind in der zweiten Besprechung zwischen Bismarck und Tauffkirchen während dessen Aufenthalt in Berlin anfangs 1872 aufgetreten, als der Reichskanzler die Auffassung vertreten hat, die Gesandtschaft des Norddeutschen Bundes bestehe fort und Tauffkirchen werde mit der Leitung ihrer Geschäfte beauftragt. Dieser hat auf zwei Widersprüche verwiesen. Durch die Wahrnehmung der Gesandtschaft des nicht mehr existierenden Norddeutschen Bundes könne weder das Reich noch der Kaiser beim Hl. Stuhl vertreten werden. Bayern könne nicht einen Gesandten des Norddeutschen Bundes vertreten. Der ihm eingeräumte Rechtsanspruch sehe die Vertretung des Reichsgesandten im Verhinderungsfall vor. Die Verwendung eines Gesandten als Geschäftsträger sei unmöglich, weil die Beglaubigung von Staatsoberhaupt zu Staatsoberhaupt unterbleibe und das Ansehen des bayerischen Gesandten dadurch Schaden nehme. In diesen Ausführungen Bismarcks wird sein Unbehagen mit einer Reichsvertretung beim Hl. Stuhl deutlich. In diesem Sinn haben er und seine Mitarbeiter von der Verschiebung der ansonst zur Entscheidung anstehenden Personalfrage ge-

[13] Text der Seperat-Konvention vom 12. Oktober 1871. Gedruckt: Die Große Politik der Europäischen Kabinette. 1871—1914. Bd. 1: Der Frankfurter Friede und seine Nachwirkungen 1871—1877. Berlin 1926, 95.

sprochen. Diese Auffassung hat ihren Niederschlag in dem Immediatbericht vom 23. März 1872 und in der Beendigung der Beauftragung Tauffkirchens am 21. März 1872 gefunden. Durch diese ist eine von Bismarck durchaus gewollte unklare Situation geschaffen worden. Die Gesandtschaft Preußens ist des ihr zugelegten Charakters als Reichsgesandtschaft entkleidet worden, indem Tauffkirchens Vertretung beendet und nur für die Gesandtschaft Preußens ein Geschäftsträger benannt worden ist.

Daß dieser Vorgang auch anders beurteilt worden ist, ist dem Bericht des österreichischen Gesandten in München, Bruck, vom 31. März 1872 zu entnehmen, in dem mitgeteilt wird, Tauffkirchen habe nicht mehr die Interessen des Deutschen Reiches zu vertreten, sondern dieselben einem preußischen Geschäftsträger zu übergeben[14]. Es stellt sich auch die Frage, warum Arnim Rom verlassen hat und auch, warum Tauffkirchen, obwohl er sich des Wohlwollens Bismarcks erfreut hat, nicht zum Zuge gekommen ist. Weder Arnim noch Tauffkirchen haben es in Rom ausgehalten. Der Gedanke, angesichts der Entwicklung in Deutschland eine sich bietende einmalige Gelegenheit zu versäumen, hat beide beunruhigt. Der Weggang Arnims aus Rom ist zudem, wie der Großherzog von Baden seinem Tagebuch anvertraut hat, dringend veranlaßt gewesen[15]. Seine Beteiligung an den Friedensverhandlungen in Brüssel ist als ein Vertrauensbeweis verstanden worden, — auch seine Entsendung nach Paris. Es ist nicht bekannt, daß er der Vertretung beim Hl. Stuhl irgendwelche Aufmerksamkeit zugewandt hat. Sein Avancement hat seinen bayerischen Kollegen beeindruckt und bewegt, zumal er 1871 verbittert darüber nach Rom zurückgekehrt ist, daß weder seine privaten Verhandlungen mit Bismarck vom bayerischen Gesamtstaatsministerium ausgewertet worden sind, noch ihm ein größerer Wirkungskreis zugewiesen worden ist.

Tauffkirchen ist von verständlicher Verbitterung geplagt worden, bei der Konstituierung des Deutschen Reiches leer auszugehen, für das er persönlich und als Mitarbeiter des Fürsten Hohenlohe-Schillingsfürst so sehr gewirkt hat, daß er darüber die Huld des jungen Königs und sein Referat im Staatsministerium des Kgl. Hauses und des Äußern verloren hat. Das Telegramm Bismarcks vom 17. April 1871 hat ihn nicht nur zu dienstlicher Tätigkeit angeregt, es hat auch persönliche Vorstellungen neu belebt und auf die Möglichkeit, Gesandter oder Botschafter des Deutschen Reiches zu werden, hingelenkt. Um so mehr hat ihn die Brüskierung getroffen, der ihn Bismarck durch die Preisgabe seiner Nachricht ausgesetzt hat. Es wird ihm verwehrt, die Konsequenzen aus der nach seiner Meinung unmöglich gewordenen Stellung zu ziehen. Er denkt zwar ernsthaft an längeren Urlaub, verwirft jedoch den Gedanken, als der ministerielle Personalreferent und der bewährte Freund Völderndorff freundschaftlich an sein „bayerisches Verantwortungsbewußtsein" appelliert. Während dieser das Reservat der bayerischen Vertretung des Reichsgesandten als verteidigungs- und opferwürdiges Recht preist, ist der kurz darauf berufene Staatsminister des Kgl. Hauses und des Äußern, Graf Hegnenberg-Dux, gegensätzlicher Mei-

[14] HHStA. Wien. P. A. IV 43.

[15] *Hermann Onken*, Großherzog Friedrich I. von Baden und die deutsche Politik von 1854—1871. Stuttgart 1927. II, 407.

nung. Er findet, wie er in einem Gespräch am 2. September 1871 mit dem österreichischen Gesandten ausführt, diese „Versailler Stipulation" ganz und gar unpraktisch, wie es derzeit am besten die Stellung des Grafen Tauffkirchen in Rom beweisen könne[16]. Tauffkirchen, „tatkräftig, vielseitig, zugleich ein leidenschaftlicher Deutscher und ein treuer Bayer"[17], ist bei der Kurie „nicht genügend persona grata" gewesen[18]. Seine Selbstkritik hat sich die Schwierigkeiten einer Kandidatur für die Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl nicht immer eingestanden. Er geht deshalb auch seinen ehemaligen Vorgesetzten, Fürst Hohenlohe-Schillingsfürst, um Unterstützung an, der umgehend, d. h. im September 1871, seinen Bruder, den Kardinal Hohenlohe Schillingsfürst, unterrichtet. Es geschieht aber nach der Meinung Tauffkirchens zu wenig und das Wenige noch zu langsam. Er reist deshalb selbst nach Berlin, entsprechend seiner bestehenden Gepflogenheit, von der der württembergische Gesandte in Berlin, Baron Spitzemberg, am 4. September 1872 nach Stuttgart geschrieben hat, Graf Tauffkirchen mache mindestens einmal des Jahres Berlin unsicher[19]. Seine Reise nach Berlin im Januar 1872 hat unbezweifelbar der Absicht gedient, dem Posten des deutschen Botschafters bei der Kurie näherzukommen. Ihr Ergebnis ist enttäuschend gewesen, was Tauffkirchen offen ausspricht. Seine wiederholte Nennung als Ministerkandidat in München ist für ihn schon deshalb kein Trost gewesen, da sowohl ihm als auch der Öffentlichkeit bekannt gewesen ist, daß er nicht ganz mit Staatsminister Lutz, der an Stelle des vor Amt und Aufgabe flüchtenden Königs mehr und mehr zu bestimmen begann, konveniere[20]. Seine Aussichten sind geringer gewesen als seine Erwartungen. Seine Hoffnung auf Hohenlohe-Schillingsfürst ist unerfüllt geblieben. Doch ist sein Hinweis vom September 1871 bedeutungsvoll in Bezug auf den Botschafterkandidaten, den Bismarck im Frühjahr 1872 — völlig unerwartet — dem Hl. Stuhl und der Öffentlichkeit präsentiert hat: Gustav Adolf Kardinal Hohenlohe-Schillingsfürst[21].

Dieser hatte, am 26. Februar 1823 zu Rotenburg an der Fulda geboren, in Bonn Rechtswissenschaften studiert. Der Fürstbischof von Breslau, Melchior Kardinal Diepenbrock, hatte ihn zur Theologie geführt, deren Studium er in München und Rom zu Ende brachte. Die Gunst Pius' IX. führte ihn rasch über die Stufenleiter der römischen Kurie ins Kardinalskollegium. Während sein von München nach Rom „verbannter" fränkischer Adelsgenosse, Karl Gustav Graf von Reisach[22], mit glühender Hingabe sich der Vorbereitung des beabsichtigten Konzils widmete, wuchs bei Hohenlohe dagegen Abneigung und Widerstand. Seine Parteinahme für die Konzils- und nach dessen Eröffnung für die Infallibilitätsgegner isolierte ihn bis zur öffentlichen

[16] HHStA. Wien. P. A. IV 43.
[17] *Karl Alexander v. Müller,* Bismarck und Ludwig II. im September 1870, in: Historische Zeitschrift 111, 111.
[18] HHStA. Wien: P. A. IV 43, Ber. Nr. 77 Po v. 2. September 1871.
[19] WStA. Stuttgart. GA 61, 12.
[20] HHStA. Wien. P. A. IV 43, Ber. Nr. 17 B v. 26. Mai 1872.
[21] NL. Tauffkirchen.
[22] Reisach, Karl August Graf von, 1800—1869. 1837—1846 Bischof von Eichstätt. 1846 bis 1855 Erzbischof von München und Freising. 1855 Kurienkardinal. *Walter Schärl,* Die Zusammensetzung der bayerischen Beamtenschaft von 1806—1918. Kallmünz 1955, 289 Nr. 533.

Verachtung. Durch seine Abreise aus Rom nach dessen Besetzung setzte er sich vollends der nicht verhehlten Geringschätzung der römischen Kurie aus. In Deutschland hielt die politische und vor allem kirchenpolitische Haltung seines Bruders Episkopat, Klerus und Katholizismus von ihm ab. Für die Katholiken war er als Liberaler, für die Liberalen als römischer Kardinal — als „Laune des Papstes" — verdächtig. Dazu kamen erhebliche persönliche Mängel. Alexander von Hohenlohe sprach von ihnen in allgemein gehaltenen Bemerkungen, gestand jedoch ein, daß der Kardinal seinem Bruder, dem Fürsten, manches zu schaffen gegeben habe[23].

Bismarck hielt mit einer Beurteilung zurück. In seiner Mitteilung an Arnim vom 28. April 1872 sagte er: „Die Persönlichkeit des Kardinals Fürsten Hohenlohe macht ihn in besonderem Grade geeignet, diesen Beweis des Allerhöchsten Vertrauens zu empfangen. Es ist bekannt, daß er in seiner Stellung als Deutscher und katholischer Bischof sich immer treu geblieben ist und den Strömungen, die eine so bedauerliche Richtung genommen haben, sich niemals hingegeben hat"[24]. Mit burschikoser Unbekümmertheit äußerte sich dagegen Bismarcks Sohn Herbert am 18. November 1888 gegenüber dem Chef der Reichskanzlei, Franz von Rottenburg, über Gustav Hohenlohe, wobei er vor schweren Anschuldigungen nicht zurückschreckte[25]. Es ist jedoch bei dieser Beurteilung, die einer beinahe frevelhaften Verurteilung gleichkommt, zu berücksichtigen, daß sie siebzehn Jahre nach dem Entschluß, Prinz Hohenlohe mit der Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl zu betrauen, getroffen worden ist. Ihre Gründe können, wenn sie nicht Ausgeburten frivoler Rücksichtslosigkeit, ja gemeiner Verdächtigung sind, durchaus in der dazwischen liegenden Zeit veranlaßt worden sein. Sie müssen jedoch weit zurückliegen, da Herbert Bismarck von seiner Beschuldigung sagt, sie bestehe schon längst. In jedem Fall ist das spätere Urteil nur mit größter Einschränkung für die Charakterisierung des Prinzen Hohenlohe im Frühjahr 1872 verwendbar. Gänzlich zu übergehen ist sie aber auch in diesem Zeitpunkt nicht. Der Kardinal Hohenlohe ist vom deutschen Katholizismus als höchst unbequeme Belastung empfunden worden, was Ludwig Windthorst in einer „direkten Mitteilung an Herrn Nuntius in Wien" am 19. November 1881 unmißverständlich festgestellt hat, wobei er dessen „Freisinnigkeit" und „Staatsfreundlichkeit" apostrophiert und die Abwendung der deutschen Katholiken von der Familie Hohenlohe betont hat. Am Ende seiner Ausführungen hat der unbestrittene Führer der deutschen Katholiken über den Kardinal erklärt: „Daß er ohne Vorwissen und ohne vorher die Genehmigung Sr. Heiligkeit zu besitzen, eine beim Hl. Stuhl ihm angetragene Botschaft des Staates annehmen wollte, ist von der katholischen Bevölkerung Deutschlands unvergessen"[26].

Aber die Problematik der beteiligten Personen beantwortet nicht die Frage, was sich zwischen dem 23. März und dem 23. April zutrug. In seinem Immediatsbericht vom 23. März hatte Bismarck versichert, eine Vertretung des

[23] *Alexander v. Hohenlohe*, Aus meinem Leben. Frankfurt 1925, 110.

[24] Gedruckt: Das Staatsarchiv. XXVIII, 138.

[25] Berliner Hauptarchiv. Rep. 92. Nachlaß Rottenburg (A 4). Ich habe für diesen Hinweis Herrn Dr. Rudolf Morsey, Bonn/Münster, zu danken.

[26] *Otto Pfülf*, Nachlese zur Windthorst-Korrespondenz, in: *Stimmen aus Maria Laach*, 83 (1912) 15.

Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl sei ohne Bedeutung. Vermutlich am 23. April fertigte er den Kurier ab, der am 25. April mit der Meldung in Rom eintraf, Kardinal Hohenlohe sei zum Botschafter des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl ernannt worden. Wer hat Bismarck auf diesen Kandidaten aufmerksam gemacht? Und vor allem: Was hat Bismarck veranlaßt, die in seinem Bericht an den Kaiser getroffene Entscheidung umzustoßen und zu tun, was er kurz vorher als inopportun bezeichnete? Die Antwort darauf hat sowohl die Ereignisse als auch die sie begleitenden Absichten darzulegen. Daß die beiden Hohenlohes bereits im September 1871 auf die Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl hingewiesen worden sind, ist das Verdienst Tauffkirchens, der daran interessiert gewesen ist, den Fürsten zur Unterstützung seiner Bemühungen zu gewinnen, jedoch nicht angenommen hat, in dessen Bruder einen, wenn auch verspäteten Rivalen zu erhalten. Dessen Kandidatur wurde erst erwogen, als bereits die grundsätzliche Entscheidung gegen den Fortbestand einer Reichsvertretung gefallen war. Einer späteren Aufzeichnung Tauffkirchens ist zu entnehmen, daß dieser den Fürsten Hohenlohe als erfolgreichen Werber für den Kardinal Hohenlohe betrachtet hat[27]. Diese Feststellung überrascht nicht; sie liegt überzeugend nahe. Aber auch sie gibt noch keine Auskunft über die Veränderung in der Auffassung Bismarcks. Arnims Gespräch nach seiner Rückkehr aus Rom und sein Schreiben vom 30. März spielen dabei eine sicher nicht kleine Rolle, beantworten jedoch nicht die Frage, wer der Erfinder der Kandidatur des Kardinals Hohenlohe gewesen ist. Nachdem Arnim bei seinem Eintreffen in Rom Tauffkirchen eröffnet hat, daß die Reichsvertretung unbesetzt bleiben solle, spricht vieles dafür, daß er nicht von sich aus auf Gustav Adolf von Hohenlohe gekommen ist. Ist es abwegig anzunehmen, daß auch er das Stichwort von dem Manne erhalten, der wahrscheinlich Bismarck für die Aufgabe des gefaßten Entschlusses interessierte, nämlich von dem Fürsten Hohenlohe? Die übrigen Beteiligten gehen in ihren Erinnerungen und Briefen an diesem Problem vorbei, so daß der Eindruck einer Verschwörung des Schweigens nur auszuschließen ist, wenn die Bedeutung des Vorganges über eine schnell vorbeigehende Episode hinaus bezweifelt wird. Zeugnisse dieser Peripetie stehen aus. Es bleibt daher die Erwägung des Wahrscheinlichen.

Bismarck hat wiederholt seine auf Versöhnung mit dem Hl. Stuhl ausgehende Intention betont, während seine Kritiker ihm unterstellen, nur darauf ausgegangen zu sein, den Hl. Stuhl ins Unrecht zu versetzen. Tauffkirchen ist vom Eintreffen des Kuriers mit der Meldung von der Ernennung Hohenlohes an dieser Auffassung gewesen. Gegen seine Beurteilung ist freilich einzuwenden, daß er als ein nicht zum Zuge gekommener Bewerber schärfer urteilt. Er ist zu den ersten zu zählen, die Bismarcks Vorgehen als taktisches Verhalten bezeichnet haben. Auf seine Seite sind viele getreten. Doch ihnen widersprechen nicht wenige, die entweder die von Bismarck bekundete Absicht verteidigen oder es als unwahrscheinlich bezeichnen, daß es sich um einen von Bismarck in seinem Verlauf vorausberechneten Schachzug handle[28], wobei darauf verwiesen wird, daß dieser am 10. Mai, also nach

[27] NL. Tauffkirchen.

[28] *Renate Ruhenstroth-Bauer*, Bismarck und Falk im Kulturkampf. Heidelberg 1944, (Diss.) 33.

der Ablehnung Hohenlohes, seinem Mitarbeiter Keudell gegenüber erklärt habe, ihn als Gesandten beim Hl. Stuhl nach Rom zu entsenden[29]: freilich, es bleibt in der Aufzeichnung offen, ob Bismarck an die Vertretung Preußens oder an die des Reiches gedacht hat.

Wie gegensätzlich die Beurteilungen des Falles Hohenlohe gewesen sind, demonstrieren die am Wiener Ballhausplatz eingegangenen Berichte. Der Vertreter Österreich-Ungarns in Berlin, Graf Karolyi, meldete am 15. Mai: „Ich kann aus eigener Anschauung das Vorhandensein der hiebei verfolgten conciliatorischen Absichten der deutschen Regierung dem heiligen Stuhle gegenüber, welche der citirte Artikel hervorhebt, nur bekräftigen, und finde es im Interesse des allgemeinen religiösen Friedens allerdings zu bedauern, daß die römische Curie es nicht für angemessen fand, diesem Einlenken ihrerseits entgegenzukommen und in die versöhnlichen Intentionen des Berliner Cabinets einzugehen“[30]. Der österreichische Geschäftsträger beim Hl. Stuhl, Graf Kalnoky, berichtete bereits am 4. Mai nach Wien, daß Bismarcks Absicht im Vatikan als „vive sensation“ gewirkt habe. In einer Unterhaltung hatte ihm Kardinalstaatssekretär Antonelli erklärt, er neige zu der Auffassung, daß entweder Bismarck oder Arnim Urheber dieses Gedankens sei, und festgestellt:

„Si on me cite des précédents des siècles passés où differentes Puissances se faisaient représenter auprès du St. Siège par des Ecclésiastiques, voir même par des Cardinaux, cela n'est pas une preuve que ce qui était possible alors et qui alors déjà n'était pas sans de nombreux inconvenients, soit possible encore dans nos temps où tout est changé et où notamment les idées sur le droit moderne diffèrent à tel point avec les principes de l'Eglise qui doivent être les principes de tout bon prêtre. En dehors de tout cela, il est encore à remarquer que la Prusse est une Puissance protestante très prononcée — comment un Cardinal saurait-il la représenter et se mettre au point de vue exigé par sa politique? Une autre question qui se présente assez naturellement: Dans le cas de la mort du Pape, est-il possible que l'Ambassadeur d'un Souverain et encore d'un Souverain protestant, entre en Conclave avec le Sacré Collége?“[31]

Trotz seiner ablehnenden Haltung war der Hl. Stuhl interessiert, das Ziel kennenzulernen, das Bismarck bei der Wahl Hohenlohes und seine Entsendung in eine „bizarre Szene“ verfolgt habe[32]. Auch der Vertreter Österreich-Ungarns in München, Bruck, befaßte sich mit dem „Fall Hohenlohe“. Anlaß dazu war die Äußerung des Kronprinzen Humbert während seines Aufenthaltes in der bayerischen Landeshauptstadt auf der Reise nach Berlin. Der italienische Thronfolger hielt die Wahl Hohenlohes nicht für ernst gemeint und glaubte, daß Bismarck im voraus wußte, daß man dieselbe im Vatikan

[29] *R. v. Keudell,* Fürst und Fürstin Bismarck. Berlin 1901, 486.

[30] HHStA. Wien. P. A. III 104.

[31] HHStA. Wien. P. A. XI 219. (Übersetzung: „Wenn man auf Präzendenzfälle aus früheren Jahrhunderten hinweist, wo sich manche Mächte durch Geistliche, ja sogar durch Kardinäle beim Hl. Stuhl hatten vertreten lassen, so ist das noch kein Beweis dafür, daß das, was damals möglich war, aber auch damals schon manche Schwierigkeiten bot, heute noch möglich sei, wo sich so vieles geändert hat und wo vor allem die modernen Rechtsvorstellungen sich so sehr von den Grundsätzen der Kirche unterscheiden, die sich jeder gute Priester zu eigen machen muß. Außerdem ist zu bedenken, daß Preußen eine ganz ausgesprochen protestantische Macht ist — wie kann ein Kardinal es vertreten und sich seine politischen Gesichtspunkte zu eigen machen? Eine weitere Frage stellt sich ganz von selbst: Wenn der Papst stirbt, kann der Gesandte eines Souveräns, noch dazu eines protestantischen Souveräns, mit dem Heiligen Kolleg ins Konklave einziehen?“)

[32] HHStA. Wien. P. A. XI 219.

nicht billigen würde und sie gemacht habe „afin d'avoir ses coudées franches“[33].

Angesichts dieser Zwiespältigkeit der zeitgenössischen Beurteilung stellt sich die letzte und bedeutendste Frage, nämlich die nach Bismarcks Absicht. Seine Haltung ist bis zum 23. März 1872 zuverlässig zu belegen. Er dreht die Entwicklung der Vertretung Preußens, beziehungsweise des Norddeutschen Bundes, zur Vertretung des Deutschen Reiches zurück und erklärt sich mit einem preußischen Geschäftsträger beim Hl. Stuhl vollauf zufrieden. Vier Wochen später präsentiert er unter Außerachtlassung aller diplomatischen Gepflogenheiten einen beschäftigungslos in Deutschland weilenden Kardinal, dessen problematische Stellung zum Episkopat und zum Katholizismus in Deutschland ihm nicht unbekannt ist, als Vertreter des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl. Nach Bismarcks vorausgegangener Einstellung ist es nicht leicht, ja unmöglich, die Ernennung Hohenlohes als ein Zeichen der Verständigung mit der katholischen Kirche anzusehen[34]. Schwer verständlich sind auch die Erwägungen der Brüder Hohenlohe, bei denen die Unterstellung eines taktischen Manövers nicht möglich ist, da ihnen bewußt sein mußte, daß ein Fehlschlag die Situation des Kardinals verschlechtern würde. Die Brüder Hohenlohe müssen Bismarck nicht nur für die Kandidatur des Kardinals gewonnen, sie müssen ihn auch von ihrer wahrscheinlichen Annahme durch den Hl. Stuhl überzeugt haben. Der Verzicht auf die diplomatisch übliche Anfrage sollte diesen der Mühe einer Entscheidung entheben. Kann der Papst anders handeln als zustimmen, wenn der — protestantische — Kaiser des eben gegründeten Deutschen Reiches einen römischen Kardinal, von dem bekannt ist, daß er sich des besonderen Wohlwollens des Papstes erfreut hat, zu seinem Vertreter beim Hl. Stuhl ernennt? Es ist jedoch nicht vorstellbar, daß Bismarck die Augen vor der Möglichkeit, daß der Papst ablehnt, verschlossen hat; freilich, ihn hat sie nicht betroffen. Würde der überraschend ausgewählte Vertreter angenommen, hatte er am Hl. Stuhl einen ihm treu ergebenen Agenten, dem auf Grund seines hierarchischen Ranges der Zugang zu den Interna der römischen Kurie nur schwer zu verwehren war. Für seine Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche war ein Botschafter im Kardinalspurpur ein Brückenkopf, von dem aus ihm eine elastische Kampfführung gegen das Zentrum möglich war. Wurde Hohenlohe aber abgelehnt, mußte der Hl. Stuhl es auf sich nehmen, ein Mitglied des Kardinalskollegiums desavouiert zu haben.

Der Papst hatte in diesem Falle der Öffentlichkeit verständlich zu machen, warum er zu einem von ihm kreierten Kardinal weniger Vertrauen habe als der protestantische Kaiser des Deutschen Reiches. Annahme oder Ablehnung Hohenlohes — für Bismarck war das eine so interessant wie das andere. Obwohl den Zeitgenossen die Einzelheiten dieses Vorspiels zum Kulturkampf verborgen blieben, hatten sie eine durchaus reale Vorstellung von Bismarcks Absicht. „Man rühmt mit Recht“, versicherten „Die Grenzboten“ 1873 in einem Kommentar zum „Fall Kardinal Hohenlohe“, „als einen hervorragen-

[33] HHStA. Wien. P. A. IV 43.

[34] Es ist vor allem auf die Äußerung des bayerischen Gesandten in Berlin (1880—1918), Hugo Graf Lerchenfeld Koefering, zu verweisen. Vgl. *Hugo Graf Lerchenfeld*, Erinnerungen und Denkwürdigkeiten. Leipzig ²1935, 306.

den Zug der Bismarckschen Staatskunst ihre Fähigkeit, den jeweiligen Gegner in Unrecht zu versetzen." Die eingehende Darstellung der Haltung Bismarcks in der Frage der Besetzung der zunächst als bestehend angesehenen Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl legt die Absicht seiner Taktik bei der protokollwidrigen Ernennung Gustav Adolf von Hohenlohes offen[35].

Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm

Wirtschaftspolitische Grundsätze

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Zehn Jahre, nachdem der Münchener Gründungskongreß des Deutschen Gewerkschaftsbundes ein gewerkschaftliches Grundsatzprogramm verkündet hat, stellt sich begreiflicherweise die Frage, ob es nicht an der Zeit sei, dieses Programm zu überprüfen, um es gegebenenfalls veränderten Verhältnissen — niemand wird verkennen, wieviel sich in diesen zehn Jahren verändert hat — und neuen Erkenntnissen — sowohl die Erfahrungen als auch die Diskussionen dieser Jahre haben unsere Erkenntnisse auf gesellschaftlichem und wirtschaftlichem Gebiet ein gewaltiges Stück vorangebracht — anzupassen. Auch in gewerkschaftlichen Kreisen finden Überlegungen statt, ob sich der bevorstehende Gewerkschaftskongreß einer solchen Aufgabe unterziehen solle. *Otto Brenner* hat bereits die einprägsame Formel in Umlauf gesetzt: „Verbesserung, nicht Verwässerung". Sie verdient ohne Zweifel Zustimmung, in diesem Fall um so mehr, als viele der 1949 formulierten Grundsätze ohnehin schon allzuviel Wasser und daher zu wenig Trockensubstanz enthalten. Entzug von Wasser und dafür Anreicherung an kerniger Substanz und zugleich eine präzisere Fassung wäre in der Tat eine begrüßenswerte Verbesserung. Bedarf das Programm darüber hinaus einer grundsätzlichen Berichtigung?

Wenn wir diese Frage aufwerfen, so sei der guten Ordnung halber zunächst einmal festgestellt, daß 1949 genau genommen nicht *ein* Grundsatzprogramm angenommen, beschlossen oder verkündet wurde, sondern zwei

[35] *Heckel* a.a.O. 291 macht auf die verfassungsrechtliche Folgen des Verzichtes auf eine Vertretung des Deutschen Reiches beim Hl. Stuhl aufmerksam: „So fand — ein im Bismarckschen Reiche unerhörter Fall — eine auf den Einheitsstaat hin gerichtete Konzentration der auswärtigen Vertretung der deutschen Länder ihr Ende oder vielmehr ... eine föderalistische Rückbildung." Roth bezeichnet die Ernennung Gustav Hohenlohes-Schillingsfürsts als einen kirchenpolitischen Fehler Bismarcks und erklärt: „Ohne diesen Mißgriff wäre damals vielleicht doch die Berliner Nuntiatur im Gefolge einer Reichsbotschaft beim Hl. Stuhl perfekt geworden" (Zur Vorgeschichte der Berliner Nuntiatur, in: Reich und Reichsfeinde, 4 (1943) 230).

Aufzählungen von Grundsätzen, „Wirtschaftspolitische Grundsätze" und „Sozialpolitische Grundsätze", ohne Anspruch auf Vollständigkeit, vielmehr eine Auswahl dessen, was unter den damaligen Verhältnissen vordringlich erschien. Infolgedessen haben diese Bündel von Grundsätzen bis zu einem gewissen Grade mehr den Charakter eines grundsätzlich fundierten *Aktions*programms als dessen, was man sich unter einem Grundsatzprogramm vorzustellen pflegt.

In diesem Beitrag sollen die „Wirtschaftspolitischen Grundsätze" daraufhin untersucht werden, ob sie nach heutiger Lage der Dinge und heutigem Stand der Erkenntnis noch vertreten werden können, sowie ob oder inwieweit sie mit den in der christlichen Soziallehre anerkannten Grundsätzen in Einklang oder in Widerspruch stehen.

Die „Wirtschaftspolitischen Grundsätze" setzen sich zusammen aus vier Grundsatzforderungen und sieben mehr ins einzelne gehenden Punkten.

Die erste Grundsatzforderung verlangt eine Wirtschaftspolitik, die Menschenwürde, Vollbeschäftigung aller Arbeitswilligen, zweckmäßigen Einsatz aller volkswirtschaftlichen Produktionskräfte und schließlich Deckung des volkswirtschaftlich wichtigen Bedarfs sichert. — Daß die Sicherung der Menschenwürde, der Arbeitsgelegenheit für alle, die arbeitsfähig und arbeitswillig sind, wie auch zweckmäßiger Einsatz aller volkswirtschaftlichen Produktivkräfte selbstverständliche Forderungen sind, die auch die christliche Soziallehre nachdrücklich vertritt, bedarf keiner Ausführungen. Nur beiläufig sei bemerkt, daß in der Ansprache Pius' XII. an die Delegierten der italienischen christlichen Arbeitervereine vom 11. 3. 1945[1] der zweckmäßige Einsatz der volkswirtschaftlichen Produktivkräfte unter der Zahl der Gründe aufgezählt wird, die schwer genug wiegen, um gegebenenfalls zur Maßnahme der Sozialisierung zu greifen. Was genau unter „Deckung des volkswirtschaftlich wichtigen Bedarfs" verstanden ist, wird nicht ganz klar (*wessen* Bedarf?); woran immer man aber dabei denken möge, in keinem Fall wird es sich um etwas Bedenkliches handeln.

Die zweite Grundsatzforderung bezieht sich auf die „*Mitbestimmung* der organisierten Arbeitnehmer in allen personellen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen der Wirtschaftsführung und Wirtschaftsgestaltung". In der großen Rede, die *Hans Böckler* als erster Vorsitzender des neugegründeten Gewerkschaftsbundes hielt, berief er sich für diese Forderung auf den bekannten, nur wenige Wochen vorhergegangenen Beschluß des Bochumer Katholikentags und benutzte die Gelegenheit, um auch den beiden Sozialenzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* seine Anerkennung zu bezeugen. Die inzwischen ungeheuer weitschichtig gewordene Frage der Mitbestimmung und des Mitbestimmungsrechts kann hier nicht nach allen Seiten verfolgt werden. Es muß aber auf das Bedenken hingewiesen werden, das darin liegt, ein Mitbestimmungsrecht nur für die organisierte Arbeit-

[1] *Utz-Groner*, Soziale Summe Pius' XII. II, 1463ff., hier Nr. 2919; AAS 37 (1945) 68.

nehmerschaft zu fordern, was zwar nicht notwendig besagt, aber immerhin die Auslegung nahelegt, die Mitbestimmung solle auf die organisierte Arbeitnehmerschaft beschränkt sein und faktisch deren Organisationen, d. i. den Gewerkschaften, vorbehalten bleiben. Hier macht sich die eigentümliche Zwitterstellung der Gewerkschaften bemerkbar, daß sie einerseits freie Vereinigungen sind, die als solche nur für ihre Mitglieder sprechen können, anderseits aber quasi-öffentlich-rechtlichen Charakter tragen, kraft dessen sie jedenfalls in gewissem Umfang als „Repräsentanten" der gesamten Arbeitnehmerschaft angesehen werden und aufzutreten haben. — Hätten die Gewerkschaften die Grundsatzforderung nach Mitbestimmung heute neu zu formulieren, so fiele die Formulierung sicher präziser aus; statt der recht unbestimmten Ausdrücke „Wirtschaftsführung und Wirtschaftsgestaltung" würde die sogenannte betriebliche und überbetriebliche Mitbestimmung sauber unterschieden erscheinen. Wahrscheinlich zöge man auch schon Lehren — und zwar grundsätzliche Lehren — aus den inzwischen angefallenen Erfahrungen mit der Mitbestimmung, Erfahrungen, die zu einem guten Teil für die Gewerkschaften enttäuschend waren und ihnen Schwierigkeiten mancherlei Art eingetragen haben[2]. Mag aber der Gedanke der Mitbestimmung auch heute noch nicht ganz zu Ende gedacht, auch von den Gewerkschaften selbst in seiner ganzen Tragweite noch nicht erkannt sein, sicher ist, daß es hier kein Zurück geben, es sich vielmehr nur darum handeln kann, wirklich zu Ende zu denken und die von der gesetzestechnischen Verwirklichung unabhängige, tragende gesellschaftspolitische Idee herauszuarbeiten: der Arbeit zu einer anderen, der Menschenwürde des arbeitenden Menschen in höherem Grad entsprechenden Einordnung in Gesellschaft und Wirtschaft zu verhelfen, als das der kapitalistischen Epoche eigentümliche Lohnarbeitsverhältnis es ihr bietet.

Die dritte Grundsatzforderung „Überführung der Schlüsselindustrien in Gemeineigentum" ist die bekannteste, zugleich umstrittenste. Im Selbstverständnis der Gewerkschaften spielt sie offenbar eine überragende Rolle; zugleich gilt sie vielen Vertretern des christlich-sozialen Gedankengutes, zweifellos aber auch vielen Sozialisten als Ausdruck dafür, daß die Einheitsgewerkschaft in Wirklichkeit eben doch eine sozialistische Richtungsgewerkschaft sei.

Die Tatfrage, ob oder inwieweit von einer Gleich- oder Ineinssetzung von SPD und DGB, von Abhängigkeit der gewerkschaftlichen Organisation von der politischen Partei oder umgekehrt die Rede sein kann, steht hier nicht zur Erörterung. Hier geht es nur darum, ob die Grundsatzforderung „Überführung der Schlüsselindustrien in Gemeineigentum" als typisch sozialistisch anzusehen ist oder nicht. Was dies angeht, ist bemerkenswert, daß das Dort-

[2] Vgl. hierzu das soeben erschienene Buch von *Alfred Horné*, Der beklagte Sieg. Stuttgart und Düsseldorf 1959, Ring-Verlag, das zwar in journalistischer Aufmachung, aber doch solid fundiert eine Menge einschlägiges Material zusammenträgt und damit Einblicke in die erlebten Enttäuschungen und in der Hauptsache noch keineswegs bewältigten Schwierigkeiten vermittelt.

mund-Berliner Aktionsprogramm der SPD (1954) die Sozialisierung nur in erheblich geringerem Umfang befürwortet als die wirtschaftspolitischen Grundforderungen des DGB von 1949. Der DGB will die *Schlüssel*industrien (sprachlich richtiger: die wirtschaftlichen Schlüssel*positionen*) der privaten Verfügungsmacht entziehen und versteht darunter *„insbesondere* Bergbau, Eisen und Stahl, Großchemie, Energie, wichtige Verkehrseinrichtungen, Kreditinstitute"; im Gegensatz dazu beschränkt sich die SPD auf *Grundstoff*industrien, also einen wesentlich enger gezogenen Kreis. Fragen wir, was die Soziallehre der Kirche dazu sagt, so müssen wir feststellen, daß mit Schlüsselindustrien, bzw. wirtschaftlichen Schlüsselpositionen genau das getroffen ist, was Pius XI. meint, wenn er in *Quadragesimo anno* von wirtschaftlichen Machtstellungen spricht, die „ohne Gefährdung des öffentlichen Wohles Privathänden nicht überantwortet bleiben"[3] können. Selbstverständlich ist damit noch nichts über die Tatfrage gesagt, ob und inwieweit es in den beispielhaft („insbesondere!") aufgeführten Fällen sich um Machtpositionen handelt, denen gegenüber wirtschaftspolitische Lenkungsmaßnahmen versagen und nur die Sozialisierung Abhilfe schafft.

Zur vierten Grundsatzforderung *„soziale Gerechtigkeit* durch angemessene Beteiligung aller Werktätigen am volkswirtschaftlichen Gesamtertrag und ausreichenden Lebensunterhalt für die infolge Alters, Invalidität, Krankheit nicht Arbeitsfähigen" erübrigen sich alle weiteren Ausführungen. Die Forderung ist unangreifbar. Meinungsverschiedenheiten können sich erst ergeben, wenn es um die konkreten Maßnahmen zu ihrer Verwirklichung geht. Dann kann es zum Streit kommen, einmal darum, welche Beteiligung als „angemessen" und welcher Lebensunterhalt als „ausreichend" anzusehen sei, zum andernmal um den geeigneten Weg oder die geeigneten Wege, um das angestrebte Ziel zu erreichen und das für richtig gehaltene Ausmaß zu verwirklichen. Hinsichtlich der „angemessenen Beteiligung der Werktätigen" würde man Ausführungen über die gewerkschaftliche *Lohnpolitik* erwarten, über die jedoch befremdlicherweise in den „Wirtschaftspolitischen Grundsätzen" *nichts* gesagt wird. Über Mittel und Wege, den „ausreichenden Lebensunterhalt der Nichterwerbsfähigen" zu sichern, finden sich knappe Andeutungen in den „Sozialpolitischen Grundsätzen", also an dem Platz, auf den sie gehören.

Außer diesen vier an die Spitze gestellten Grundsatzforderungen enthält das „Wirtschaftspolitische Grundsätze des DGB" überschriebene Dokument noch sieben Abschnitte mit speziellen Ausführungen, eigentümlicherweise in der Anordnung, daß Ziffer 2 eine Ergänzung zu Grundsatzforderung 3, Ziffer 3 eine solche bzw. eine Verdeutlichung der Grundsatzforderung 2 bringt.

Weitaus die größte Wichtigkeit kommt *Ziffer 1* zu, oder richtiger gesagt, käme ihr zu, wenn es nicht gerade hier an der unbedingt erforderlichen

[3] *Gustav Gundlach SJ*, Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI., Text und deutsche Übersetzung. Paderborn 1931, Nr. 114; AAS 23 (1931) 214.

Klarheit fehlte. Für welche Wirtschaftsordnung entscheidet sich der DGB? Mit dem sogenannten Leitsätzegesetz des Wirtschaftsrats des „Vereinigten Wirtschaftsgebiets" als Vorläufers der Bundesrepublik Deutschland ist die ordnungspolitische Entscheidung zugunsten der Verkehrswirtschaft gefallen. Im Dortmund-Berliner Aktionsprogramm hat sich auch die SPD grundsätzlich im gleichen Sinn entschieden, selbstverständlich unbeschadet aller notwendigen Kritik an dem, was sich unter dem Namen der „Sozialen Marktwirtschaft" in der Bundesrepublik tut. Daß die Gewerkschaften 1949 noch nicht so weit waren wie die SPD 1954, ist nicht verwunderlich und kann ihnen billigerweise nicht zur Last gelegt werden. Das ändert aber nichts daran, daß das, was die „Wirtschaftspolitischen Grundsätze" in Ziffer 1 aussagen, im höchsten Grade unklar, um nicht zu sagen sinnlos ist.

Gefordert wird volkswirtschaftliche Planung, wogegen Zwangswirtschaft abgelehnt wird. Über einen „volkswirtschaftlichen Gesamtplan" und dessen Notwendigkeit werden viele Worte gemacht, ohne daß klar würde, welche Vorstellungen man sich sowohl vom Inhalt als auch von der Verbindlichkeit eines solchen Planes macht. Gewiß darf man an eine gewerkschaftliche Verlautbarung programmatischen Charakters aus 1949 nicht die Maßstäbe der wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnis von 1959 anlegen. Wenn sich aber *Viktor Agartz* nach *Böcklers* Tod gerühmt hat, er sei der geistige Urheber des Münchener Grundsatzprogrammes, dann hat er entweder seinem nationalökonomischen Wissen und Können ein vernichtendes Zeugnis ausgestellt, oder — und das ist wohl die wahrscheinlichere Annahme — er hat versucht, seine Vorstellungen von Wirtschaftsordnung in das Programm hineinzutragen, ohne jedoch damit durchzudringen. Was vorliegt, ist nicht Fisch und nicht Fleisch; eine dirigistische Schlagseite ist allerdings nicht zu verkennen. Angesichts der Gesetzesgläubigkeit der Deutschen ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß ein sehr großer Teil der Gewerkschaftsmitglieder und des Funktionärskörpers — ganz gleich, ob Sozialisten oder nicht, insbesondere auch sehr viele, die bei den Bundestagswahlen 1953 und 1957 ihre Stimme der CDU gegeben haben, um damit ihre Zustimmung zur Erhardschen Wirtschaftspolitik oder richtiger: zum „deutschen Wirtschaftswunder" kundzugeben — die Möglichkeit, durch obrigkeitliche Anordnung erwünschte ökonomische Effekte herbeizuführen und unerwünschte zu verhindern, bei weitem überschätzt. Es mag sein, daß sich sozialistische Parteien und Regierungen — außerhalb der Bundesrepublik — für eine solche Überschätzung in besonderem Grad anfällig erwiesen haben, während christlich-soziale Parteien und von ihnen getragene Regierungen, insbesondere, wenn auf Unterstützung durch Kräfte aus dem liberalen Lager angewiesen, mehr zu einer „liberalen" Auffassung der Wirtschaft und entsprechender Handhabung der Wirtschaftspolitik neigten. In Wirklichkeit ist weder das eine „sozialistisch", noch das andere „christlich", sondern beides ist *primitive Vulgärökonomie*. Die vulgärökonomische Wassersuppe der Ziffer 1 durch ein klares, auf der Höhe heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis stehendes ordnungspolitisches

Bekenntnis zu ersetzen, wäre eine nicht nur wünschenswerte, sondern dringend gebotene Verbesserung.

Ziffer 2 greift auf die oben bereits erörterte Grundsatzforderung 3 zurück. Gegenüber Großgebilden, so wird hier festgestellt, reichen wirtschaftspolitische Lenkungsmaßnahmen nicht aus. Sie haben im Gegenteil die Macht, die staatlichen Maßnahmen nach ihrem Willen zu beeinflussen. Sehr eindrucksvoll ist das ausgeführt in *Quadragesimo anno*[4]. Gegenüber Maßnahmen der Verstaatlichung wird betonte Zurückhaltung geübt. In der Regel soll die Überführung in Gemeinwirtschaft in der Form von „Körperschaften der wirtschaftlichen Selbstverwaltung" erfolgen, in denen allerdings für die Gewerkschaften ein maßgeblicher Einfluß gefordert wird. Bereits in seinem einführenden Referat hatte *Böckler* verstaatlichte Unternehmen wie Bahn und Post als nicht nachzuahmende Vorbilder bezeichnet. Auch die in jüngster Zeit bei der IG Bergbau wieder nachdrücklich erhobene Forderung auf Überführung des Bergbaus in Gemeineigentum und Gemeinwirtschaft wurde ausdrücklich dahin verdeutlicht, daß dabei keinesfalls an Verstaatlichung gedacht sei[5].

Ziffer 3 handelt von der „Demokratisierung der Wirtschaft", die als notwendige Ergänzung und Sicherung der politischen Demokratie gefordert wird. Der Gedanke — oder muß man sagen: das Schlagwort? — der Wirtschaftsdemokratie oder Demokratisierung der Wirtschaft krankt seit seinem Aufkommen in den zwanziger Jahren an beklagenswerter Unklarheit. Parolen wie diese: wenn man den Kapitalismus nicht brechen könne, dann müsse man ihn eben biegen, haben nicht dazu beigetragen, die Sache klarer zu machen. Nichtsdestoweniger steckt in dem Schlagwort ein durchaus gesunder und richtiger Kern; es ist genau der gleiche, dem nicht ganz ein Menschenalter später die Forderung der Mitbestimmung entsprungen ist (vgl. oben Grundsatzforderung 2).

An dieser Stelle werden aus dem Gedanken der Wirtschaftsdemokratie zwei Folgerungen gezogen. Die eine ist sehr konkret und präzis: die Organe der wirtschaftlichen Selbstverwaltung (gemeint sind hier offenbar die bereits bestehenden „Kammern", wie Industrie- und Handelskammern, Handwerkskammern, Landwirtschaftskammern u. a. m., aber auch neuzuschaffende Wirtschaftskammern) sollten paritätisch mit Arbeitnehmern und Unternehmern besetzt sein, im Grund genommen von gewerkschaftlicher Seite gesehen eine ungemein bescheidene Forderung; man könnte sehr wohl verstehen, wenn aus dem Umstand, daß die weitaus überwiegende Zahl der pro-

[4] *Gundlach* a. a. O. nr. 105—108; AAS 23 (1931) 210—211.

[5] Auch der starke Widerstand, der von gewerkschaftlicher Seite gegen die (Re-)Privatisierung bundeseigener Unternehmen (Howald, Preussag, [Volkswagenwerk]) geleistet wurde, darf keinesfalls dahin verstanden werden, daß Staatsbesitz als die geeignetste Form der Gemeinwirtschaft angesehen werde. Zur Frage der Berechtigung oder Nichtberechtigung dieses Widerstandes wie auch zu den Gründen, die tatsächlich zu diesem Widerstand geführt haben dürften und ihn so außergewöhnlich hart werden ließen, ist damit selbstverständlich nichts gesagt und ist in diesem Zusammenhang auch keine Stellung zu nehmen.

duktiv im Wirtschaftsleben tätigen Menschen Arbeitnehmer und nur eine Minderheit Unternehmer sind, die Forderung abgeleitet würde, auch die wirtschaftlichen Selbstverwaltungsorgane mehrheitlich mit Arbeitnehmern und nur minderheitlich mit Unternehmern zu besetzen. Solange aber die Parität noch nirgendwo und in den Industrie- und Handelskammern überhaupt noch keine Beteiligung der Arbeitnehmer verwirklicht ist, begnügt man sich mit der Parität.

Die zweite Folgerung, die gezogen wird, ist viel weniger präzis. Die Betriebe als Zellen der Wirtschaft hätten dem Wohl der gesamten Bevölkerung zu dienen. Unter der negativen Fassung, kein Betrieb dürfe die Allgemeinheit schädigen, könnte man sich sehr wohl etwas denken; die positive Fassung dagegen entbehrt des greifbaren Inhalts. — Daß die Betriebe *„ebenso* von der Arbeit wie vom Kapital getragen" werden, ist wiederum ein befremdendes „understatement" und bleibt zudem überholten Kategorien verhaftet: die Arbeit trägt die Betriebe, bzw. die Unternehmen, nicht nur „ebenso" wie das Kapital, sondern ist der alleinige Träger, während das Kapital lediglich das materielle Substrat bildet. Allerdings ist dann unter „Arbeit" nicht nur die ausführende, sondern auch die leitende Tätigkeit zu verstehen, und neben diesen beiden ist das Kapital der Dritte oder richtiger: *das* Dritte. Aber obwohl heute dank der Mitbestimmung Vertrauensleute der Arbeit bzw. der Gewerkschaften in Vorständen und Aufsichtsräten sitzen, denkt man immer noch in der überholten Zweiteilung Kapital-Arbeit, die solange sinnvoll war, als unter „Kapital" der Kapitalist, d. h. der Eigentümer-Unternehmer verstanden war. In einem Zeitalter, da die entscheidenden „Kommandohöhen" der Wirtschaft immer seltener von Eigentümer-Unternehmern und immer häufiger von Nichteigentümern, ja selbst von einem ausgesprochen „freischwebenden" Management eingenommen werden, ist dieses zweibahnige Denken überholt. Mag es seine Zeit brauchen, um es aus dem Vulgärjargon zu entfernen, in Grundsatzerklärungen darf es heute sein Unwesen nicht mehr treiben. — Daß in diesem Zusammenhang die eigentümlicherweise gerade vom deutschen Unternehmertum oder doch von seiner großen Mehrheit gescheute *Publizität* gefordert wird, ist heute noch ebenso aktuell wie 1949.

Ziffer 4 greift das *„Gesamtproblem der volkswirtschaftlichen Rationalisierung"* auf — oder richtiger gesagt: versucht es aufzugreifen, ohne es jedoch wirklich in den Griff zu bekommen. Tatsächlich ist nur von der technologischen Rationalisierung die Rede, die ja volkswirtschaftlich im höchsten Grade unrationell sein kann. Diese bittere Erfahrung der zwanziger Jahre, die der Generation, die nach 1945 daranging, die Gewerkschaften wieder aufzubauen, noch tief in den Knochen steckte, wirkt sich hier aus. Was hier unter volkswirtschaftlichem Blickwinkel gesehen wird, ist nichts anderes als das, was man die technologische Arbeitslosigkeit zu bezeichnen pflegt, die Freisetzung von Arbeitskräften, die überall da eintritt, wo arbeitsparende Verfahren eingeführt werden, die aber nur dann rationell ist, wenn ihr als-

bald die Wiedereinstellung dieser Arbeitskräfte an anderer Stelle folgt. Die Sorge hierfür ist gewiß ein Hauptstück des Bemühens um volkswirtschaftliche Rationalität, und die Wirtschaftspolitik wird sehr sorgfältig darauf zu achten haben. Wenn dagegen die „Wirtschaftspolitischen Grundsätze" hierzu nichts anderes beizusteuern wissen als den Gemeinplatz „planmäßig geleitete Wirtschaft", so ist das mehr als kümmerlich, insbesondere nachdem Ziffer 1 in gar keiner Weise geklärt hat, was man sich unter „volkswirtschaftlicher Planung" und „volkswirtschaftlichem Gesamtplan" vorstellen soll. So wird anstelle des in Ziffer 1 schon einmal verfehlten Problems der ordnungspolitischen Entscheidung, gleichbedeutend mit der volkswirtschaftlichen Gesamtordnung oder dem *wirklichen* Gesamtproblem der volkswirtschaftlichen Rationalität, nur ein allerdings wichtiges und den Arbeitnehmer besonders fühlbar berührendes Teilproblem angegangen, aber nichts irgendwie Greifbares darüber gesagt, was denn nun zu tun wäre, um es zu meistern.

Ziffer 5 — Flüchtlingsproblem und Wohnungselend — ist ganz aus der Lage von 1949 heraus entstanden. In dem seither verflossenen Jahrzehnt ist ungeheuer viel geschehen. Es wäre zuviel gesagt, die Aufgaben seien vollständig oder gar voll befriedigend gelöst. Aber der Fragestand hat sich grundlegend geändert; wir ringen heute mit ganz anderen Schwierigkeiten als damals. Heute geht es insbesondere um die Beschaffung von Bauland und die allmähliche Befreiung aus der Wohnungszwangswirtschaft mit allem, was drum- und dranhängt. Zur Wohnungspolitik hätte daher ein Grundsatzprogramm auch heute noch sehr Wichtiges und Wesentliches zu sagen. Leider hat sich der DGB in seinen bisherigen wohnungspolitischen Stellungnahmen wenig glücklich erwiesen. Obwohl die Gewerkschaften selbst bedeutende Wohnungsunternehmen mit einem ansehnlichen Bestand an Wohnungen besitzen und obwohl zwischen ihnen und den gemeinnützigen Wohnungsunternehmen zahlreiche Querverbindungen bestehen, konnten sie sich bisher zu einer unbefangenen Würdigung der wirtschaftlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten im Wohnungswesen nicht durchringen. Immer noch sehen sie einseitig das Interesse ihrer Mitglieder an billigen Mieten, die deswegen zwangsweise niedrig gehalten werden sollen, und sind blind für das Streben so außerordentlich zahlreicher Arbeitnehmer nach einem eigenen Heim, nehmen nicht zur Kenntnis, daß sich ihre wohnungspolitischen Forderungen gegen eine ständig wachsende Zahl ihrer eigenen Mitglieder richten. Wenn irgendwo, dann zeigt sich hier die Befangenheit im planwirtschaftlichen oder vielmehr in einem der wirtschaftlichen Rationalität zuwiderlaufenden und daher planlos irrelaufenden zwangswirtschaftlichem Denken.

Von *Ziffer 6* kann nicht viel Besseres gesagt werden. *„Sicherung der Reallöhne"* ist fraglos eine sehr beachtliche Forderung. Wenn die Gewerkschaften sagen wollten, welchen Beitrag sie selbst zu deren Verwirklichung zu leisten gesonnen sind, und daran anschließend angäben, welchen Beitrag dazu von anderer Seite sie erwarten, so wäre das selbstverständlich nur zu be-

grüßen. Statt dessen heißt es „aktive Preispolitik", aber kein Wort darüber, *wer* diese Politik betreiben soll und *worin* sie bestehen könnte[6]. Für Gegenstände des lebenswichtigen Bedarfs wird überdies Preis*kontrolle* gefordert. Die Manipulierung der Agrarpreise — nicht in der Bundesrepublik allein! — hätte den Gewerkschaften den Geschmack an behördlicher Preiskontrolle sehr wohl verderben können; Anzeichen dafür sind allerdings bis jetzt nicht zu erkennen.

Weiter wird zur Sicherung der Reallöhne eine bessere Ordnung des Steuersystems gefordert: hohe Freigrenzen und die Belastung der Massenverbrauchsartikel „aufs äußerste einzuschränken". Nun ist sehr leicht zu sagen, welche Steuern man nicht erhoben oder doch herabgesetzt zu sehen wünscht. Ob damit ein Beitrag zur Erhaltung der Reallöhne geleistet wird oder ob sich die als Ersatz einzuführenden Steuern als produktionshemmend und daher noch viel nachteiliger für die Höhe des Reallohnes auswirken, bleibt völlig offen. Wären es die Gewerkschaften allein, die solche Milchmädchenrechnungen aufmachen, dann müßte man befürchten, sie durch eine solche Kennzeichnung zu beleidigen. Aber sie befinden sich damit in guter und bester, will sagen: in sehr zahlreicher Gesellschaft, und so hat der Vorwurf der Milchmädchenrechnung und primitiver Vulgärökonomie längst das Ehrenrührige verloren. Da die Gewerkschaften aber mindestens über einige kluge Leute verfügen, die wissen, was zur Sicherung der realen Kaufkraft der Löhne geschehen kann und muß, so darf man wohl einer entscheidenden Verbesserung dieses wichtigen Punktes entgegensehen.

In *Ziffer 7* sprechen sich die „Wirtschaftspolitischen Grundsätze" für europäische Wirtschaftsgemeinschaft aus. Selbstverständlich in einem allgemeinen und nicht in jenem spezifischen Sinn, den die Römischen Verträge der EWG gegeben haben. Sehr vieles, was hier gefordert wird, ist inzwischen — wenn auch nicht immer in der glücklichsten Form — verwirklicht worden, zum Teil unter verdienstvoller Mitwirkung der Gewerkschaften selbst. Je mehr wir jetzt auch die Kehrseite dieser Entwicklung kennenlernen, daß nämlich europäische Integration unter Umständen weltwirtschaftliche Desintegration nach sich zieht, um so dringender wird es, bei einer Überarbeitung der wirtschaftspolitischen Grundsätze auf die weltwirtschaftliche Integration und angesichts unserer inzwischen so sehr erstarkten Wirtschaftskraft auf die daraus sich ergebenden Verpflichtungen gegenüber den sogenannten Entwicklungsländern einzugehen. Auch hier also reichliche Gelegenheit, nicht zu verwässern, sondern zu verbessern!

Soll der Versuch einer *abschließenden Würdigung* gemacht werden, so genügt nicht eine Zusammenfassung der Kritik an den einzelnen Punkten, sondern muß notwendig auch auf das eingegangen werden, was in den Grundsätzen zu einem wirklichen Grundsatzprogramm *fehlt*.

---

[6] Die Verbrauchergenossenschaften betreiben „aktive Preispolitik" und jedermann weiß genau, was das bedeutet, aber dafür, daß sie hier angesprochen seien, ist keinerlei Anhalt ersichtlich.

Die Einzelkritik zusammenfassend läßt sich sagen: die wirtschaftspolitische Grundsatz- oder Gesamtkonzeption (volkswirtschaftliche Planung, nicht Zwangswirtschaft) ist im höchsten Grade unscharf. Immerhin verrät sie eine deutliche Neigung zum Dirigismus, die namentlich dann in die Augen springt, wenn man sie mit dem Dortmund-Berliner Aktionsprogramm der SPD vergleicht, das dem Dirigismus eine klare Absage erteilt. Die von einer Gruppe freiheitlich-demokratischer Sozialisten im DGB herausgegebene, heute nicht mehr erscheinende Zeitschrift „Die andere Seite" brachte im Februarheft 1956 einen bemerkenswerten Beitrag „Die DGB-Wirtschaftsuhr ist stehen geblieben", worin schlagend dargetan wurde, wieweit sich die wirtschaftspolitische Konzeption der SPD und des DGB auseinanderentwickelt haben und in welchen Rückstand der DGB dabei geraten ist. Es ist bekannt, daß für das in Beratung befindliche neue Grundsatzprogramm der SPD die letzte Entscheidung auch in der Frage der wirtschaftlichen Grundhaltung noch nicht gefallen ist. Äußerstenfalls bestünde die Möglichkeit, daß die SPD auf einen längst für überwunden gehaltenen Standpunkt zurückfällt. Kommt es dazu nicht, dann wird allerdings eine Modernisierung seiner wirtschaftspolitischen Denkweise und Haltung für den DGB ganz und gar unaufschiebbar.

Auffallenderweise *fehlt* — wie schon bemerkt — in den „Wirtschaftspolitischen Grundsätzen" dasjenige völlig, was doch traditionell der eigenste Aufgabenbereich der Gewerkschaften ist: die *Lohnpolitik*. Selbstverständlich kann das nicht auf Unachtsamkeit oder Vergeßlichkeit beruhen. Man könnte sich denken, es sei beabsichtigt gewesen, der Lohnpolitik wegen ihrer zentralen Wichtigkeit für die Gewerkschaften eine eigene programmatische Verlautbarung zu widmen. Eine solche liegt jedoch bis heute nicht vor. Gewiß werden die Gewerkschaften ihre lohnstrategischen Überlegungen dem Gegenspieler nicht vorzeitig aufdecken, aber über die volkswirtschaftlichen Grundsätze, die jeder Erörterung der Lohnfrage und daher insbesondere auch jeder Verhandlung der Tarifparteien zugrundeliegen müssen, könnte und sollte man sich mit aller Klarheit und Offenheit aussprechen. Wenn jüngstens eine wissenschaftlich ernste Abhandlung über gewerkschaftliche Lohnpolitik[7] zu dem Ergebnis kommt: „Lohnpolitik wie vor 30 Jahren", so mag das vielleicht etwas hart formuliert sein; die Gewerkschaften sollten aber nicht länger zögern, ihre Lohnpolitik einmal gründlich und allseitig zu durchdenken und von dem, was die nationalökonomische Wissenschaft bis zum gegenwärtigen Augenblick erarbeitet hat, Kenntnis zu nehmen, gleichviel ob die einzelne Erkenntnis ihnen willkommen oder unwillkommen ist. Ausgerüstet mit der Gesamtheit dieser Erkenntnisse werden sie sehr viel besser gewappnet sein und viel mehr für ihre Mitglieder herausholen können als mit dem in vieler Hinsicht unzureichenden Rüstzeug, womit sie derzeit die lohnpolitischen Auseinandersetzungen bestreiten.

[7] *Fritz Abb - Ija Podgajetz*, Die gewerkschaftliche Lohnpolitik in der Weimarer Republik und in der heutigen Bundesrepublik, ein kritischer Vergleich, in: Schmollers Jahrbuch 79 (1959) 157—198.

Ein weiterer Gegenstand, den man vergeblich sucht, ist die *Eigentumspolitik*. Daß auch hier ein höchst befremdlicher Gegensatz zum Dortmund-Berliner Aktionsprogramm der SPD besteht, das die Eigentumspolitik sehr nachdrücklich betont, sei nur im Vorübergehen erwähnt. Zwar lassen die Gewerkschaften über Fragen der Eigentumspolitik diskutieren; die „Gewerkschaftlichen Monatshefte" als das Diskussionsorgan des DGB haben eine ganze Anzahl von Beiträgen dazu gebracht, gelegentlich auch die Mitteilungen des WWI; das vom DGB veranstaltete 7. Europäische Gespräch in Recklinghausen 1958 war ganz dem Thema „Macht und Ohnmacht des Eigentums; ist Eigentum eine gesellschaftliche Ordnungsmacht?" gewidmet[8]. Aber sie ringen sich zu keiner Entscheidung durch. Das enttäuscht gewiß nicht wenige ihrer Mitglieder, wenn es nicht gar einer der Gründe für die Stagnation der Mitgliederzahl ist. Vor allem aber sind nach dem heutigen Stand der Dinge und der wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnis Lohnpolitik und Eigentumspolitik *unlösbar* ineinander verflochten: die eigentumspolitische Entscheidung setzt die Grenze für die lohnpolitischen Möglichkeiten. Seit einiger Zeit ist im öffentlichen Raum die Eigentumspolitik in Fahrt gekommen; der DGB und seine Gewerkschaften haben jedoch nichts dazu beigetragen. Wenn daher die Eigentumspolitik einen Lauf nimmt, der ihnen nicht gefällt, so dürfen sie sich nicht darüber wundern, haben sie es sich doch selber zuzuschreiben. Die Eigentumspolitik ist wahrhaftig wichtig genug, daß der DGB und seine Gewerkschaften sich darum kümmern sollten; aber auch wenn sie nur auf ihrem ureigensten Gebiet der Lohnpolitik nicht hinter der Zeit und hinter dem, was sie für ihre Mitglieder erreichen könnten, zurückbleiben wollen, müssen sie die Verbindung aktiver Lohnpolitik und aktiver Eigentumspolitik finden; Lohnpolitik verbunden mit eigentumspolitischer Abstinenz beraubt sich selbst der besten Chancen[9].

Zu einer gründlichen Überarbeitung der „Wirtschaftspolitischen Grundsätze" liegt also Anlaß genug vor. An eine „Verwässerung", vor der *Otto Brenner* warnen zu müssen glaubte, ist schon gar nicht zu denken; im Gegenteil; die notwendigen, um nicht zu sagen unaufschiebbaren „Verbesserungen" werden das gewerkschaftliche Rüstzeug — zunächst für die Verhandlung, im Bedarfsfall auch für die kämpferische Auseinandersetzung — in wesentlichen Stücken zu schärfen und zu vervollständigen haben[10].

---

[8] Macht oder Ohnmacht des Eigentums. Siebtes Europäisches Gespräch in der Engelsburg Recklinghausen, im Auftrag des Deutschen Gewerkschaftsbundes hrsg. von Frieda Rössling-Grüters, Köln-Deutz 1959, Bund-Verlag GmbH.

[9] Vgl. hierzu vom Verf. „Lohnbildung und Lohnfindung", Christl.-soz. Werkbriefe Nr. 33/34 (Werkgemeinschaften christl. Arbeitnehmer München 1956).

[10] In einem weiteren Beitrag sollen die „Sozialpolitischen Grundsätze des DGB" eine ähnliche Würdigung erfahren.

Der große Schulreformplan

KARL ERLINGHAGEN SJ

Im April dieses Jahres (1959) legte der „Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen" einen „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens"[1] in Deutschland vor.

Der Deutsche Ausschuss für das Erziehungs- und Bildungswesen

Der „Deutsche Ausschuß" wurde als Sachverständigengremium für Erziehungsfragen vom Bundesminister des Inneren der Deutschen Bundesrepublik und der Ständigen Konferenz der Kultusminister der deutschen Bundesländer berufen. Die im Grundgesetz der Bundesrepublik festgelegte Übertragung der Kulturbelange in die Zuständigkeit der Länder und ihrer Ministerien hat ein eigenes Bundeskultusministerium bisher erübrigt. Ohne über den Sinn und die Grenzen dieser Zuständigkeitsaufteilung etwas zu sagen, liegt es doch auf der Hand, daß es auch Fragen geben kann, die überregionale, für das ganze Bundesgebiet geltende Lösungen erheischen. Aus dieser Einsicht heraus wurde der „Deutsche Ausschuß" am 22. September 1953 im Plenarsaal des Bundesrates in Bonn konstituiert[2].

Der Bundesinnenminister und der Präsident der Ständigen Konferenz der Kultusminister beriefen gemeinsam die Mitglieder und sahen eine Zahl von „zwanzig auf fünf Jahre berufenen Mitglieder" vor[3], die allerdings „nicht durch die Rücksicht auf spezielle Fachkenntnisse" und als „ein von jeder behördlichen Einflußnahme unabhängiger Kreis von Persönlichkeiten" (E I 5) zur Mitarbeit gebeten wurden. Ihre Aufgabe sollte es sein, „ihr Interesse, ihre Kenntnisse und Erfahrungen ehrenamtlich zur Verfügung (zu) stellen, um von einem lediglich auf das Wohl der Gesamtheit gerichteten Standpunkt die Entwicklung des deutschen Erziehungs- und Bildungswesens zu beobachten und durch Rat und Empfehlung zu fördern" (E I 5): In der Gestaltung des Arbeitsprogramms und der Wahl seines Vorsitzenden ist der Ausschuß frei. Ebenso kann er nach Ermessen für Einzelfragen besonders sachkundige Fachleute zu Rate ziehen.

Der „Deutsche Ausschuß" verstand seine Aufgabe von vornherein so, daß sie „in der Erarbeitung des Entwurfes einer Neuordnung des gesamten Erziehungs- und Bildungswesens" bestehen müsse (E I 3); denn durch den Strukturwandel unserer gesamten Gesellschaft, der sich vor allem im Politischen

---

[1] Stuttgart 1959, Ernst Klett.

[2] Vgl. Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen. Erste Folge, Stuttgart 1955, 3, (abgekürzt E I).

[3] Berufungsschreiben an die Mitglieder, Empfehlungen, 1. Folge, a. a. O. 5, (abgekürzt B).

und Geistigen, aber ebensosehr auch im Gesellschaftlichen im engeren Sinn seit mehr als einem Jahrhundert vollzogen und das Erscheinungsbild unseres Volkes wie das aller Völker der westlichen Zivilisation von Grund auf geändert hat, sind Aufgaben an die öffentliche Erziehung herangetragen worden, denen das bestehende Erziehungs- und Bildungswesen nach dem übereinstimmenden Urteil aller Einsichtigen nicht zu folgen vermochte. Die Dringlichkeit bestimmter Einzelprobleme ließ es dem Ausschuß ratsam erscheinen, neben diesem Endziel gleichzeitig aber den unmittelbar brennenden Fragen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. So gab er Empfehlungen zur Frage der Spätestheimkehrer, des neunten Schuljahres, der Errichtung von Versuchsschulen, des Privatschulwesens, der Errichtung von Musischen Höheren Schulen, zur politischen Bildung, zur Vereinheitlichung des Schulwesens, zur Ausbildung der Volksschullehrer und zur Landschule der Öffentlichkeit bekannt[4].

Der Charakter dieser Veröffentlichungen ist der von Gutachten und Empfehlungen. Das ist ausdrücklich so gewünscht und gibt dem Ausschuß die nötige Unabhängigkeit von den Verwaltungen und Behörden und auch von den politischen Mächten. Obwohl die Verlautbarungen keinen bindenden Charakter haben können, ist ihr Einfluß doch so nachhaltig, daß der Ausschuß schon jetzt als „die höchste Autorität in Erziehungs- und Bildungsfragen" bezeichnet werden konnte. Mag dieses hohe Lob auch auf sich beruhen, so muß man doch zugeben, daß sich der Ausschuß ein einzigartiges Ansehen erringen konnte. Seine Empfehlungen, die nach gründlichem Studium der Problematik und der Fachliteratur entstanden sind, tragen ganz entschieden zur Meinungsbildung über pädagogische Fragen in der gesamten Öffentlichkeit bei. Sein Wort kann heute nicht mehr überhört werden. Das gibt dem Ausschuß eine einmalige Möglichkeit, in das pädagogische Gespräch, die Maßnahmen der Behörden und die Tendenzen der politischen Parteien einzugreifen. Auf ihm lastet aber auch eine sehr hohe Verantwortung vor der Geschichte, und mit Recht erwartet man von ihm Besonnenheit und kluges Abwägen.

Der „Deutsche Ausschuß" hätte sich dieses Ansehen nicht erwerben können, wäre sein Bemühen um ausgewogene Klugheit in all seinen Verlautbarungen nicht von vornherein spürbar gewesen. Seine Zusammensetzung bietet dafür in hohem Maß die Gewähr. Die Mitgliederzahl betrug ursprünglich dreiundzwanzig; sie ist inzwischen gesunken, bewegt sich aber immer noch um die gewünschte Normzahl zwanzig. Es ist kein Grund anzunehmen, daß bei der Auswahl andere als die auch von den Mitgliedern erwarteten Interessen maßgebend gewesen sind. Es wurden nicht pädagogische Fachleute, geschweige denn samt und sonders Verwalter erziehungswissenschaftlicher Lehrstühle berufen, sondern Persönlichkeiten, bei denen man gleicherweise Interesse und Erfahrung in Erziehungsfragen glaubte voraus-

[4] Texte in „Empfehlungen und Gutachten, Erste Folge".

setzen zu können. Daß diese Männer und Frauen darüber hinaus öffentliche Ämter bekleiden, weltanschauliche Grundrichtungen vertreten oder politischen Parteien angehören, kann man nicht als eine Vorbelastung bezeichnen; denn nur so können die für das Erziehungswesen bedeutsamen geistigen Strömungen unseres Volkes im ausgleichenden Gespräch wirksam werden.

Der „Rahmenplan"

Das vom „Deutschen Ausschuß" vorgelegte letzte Gutachten, kurz als „Rahmenplan" bezeichnet, läßt nun ohne Zweifel den Niederschlag bestimmter geistiger, pädagogischer und auch politischer Strömungen erkennen. Es ist und kann auch im wesentlichen nichts anderes sein als der Versuch, die in der öffentlichen Diskussion aufgetauchten Reformvorschläge besonnen zu klären, auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen und in der Gestalt eines ausführbaren Gutachtens vorzulegen. Die Reaktion der Öffentlichkeit auf sein Erscheinen war, wie nicht anders zu erwarten, unterschiedlich. Die Zustimmung für das Ganze und seine Einzelheiten war begreiflicherweise bei denen groß, die ihre Wünsche ganz oder teilweise verwirklicht sahen. Kritik und Zurückhaltung richteten sich meist auf Einzelfragen, die aber, wenn man sie in größeren Zusammenhängen und in ihrer ganzen Schwere sieht, die Frage berechtigt erscheinen lassen, ob damit der Plan als ganzer nicht in Frage gestellt zu sein scheint. Bei den ersten Pressestimmen, soweit sie sich nicht überhaupt auf reinen Bericht beschränkten, vermißt man vor allem das Eingehen auf die entscheidenden geistesgeschichtlichen Probleme. Fast alle Stellungnahmen bleiben vordergründig.

Fairneß und Redlichkeit verlangen, der vom Ausschuß geäußerten Bitte, „seinem Vorschlag auch dann ein tätiges Interesse zuzuwenden, wenn... Meinungen von den hier vertretenen zunächst abweichen" (3), zu entsprechen. Eine Würdigung darf sich also nicht in negativer Kritik erschöpfen, auch nicht, wenn viele Wünsche offen bleiben, ja selbst dann nicht, wenn bestimmte Grundtendenzen, die vielleicht den ganzen Plan in Frage stellen, abgelehnt werden müßten. Anderseits verlangt aber gerade diese Sachlichkeit der Kritik von vornherein die Feststellung, daß ein Urteil über einen Plan, der in solch hohem Maß die weltanschaulichen Grundlagen unseres Volkes berührt und das geistige Gesicht unserer Gesellschaft in der Zukunft entscheidend mitgestalten will, nicht „voraussetzungslos" im Sinn eines in sich widersprüchlichen Liberalismus geschehen kann. Ganz unberechtigt wäre eine Kritik, die aus unbewußtem Ressentiment erwächst, sei es, weil man sich bei der Mitgestaltung übergangen fühlt, oder sei es, weil man selbst nichts Besseres als Gegenvorschlag anzubieten vermag. Bei dieser unerläßlichen Redlichkeit gegenüber den Urhebern des „Rahmenplanes" wird man auch an sie die Bitte richten müssen, über die vorgetragenen Bedenken nicht hinwegzugehen.

Man wird die *große Leistung*, die hinter der fünfjährigen Arbeit am „Rahmenplan" steht, ohne Abstrich zugeben müssen. In sprachlich edler Form werden wohlausgewogene Gedanken vorgetragen, die hohen Ernst, großes Verantwortungsbewußtsein, gründliche Auseinandersetzung mit der Geschichte und Mut zu einer klaren Sicht der gegenwärtigen Lage und Verfassung unserer Gesellschaft offenbaren. Diese Leistung verlangt Achtung, und die Form des Planes gewinnt Sympathien. Wer die Reformvorschläge aus der Literatur und die Forderungen auf Fachtagungen kennt, weiß, wie schwer das Maßhalten ist. Der Plan hält sich fern von allen Extremen, wenn er auch den Mut zu einem völligen Neubau offenbart. Diese besonnene Entschlossenheit ist notwendig; denn „obwohl es an den geistigen Grundlagen unseres Bildungswesens entschieden festzuhalten und Bewährtes zu bewahren gilt, sind selbst ‚radikale', an die Wurzel greifende neue Lösungen nicht abzulehnen, wenn sie sich als notwendig erweisen und wenn die an sie geknüpften Erwartungen sich in einheitlich geleiteten Versuchen bestätigen" (2).

Als selbstverständliche Unterstellung darf vorausgesetzt werden, daß der Ausschuß mit seinem „Rahmenplan" unabdingbare erzieherische *Grundrechte* nicht außer acht lassen wollte, und zwar jene Grundrechte in der Erziehung, die vor allen positiven Gesetzen liegen und von ihnen lediglich formuliert und damit auch positiv-rechtlich gesichert, nicht aber konstituiert werden. Es handelt sich vor allem um das erste Grundrecht der Erziehung, das Recht der Eltern, die Erziehung ihrer Kinder im Normalfall entscheidend zu bestimmen. Darin eingeschlossen ist auch das Recht der Eltern auf eine durch den Staat gesicherte religiöse Erziehung ihrer Kinder. Nur im Rahmen dieser unabdingbaren Grundrechte darf unsere Würdigung verstanden werden. Unsere Frage wird in dieser Sicht also sein: Werden durch den neuen „Rahmenplan" Elternrecht und religiöse Erziehung der Kinder gefährdet?

Der Ausschuß hat sich in diesen Fragen nicht klar entschieden. Er hat sich weder für noch gegen Elternrecht und religiöse Erziehung in der Schule ausgesprochen. Seine Haltung ist verständlich. Sie ist auch nicht völlig inkonsequent, obwohl mit der Außerachtlassung solch grundsätzlicher Erwägungen entscheidende Änderungen des Gesamtplans verbunden sein können. Der Ausschuß behält Stellungnahmen, die das „Verhältnis zu den Bekenntnissen, die Koedukation oder die Besonderheiten der Mädchenbildung" betreffen, „künftigen Empfehlungen" vor (1). Lassen wir zunächst einmal unerörtert, ob Koedukation und Mädchenbildung den Plan wesentlich umgestalten, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Frage des religiösen Bekenntnisses nach katholischer Auffassung das Elternrecht ganz entscheidend berührt.

Das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder läßt der „Rahmenplan" in seiner Darlegung außer acht. In seinem Appell um Mitarbeit, der sich außer an die Lehrer auch ausdrücklich an die Eltern richtet, wird einschlußweise deren Recht stillschweigend vorausgesetzt, ohne daß damit des-

sen Grenze und Umfang deutlich würde. Man wird von einem Plan, der ein Ratschlag zu einem Organisationsschema sein will, vorderhand billigerweise nicht mehr erwarten können.

Rein formal gesehen berührt also der Plan weder das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder, noch die Konfessionalität der Schule, noch die Koedukation, noch die Besonderheiten der Mädchenbildung. Er läßt, wenn man ihn so formal nimmt, all diese Fragen unberührt. Jedes der genannten Anliegen kann in ihm grundsätzlich zur Entfaltung kommen. Rein formale Betrachtungen werden aber der Wirklichkeit nie ganz gerecht, so daß unser Urteil wieder gewisse Abstriche erhalten muß, wenn wir die Frage nach der Durchführung des Planes in unseren konkreten sehr verschiedenartigen deutschen Verhältnissen stellen.

Es ist billig, vom vorgelegten „Rahmenplan" nicht mehr zu erwarten, als er bieten will. Er hat seine selbstgesteckten *Grenzen* deutlich ausgesprochen. Als Vorschlag zur Vereinheitlichung und Umgestaltung des „allgemeinbildenden" Schulwesens will er nur dieses betreffen (1). Nun ist die Bezeichnung „allgemeinbildend" umstritten, und der Ausschuß nimmt sie — um diese Unbestimmtheit wohl wissend — im landläufigen Sinn und versteht darunter das Grund- und Volksschulwesen, die „Mittelschule" und die „höhere Schule". Außerhalb seiner Betrachtung bleibt also der Schulkindergarten, das Berufs- und Fachschulwesen, die dringend reformbedürftige Hochschule, der sich seine Wege erst langsam suchende „Zweite Bildungsweg" und alle jene Einrichtungen, die man als „Sonderschulen" zusammenfaßt.

Hier kann man fragen, ob eine solche Selbstbescheidung möglich ist. Legen nicht Schulkindergarten, Neuordnung des beruflichen Schulwesens, Hochschulreform und „Zweiter Bildungsweg" eine Gesamtbetrachtung nahe, ohne die eine sinnvolle Lösung von Teilfragen unmöglich zu sein scheint? Wird man etwa bei der Festlegung von Ziel, Inhalt und Wegführung der Höheren Schule auf eine vorherige Klärung des Hochschulproblems verzichten können? Der Ausschuß ist sich dieser Schwierigkeiten bewußt und bittet, die „Bedeutung dieser Einschränkung nicht (zu) übersehen ...; denn die Aufgaben und die Stellung der allgemeinbildenden Schulen lassen sich erst dann vollgültig bestimmen, wenn auch die Fragen der Berufsbildung und der Hochschulbildung geklärt sind" (1). Trotzdem kann das Recht zu dem eingeschlagenen Weg nicht bestritten werden. Weder die Sonderschule, noch der Kindergarten, noch der in sich bisher ungeklärte „Zweite Bildungsweg" — der übrigens eben dieser Unbestimmtheit wegen vorläufig aus der Betrachtung noch ausscheiden muß — werden die Struktur der „allgemeinbildenden" Schulen wesentlich berühren. Ähnliches läßt sich, wenngleich nicht in vollem Umfang, von der Berufsbildung sagen. Sie bedarf dringend einer neuen geistigen Gestalt. Ist diese erst einmal gefunden, so sieht es trotzdem bislang nicht danach aus, als ob sie die Organisation der anderen Schulen grundlegend ändern würde.

Auch kann man sich für eine Kritik an der neu entworfenen „Höheren Schule" nicht ganz zu Recht darauf berufen, daß ihr Gesicht nicht gezeichnet werden könne, solange Unklarheiten über die Hochschulen herrschten. Denn einerseits wird der Sinn der „Höheren Schule" nicht nur von der Hochschule her verstanden werden dürfen, anderseits ist aber gerade das, was der „Höheren Schule" im Ausblick auf die Hochschule ihr eigenes Gepräge gibt, hinreichend deutlich. Ob es dem Ausschuß gelang, das für alle drei vorgeschlagenen Typen der künftigen „Höheren Schule" zu sichern, bleibe dahingestellt.

Der „Rahmenplan" stellt also einen *Kompromiß* dar, und zwar zunächst zwischen dem Wunsch nach allumfassender Neuregelung unseres gesamten Erziehungs- und Bildungswesens und dem Wunsch nach schnellem Handeln zur Behebung dringender Nöte. Man kann nicht leugnen, daß dieser Kompromiß berechtigt war. Er ist aber auch weiterhin ein Kompromiß im Widerstreit der Wünsche, Meinungen, Hoffnungen und Interessen. Seit dem Ende des Krieges hat sich ein sehr lebhaftes, nicht immer ganz selbstloses Interesse weitester Kreise unserer Gesellschaft an Erziehungsfragen entwickelt, und die Fachpädagogenschaft hat sich zu ihrer Beruhigung, aber auch zu ihrer Bescheidung sagen lassen müssen, daß sie weder das Monopol noch den alleinigen Sachverstand in den vielschichtigen Fragen der Erziehung hat. Um so schwerer ist es, alle Strebungen zu einer einheitlichen Kraft zusammenzufügen. Wer den Versuch dazu macht, dem darf die Tatsache, daß ihm nur ein Kompromiß gelingen konnte, nicht zum Vorwurf gemacht werden. „Das westdeutsche Schulwesen bleibt einer Vielzahl sich widersprechender Forderungen ausgesetzt, die von seiten der Elternschaft, der Hochschulen, der Wirtschaft, der Berufs- und Fachverbände, der Standesorganisationen und anderer Mächte in Staat und Gesellschaft geltend gemacht werden. Jede Institution und jede gesellschaftliche Gruppe ist verständlicherweise bemüht, die ihren Interessen entsprechenden Bildungsansprüche bei der erstrebten oder befürchteten Reform durchzusetzen. Diesem Widerstreit partikulärer Interessen stellt der Ausschuß in seinen Vorschlägen eine Ordnung des Schulwesens gegenüber, die auf einem für das ganze Volk verbindlichen Fundament der Bildung und Gesittung beruht und der Entwicklung unserer Kultur und unserer pädagogischen Einsicht gerecht wird" (1). Diese etwas allzu optimistische Meinung des Ausschusses soll später genauer untersucht werden; leugnen läßt sich jedoch nicht, daß es „im Interesse der Gesamtheit notwendig ist . . ., eine neue Einheit im Aufbau unseres Schulwesens notfalls auch mit einem Opfer an überkommenen Anschauungen und Gewohnheiten zu verwirklichen" (3). Erst im Wissen um die Notwendigkeit von Opfern können „in gemeinsamer Arbeit vorurteilslos Wert und Bedeutung der Vorschläge" (3) erfaßt werden. Es ist vorauszusehen und nur zu natürlich, daß der Umfang und die Art der zu bringenden Opfer verschieden bewertet werden. Man sollte sich aber nicht dem Gedanken verschließen, daß sie unerläßlich sind.

Man sollte endlich nicht übersehen, daß es im Wesen eines „Rahmenplans" liegt, *anpassungsfähig* zu sein. Über das Inhaltliche ist mit dem neuen Vorschlag zwar schon manches, aber noch keineswegs alles festgelegt. Der Ausschuß selbst und auch der Geist, den die ganze Empfehlung atmet, bieten die Gewähr dafür, daß sich die Mitarbeiter besseren Einsichten nicht verschließen werden, wollen sie doch „auch die Erörterung anregen, die für das Fortschreiten (der) Arbeit unentbehrlich ist" (1).

Als solche Arbeits- und Entwicklungsgrundlage muß der unter vieler Mühe zustandegekommene „Rahmenplan" bejaht und angenommen werden. Aber eben weil er dem Gespräch — wenn auch unter Hinweis auf eine bestimmte Richtung — dienen will, schließt er von vornherein die Möglichkeit entgegenstehender Meinungsäußerung ein, ja er fordert sie geradezu. Es soll bei unserem Versuch dazu nicht auf jede Einzelheit möglicher Fragen eingegangen werden, vielmehr sollen sich unsere Überlegungen bei aller Behandlung notwendiger Teilstücke auf das Grundsätzliche erstrecken.

Vorverstandene Grundauffassungen

Der Ausschuß will in seinem „Rahmenplan" einen Organisationsplan vorlegen, der aller kommenden deutschen Schulreform die Richtung geben soll. Innerhalb des pädagogischen Bereiches sind *organisatorische Probleme* immer mit inhaltlichen und grundsätzlichen unauflöslich verbunden. Diese gegenseitige Bindung kann allerdings von Frage zu Frage verschieden stark sein und in Einzelfällen wohl auch vernachlässigt werden. Bei dem empfohlenen Vorschlag ist diese Bindung an vielen Stellen doch sehr deutlich, so daß manche Fragen bewußt offen bleiben mußten. Welchen Raum man der Studienschule zugesteht, sagt gleichzeitig auch etwas über den Wert, den man ihrem Inhalt und Ziel beimißt. Ob man die Förderstufe von zwei Jahren der Volksschule, der Mittelschule oder der Höheren Schule zuschlägt, offenbart auch, in welchem geistigen Zusammenhang man ihre Aufgabe vorwiegend gelöst wissen will. Wer recht viele begabte Kinder möglichst lange bei der Volksschule belassen möchte, um deren behauptete „Auspowerung" zu verhindern, muß sich die Frage gefallen lassen, ob sein Blick nicht allzu einseitig auf die Förderung der weniger Begabten statt auf die der höher Begabten gerichtet ist. Die Verschiebung der „Mittleren Reife" um ein Jahr läßt die Frage offen, was in diesem Jahr zur Gewinnung eines abgerundeten Weltverständnisses geschehen soll. Wenn im neuen Gymnasium Latein erst nach dem Englischen gegeben werden soll, ist damit auch ein Wort über die unterstellte Erziehungsmächtigkeit dieser Sprachen in der heutigen Bildungssituation gesprochen. Die Organisation schließt Werturteile ein, wie der Entscheid für bestimmte Bildungswerte organisatorische Maßnahmen nach sich ziehen muß.

Der Ausschuß hat versucht, von Werturteilen weitgehend abzusehen, will man das Grundlegende, das seine Arbeit ja erst rechtfertigt, über die „un-

leugbaren Mängel des heutigen Schulaufbaus“ (3) nicht auf die Bildungsinhalte beziehen. Dies liegt allerdings manchmal nahe. Trotzdem muß man nicht hinter jeder organisatorischen Maßnahme sogleich ein dem eigenen entgegenstehendes Werturteil wittern. Ganz anders werden sich die Dinge darbieten, wenn sich der Ausschuß auch zu den bislang nach seiner eigenen Grenzziehung ausgeklammerten Bildungseinrichtungen und vor allem auch zur Landschule geäußert haben wird.

Gerade an deren Problematik, die der Vorschlag zwar nur im Zusammenhang mit der Förderstufe im Vorbeigehen streift, dabei aber, ohne es ausdrücklich zu wollen, dennoch ganz entscheidende Tendenzen offenbart, wird deutlich, daß außer der Beziehung der Organisation zum Bildungsinhalt auch ein wichtiger, vielleicht noch sehr viel stärkerer Bezug zur Erziehung der Kinder besteht. Auf eine kurze, etwas vereinfachende Formel gebracht, kann man sagen: Die Mammutschule ist erziehungsfeindlich, die Kleinschule erziehungsfreundlich. So bekommt der empfohlene Organisationsplan also ein viel größeres Gewicht, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

Keine Schulreform kann sinnvoll versucht werden, wenn sie nicht in den *geschichtlichen Ablauf* der kulturellen Entwicklung gestellt wird. Es ist ihre Aufgabe, für den Bereich der öffentlichen Bildung und Erziehung die Schritte zu tun, die die Gesellschaft bereits getan hat, zu tun im Begriff steht oder auf Grund begründeter Voraussicht mit hoher Wahrscheinlichkeit tun wird. Schulreform und Wandel der Kultur bedingen sich gegenseitig und nehmen aufeinander den stärksten Einfluß. In welchem Maß das möglich ist, zeigt die Entwicklung der Ostblockstaaten. So war der Ausschuß also recht beraten, wenn er an die Spitze seines Vorschlages „Historische Vorbemerkungen“ setzte (4—7). Die entscheidende Vorüberlegung, die aus dem ihm vorliegenden Spezialgutachten wohl begründet ist und von niemand bestritten werden kann, ist die Erkenntnis, daß die Gesellschaft von heute und mehr noch die von morgen eine „industrielle Massengesellschaft“, eine „arbeitsteilige Gesellschaft“, eine „nivellierte Industriegesellschaft“, eine „moderne Bildungsgesellschaft“ sein wird.

In unserer modernen Gesellschaft ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sozialschicht nicht länger durch die Geburt mehr oder weniger unabänderlich vorausbestimmt; sie hängt vielmehr im wesentlichen von der eigenen Leistung ab. Diese ist aber neben der durch die Natur als Angeld auf den Lebensweg mitgegebenen Begabung so gut wie ausschließlich durch die schulische Bildung bestimmt. Der Durchgang durch Volks-, Mittel-, Höhere und Hochschule, der Umweg über Berufs-, Fach- und Hochschule und die mit den einzelnen Schulstufen verbundenen Berechtigungen legen den sozialen Ort und damit auch meist das Einkommen und das Ansehen des modernen Menschen fest. Der Schule ist damit eine Funktion zugewachsen, wie sie sie noch nie in ihrer langen Geschichte gekannt hat. Sie wird zur fast ausschließlichen Leitungsstelle für den sozialen Aufstieg, und sie hat damit eine Macht gewonnen, die den Gesellschaftskörper nachhaltig beeinflussen kann.

Die moderne Bildungssituation hat es mit sich gebracht, daß die Schule herkömmlichen Stils unter manchen unerträglichen Belastungen steht. Der Wille zu sozialer Gerechtigkeit verlangt eine kluge Auswahl und Förderung aller Begabungen, ein Problem, das bisher auch nicht annähernd befriedigend gelöst worden ist. Aus einem Versuch dazu ist der „Differenzierende Mittelbau" entstanden, der als „Förderstufe" in den neuen Plan eingegangen ist. Der Durchgang durch ein Schulsystem ist abhängig von den erreichten Zensuren und den damit verbundenen Versetzungen und Zeugnissen. Auch hier geht der Plan neue, in Modellschulen versuchte, für das öffentliche Schulwesen aber bislang ganz ungewohnte Wege. Dadurch soll vor allem die Spannung zwischen Eltern und Lehrerschaft, der Druck, der von Eltern und Lehrern auf das Kind ausgeübt wird, und die erzwungene Ausrichtung des ganzen Lehr- und Lernbetriebes auf die nächste Übergangsstufe gemildert werden. Diese und ähnliche Versuche sind als Versuche zu bejahen, obwohl sie für die Breite unseres Bildungswesens erst noch erprobt werden müssen und andere Schwierigkeiten mit sich bringen werden.

Daß die soziale Startgerechtigkeit gleiche *Bildungschancen* verlangt, ist unbestritten. Das Maß, in dem diese Chancen genutzt werden können, hängt von der Art und Höhe der Begabung ab. Die Begabung muß also die zentrale Rücksicht sein, unter der die Schulreform formal steht. Betrachtet man das Inhaltliche, so kann man wohl gelten lassen, wenn einmal gesagt wurde, daß die Höhere Schule das Kernstück aller Bildungsform sei. Sieht man auf das vorgelegte Organisationsschema des „Deutschen Ausschusses", so hat man den Eindruck, die „Förderstufe" sei das Herz des reformatorischen Anliegens.

Demgegenüber muß entschieden daran festgehalten werden, daß das erste Anliegen aller schulischen Erziehung die möglichst hohe Entfaltung aller Begabungen und Anlagen zu sein hat. Entgegen manchen nicht selten geäußerten anderslautenden Behauptungen muß ebenso klar daran festgehalten werden, daß es nicht nur verschiedene Begabungsrichtungen, sondern auch sehr unterschiedliche Begabungshöhen gibt. Seine Augen davor verschließen hieße sich als unrealistischen Träumer erweisen. Der „Deutsche Ausschuß" erkennt Verschiedenheit und Höhe innerhalb der Begabungen ausdrücklich an und versucht, ihnen organisatorisch gerecht zu werden. Daß ein solcher Versuch nicht unter jeder Rücksicht im öffentlichen Schulwesen vollkommen gelingen kann, liegt in der Natur der Sache. Die Richtung, in der alle Überlegungen angestellt werden müssen, ist also die Sorge, daß möglichst alle Begabungen in einem möglichst hohen Maß entfaltet werden.

Hier scheint nun im „Rahmenplan" ein grundlegender Fehlansatz vorzuliegen, den wir vereinfachend einmal mit einem *Trend nach unten* bezeichnen möchten.

Er offenbart sich an verschiedenen Stellen. Zunächst war er unbewußt für die Einführung der „Förderstufe" von Einfluß. Die aus der Literatur

nachweisbaren Überlegungen, die zum „differenzierenden Mittelbau" geführt haben, enthielten u. a. den Gedanken — und er war wohl entscheidend —, daß man die Volksschule vor einer „Auspowerung" bewahren müsse, solle die Arbeit in ihr überhaupt nur einigermaßen ersprießlich sein. Nun sind alle Überlegungen, die die „Auspowerung" einer Schulstufe durch Zurückhalten höher Begabter verhindern wollen, von vornherein falsch. Wenn neben der Eigenständigkeit einer Schulart in ihr auch noch die Rücksicht auf eine andere von Bedeutung ist, dann kann es nur die sein, die Kinder und Jugendlichen mehr zu fördern. Niemand mißbraucht ja auch das Wort von der „Auspowerung", um Kinder von der Grundschule in die Hilfsschule zu verweisen. Die Rücksicht auf die Schule mit weniger hoch gesteckten Bildungszielen ist nur in Grenzen statthaft. Auswahl, Anforderungen, Stoff und Methode müssen „von oben", nicht „von unten" her gedacht werden. Damit ist keineswegs jedes Für und Wider der „Förderstufe" erwogen. Es soll unten näher auf die Problematik eingegangen werden.

Der Trend nach unten, zu einem Weniger an Anforderung und Leistung, läßt sich auch in dem Bild des künftigen Gymnasiums spüren. Man wird die zweijährige „Förderstufe" nicht unter jeder Rücksicht als dessen „Verkürzung" bezeichnen können. Allein die Erfahrungen, die gegen den „differenzierenden Mittelbau" sprechen — der Ausschuß kennt sie wohl, berücksichtigt sie aber doch wohl nicht hinreichend —, sprechen auch immer wieder von einer Benachteiligung derer, die nach eindeutigem Urteil wirklich bereits auf eine Höhere Schule gehören. Auch die vorgeschlagene Angliederung der „Förderstufe" an die Volksschule, deren guter Sinn nicht ganz von der Hand zu weisen ist, bringt die Bildungsinhalte, die Leistungsanforderungen und die Unterrichtsmethoden in die Gefahr einer allzu starken Angleichung an die für Grund- und Volksschule zwar bewährten, in der Höheren Schule aber keineswegs in gleicher Weise gültigen pädagogischen Maßnahmen.

Auch die unverständliche und bestürzende Einengung der „Studienschule", jener neuen Form des alten humanistischen Gymnasiums, offenbart diese Nivellierung nach unten. In ihr selbst ist zwar noch ein hohes Ideal der Auswahl der Leistung und des Bildungsgutes gültig, aber ihre Grenzen sind so eng gezogen, daß die breite Masse der Bildungsbefähigten praktisch von ihr ausgeschlossen bleibt.

Und schließlich ist die Frage nicht ganz unberechtigt, ob nicht in der starken Bevorzugung der naturwissenschaftlich-technischen und neusprachlichen Bildung ein ebensolcher bildungsmindernder Zug liegt. Es soll hier nicht der Wert beider Bildungsideale miteinander verglichen werden. Wohl aber gibt zu Bedenken Anlaß, daß man damit der „Bildungsverdrossenheit" der Jugend begegnen und ihrer Neigung zum Technischen entgegenkommen will.

Der Ausschuß will dem „Widerstreit partikulärer Interessen" im öffentlichen pädagogischen Bereich durch „eine Ordnung des Schulwesens ..., die auf einem für das ganze Volk verbindlichen Fundament der Bildung und

Gesittung beruht...", begegnen (1). An dieser Stelle wird die auch an anderen Orten des Vorschlags drängende Frage nach der *Verbindlichkeit des Fundamentes* unabweisbar. Denn hier fragt man sofort: Was ist verbindlich? Welches sind die Normen, an denen gemessen werden soll? Ist nicht gerade das, was dem einen unverbindlich zu sein scheint, dem andern unabdingbares heiliges Gut? Und sind die Werte, die das für das ganze Volk verbindliche Fundament der Bildung und Gesittung begründen, zeitlosen Charakters, so daß sie zu jeder Zeit in jedem Menschenbild verwirklicht werden können und müssen, oder sind sie nur in der gegenwärtigen und allenfalls noch der morgigen geschichtlichen Situation für alle gemeinsam und bindend? Wer befindet darüber, was als allgemeinverbindlich und was als relativ verstanden werden muß?

Die weiteren Überlegungen des Ausschusses werden vor allem die Frage nach der Stellung des Christentums im Bildungsgefüge klären müssen. Die in Mode gekommene Bejahung des Christentums als eines unverlierbaren Bildungsfaktors unserer westlichen Zivilisation beruhigt den Gläubigen noch keineswegs. Das Christentum ist mehr als ein „Kulturchristentum", mag seine kulturelle Leistung auch über jedem Zweifel stehen. Christentum ist Religion, und das, was es als seinen eigentlichen Charakter ansieht, daß es übernatürlich geoffenbarte Heils- und Erlösungsreligion ist, will es nicht so verstanden wissen, daß diese der Kirche anvertraute Erlösungswirklichkeit etwas zum „Kulturchristentum" Hinzukommendes sei, von dem man in der Erziehung absehen könne. Gerade als Heilsreligion gibt das Christentum erst entscheidend charakterformende Bindungen. Allerdings ist es verständlich, daß der Ausschuß seine Stellungnahme zu dieser Frage zunächst zurückstellte. Der „Rahmenplan" könnte auch ohne Beeinträchtigung christlicher Überzeugungen, ja sogar auf dem Boden des geoffenbarten Christentums verwirklicht werden. Und eben deswegen bedarf das grundsätzliche Verhältnis von Christentum und kommenden Bildungsinhalten einer vordringlichen Klärung.

Wie wenig durchsichtig der „Rahmenplan" das Problem verbindlicher Werte gemacht hat, wird noch an zwei weiteren Stellen deutlich. Bei der Bestimmung des Bildungszieles der „Hauptschule" (27) wird von einer „neuen Allgemeinbildung" gesprochen, „die sich in der Weitergabe gleichbleibender Lebensordnungen und deren ‚volkstümlich' gewordener Deutung nicht mehr erschöpfen kann. Immer wichtiger wird — neben der sicheren Beherrschung der elementaren ‚Kulturtechniken' — die Schulung der allgemeinen Intelligenz, der ‚Anpassungskraft, Aufmerksamkeit und Wendigkeit', aber auch des Sinnes ‚für die Einordnung an wechselnden Plätzen in ein oft vielverzweigtes Ganzes' und der ‚Kraft zur Mitverantwortung in einem umfassenderen Bereich'" (27). Diese aus einer früheren „Empfehlung zum Ausbau der Volksschule" entnommenen Formulierungen sind rein formale Bestimmungen. Mag man das im Sinn des Planes in Grenzen auch hinnehmen, so wäre eine klare Betonung der Notwendigkeit ethisch-religiö-

ser Bindungen gerade hier unerläßlich und formal auch ebenso möglich gewesen. Hier wie auch anderswo zeigt der Plan eine über das erträgliche Maß hinausgehende Ausrichtung am Pragmatischen, die den neuzeitlichen praktischen Materialismus eher fördert als abbaut.

Ein solcher Pragmatismus beherrscht auch die Überlegungen, die die Gestalt der Realschule und des zweizügigen Gymnasiums geprägt haben. Die entscheidende Katastrophe unseres überkommenen Bildungswesens lag nicht darin, daß unser Volk nicht hinreichend auf den praktischen Umgang mit der Technik vorbereitet war, sondern daß die Bewältigung der Welt aus letztem Seins- und Menschenverständnis geschwunden war. Hier hat der „Rahmenplan" die Akzente eher zuungunsten als zugunsten einer metaphysisch verankerten Persönlichkeitsformung verlagert. Auch hier wird man sagen müssen, daß das organisatorische Anliegen ein Absehen von Wertsetzungen nicht völlig entschuldigt.

Daß es sich bei all dem aber doch um mehr als nur ein Aufschieben der Erörterung des inhaltlichen Komplexes handelt, daß hinter allem eine gefährliche relativistische Wahrheitsauffassung steht, wird ganz klar bei der Darlegung dessen, was der Sinn einer Hochschulreife sei (38—40). Der Ausschuß beklagt an dieser Stelle die Zersplitterung der Universität in „eine äußerliche Zusammenfassung hochspezialisierter Fächer" (39) und zweifelt an der Möglichkeit einer inneren Einheit der Hochschulen und gibt den erkenntniskritischen Grund dafür an: „Die Einheit der Wahrheit wird geahnt und geglaubt, sie ist aber in der Form der objektiven Wissenschaft nicht darstellbar und nicht lehrbar" (39). Wird die Einheit der Wahrheit, aus was für philosophischen Gründen auch immer, für die Universität in Frage gestellt, wo sie ihrem Wesen nach am ehesten gesucht und gefunden werden könnte, dann ist nicht einzusehen, was für die übrigen Glieder unseres Bildungssystems noch „verbindliches Fundament" sein soll. Verbindlichkeit kann innerhalb der Erziehung doch nur als gültige Erkenntnis- und Verhaltensnorm verstanden werden. Und wenn bei der Darlegung des Bildungsziels künftiger Gymnasien gesagt wird: „Die klassische Literatur der europäischen Völker hat die Überlieferung der antiken Kultur, des Christentums und des Mittelalters in sich aufgenommen" (45), so kann eben nur jenes „Kulturchristentum" damit gemeint sein, das vom Christentum selbst als Abfall und Säkularisierung verstanden werden muß.

Wird nicht auch „der Geist der Kritik, der seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. das europäische Denken in Bewegung hält" und vom Ausschuß als „eine der Lebenskräfte unserer Überlieferung" verstanden wird (45), nicht das relativistische Denken fördern, die „Verbindlichkeit" des behaupteten einheitlichen Bildungsfundamentes in Frage stellen und jenen geistigen und politischen Fehlentwicklungen die Wege bahnen, deren Abwehr unser erstes Anliegen sein muß? Sicher ist nicht zu leugnen, daß „die Freiheit des Geistes zu einem kennzeichnenden Wesensmerkmal der europäischen Kultur" (45) geworden ist und als solche bejaht werden muß; aber sie darf nicht mit

Bindungslosigkeit gleichgesetzt, sondern nur als Freiheit zur Bindung an die Wahrheit verstanden werden. Nun versteht der Ausschuß die Freiheit des Geistes sicher nicht als Bindungslosigkeit, aber seine Formulierungen leisten bei unausgereiften Geistern einer solchen Auslegung doch bedenklichen Vorschub.

Staat und Schule

Schon seit Jahren wird darauf hingewiesen, daß ein Hauptübel unseres Erziehungs- und Bildungswesens der aufgeblähte Verwaltungsapparat, der mit ihm verbundene Zentralismus, der von ihm ausgehende Dirigismus und die Verbeamtung unserer Lehrerschaft sei. Die Heilung dieser Krankheit bedarf mehr noch als die Neuorganisation, die durch den „Rahmenplan" vorgelegt wird, entschlossenen Mutes. Auch hier gilt es zwar „Bewährtes zu bewahren", aber mehr noch als anderswo sollte man hier „selbst ‚radikale', an die Wurzel greifende neue Lösungen nicht ablehnen" (2). Viele dem „Rahmenplan" entgegenstehende Schwierigkeiten ließen sich dann leichter und organischer lösen.

Daß die Schule in die Hände des Staates geraten ist, hat seine historischen Gründe. Es war nicht immer nur Selbstlosigkeit, die die Staatsorgane dem Schulwesen ihre Aufmerksamkeit zuwenden ließ. Im absolutistisch-merkantilen Denken war die Durchführung einer allgemeinen Volksbildung und Schulpflicht eine der wirksamsten Maßnahmen politischer Selbstbehauptung. Es wäre falsch, das Positive dieser Entwicklung zu übersehen. Die Lehrer der öffentlichen Schulen sind auf diese Weise Staatsbeamte geworden und damit zu Verwaltern einer Apparatur, die von oben her gesteuert wird. Sie können es sich gar nicht mehr anders denken, und es hat für sie etwas Befremdendes, ja Schockierendes und Drohendes, daß es einmal anders sein sollte. Auch unbeschadet des Beamtencharakters der Lehrer an öffentlichen Schulen ließe sich eine Gesamtorganisation des Schulwesens auf der Grundlage der Selbstverwaltung denken. Sie müßte Formen annehmen, wie sie sich in den Industrie- und Handelskammern, den Handwerkskammern, den Ärzte- und Anwaltskammern, den Landwirtschaftskammern und den Innungen schon lange angebahnt und auch bewährt haben.

Daß die Erziehung in der Hand einer staatlichen Apparatur liegt, birgt die große Gefahr des Mißbrauchs. Man muß nicht unbedingt dabei an die krassesten Formen denken, die wir im Nationalsozialismus erlebt haben und in den Ostblockstaaten vor uns sehen. Der Kampf aller faschistischen Regime richtet sich zunächst gegen das freie (Privat-) Schulwesen, weil man instinktiv die allem Totalitarismus diametral entgegengesetzte, selbständige, die Freiheit wahrende Geistesrichtung dieser Anstalten spürt. Aber selbst demokratische Staatsformen bieten nicht hinreichende Sicherheit gegen den Mißbrauch des staatlichen Dirigismus im Schulwesen. Das totalitäre Streben mancher Parteien, die Majorisierung lebensberechtigter Minderheiten und das völlige Außerachtlassen des Pädagogischen im schulpolitischen Gespräch

haben jene traurigen inner- und außerdeutschen Schulkämpfe herbeigeführt, die in langen Jahren mühsam Aufgebautes fast mutwillig zerstört haben.

Vieles von der in der Tagespresse geäußerten Kritik am „Rahmenplan" wäre gegenstandslos, wenn seine Verwirklichung in einer grundsätzlich anderen Beziehung des Schulwesens zum Staat gesehen werden könnte. Hier offenbart der Vorschlag doch wohl eine allzu dirigistische Tendenz. Wer um die geistige Herkunft der im „Deutschen Ausschuß" vertretenen Fachpädagogen weiß, spürt, welche Kräfte sich in dem Plan ausgewirkt haben. Es soll nicht geleugnet werden, daß der Staat im Schulwesen ebenso wie in anderen Bereichen des Lebens eine wirkliche Aufgabe zu leisten hat. Aber er und die von ihm abhängigen Organe sollten sich ihrer subsidiären Funktion stets bewußt bleiben und aus diesem Bewußtsein eher dazu neigen, Rechte und Befugnisse in die Hände untergeordneter Stellen zu übergeben als neue an sich zu reißen.

Ein solches subsidiäres Denken ist in unserer Öffentlichkeit noch sehr wenig entwickelt. Für den Raum der Erziehung ist das bedrückend und legt einen erschreckenden Mangel an Einsicht in den eigentlichen Vorgang der Erziehung bloß. Die entscheidenden geistigen Entwicklungsanstöße kommen viel mehr aus dem Ungewollten, dem Zufälligen, dem Spontanen, als das der gesamte Bildungsrationalismus wahrhaben möchte. Auch wenn man einem Organisationsplan wie dem Vorschlag des „Deutschen Ausschusses" nicht mehr abverlangen wird, als er zu bieten vermag, sollte man bestimmte Entwicklungsrichtungen nicht außer acht lassen. Ja, es wäre hier wohl die Gelegenheit gewesen, auf bereits Wirklichkeit gewordene Fehlentwicklungen hinzuweisen. Der Ausschuß hätte bei seinem Ansehen auch hier Gehör gefunden.

Dieser ersten grundsätzlichen Betrachtung zum „Rahmenplan" des „Deutschen Ausschusses" soll eine weitere folgen, die sich mit den vorgeschlagenen Einzelreformen befassen will. Die bedauerliche Vordergründigkeit vieler Kritiken am „Rahmenplan" stammt vor allem daher, daß man das Ganze nicht sieht und es weder in einen geistesgeschichtlichen noch in einen philosophischen Zusammenhang stellt. Erst von dort bekommt aber das Einzelurteil seine Gültigkeit.

„Kleinhirnige Menschen"?

Kritische Fragen über die fossilen Australopithecinen Südafrikas

PAUL OVERHAGE SJ

Unter dem Titel „The osteodontokeratic culture of Australopithecus prometheus" hat R. A. Dart 1957 eine wissenschaftliche Monographie herausgebracht. Der Inhalt dieses Werkes, den der Titel auf die kürzeste Formel bringt, ist geradezu aufregend. Dieser vorzeitliche „Australopithecus prometheus", d. h. „Südaffe Prometheus", soll nämlich nicht nur der Bringer des Feuers gewesen sein, sondern auch eine echte „Knochenkultur" hinterlassen haben. Der Gebrauch des Feuers und der Besitz einer Kultur wird hier also nicht den bekannten fossilen Vertretern der Menschheit zugesprochen, sondern einem Wesen, das zwar seiner körperlichen Erscheinung nach dem Menschen recht ähnlich ist, aber in der Masse und Größe seines Gehirns die Schädelkapazität von Menschenaffen nicht wesentlich überschreitet. Treffen Darts Ausführungen zu, lassen sich die vorliegenden Befunde tatsächlich nur als Zeugnisse einer primitiven Kultur, die von „Australopithecus prometheus" und seinen Verwandten, den Australopithecinen, geschaffen wurde, deuten und verstehen, dann bliebe nichts anderes übrig, als auch diese kleinhirnigen Wesen als Menschen (im philosophischen Sinne) zu bezeichnen, da allein der geistbegabte Mensch kulturschöpferisch zu sein vermag. Man versteht, daß über diese Australopithecinen — wir müssen uns an diesen schwierigen Namen gewöhnen — seit der Entdeckung ihrer fossilen Reste in Südafrika eine heftige Diskussion entstanden ist, die bis zur Stunde fortdauert. Es geht dabei vor allem um drei wesentliche Fragen: Waren diese ausgestorbenen Australopithecinen Hominiden? Muß man sie als „Mängelwesen" auffassen? Sind sie Werkzeug-Hersteller gewesen? Ihre Beantwortung, die wir versuchen wollen, gewährt zugleich einen Einblick in die bedeutsamen Probleme, die diese kleinhirnigen, so menschenhaften Wesen aufwerfen.

Hominiden?

Die Australopithecinen sind sonderbare Geschöpfe. Als deshalb die ersten Nachrichten über ihre überraschende körperliche Gestaltung bekannt wurden, verhielt man sich sehr zurückhaltend und skeptisch, weil kein Forscher derartige Formen nach den bis dahin vorliegenden fossilen Vertretern der Vorzeit erwartet hatte. Wie erstaunlich ihre Eigenart ist, offenbaren eine Reihe von Namen, die man ihnen gegeben hat, eindrucksvoll. Man spricht von „Fastmenschen" (near-men), von „man-like apes" (menschenähnlichen großen Affen) oder „small-brained men" (kleinhirnigen Menschen) und sieht in ihnen eine „tierische Erscheinungsform des Menschen", „das tierische Äquivalent des Menschen" oder „spezialisierte Hominiden auf menschenäffischem Niveau". Gewiß sind einige dieser Formulierungen in sich widerspruchsvoll, aber sie heben doch das Ungewöhnliche und Sonderbare

dieser Wesen hervor. Man hat sogar vorgeschlagen, die gesamte Gruppe der Australopithecinen in der zoologischen Systematik als „Homo transvaalensis" an die Seite von „Homo erectus" (Anthropus-Gruppe mit den „Pithecanthropus"-Vertretern) und „Homo sapiens" (Neanderthaler und heutige Sapiens-Menschheit) zu stellen. Wenn auch dieser Vorschlag Mayrs als zu weitgehend abgelehnt wird, so ordnet man doch heute die Australopithecinen in die Familie der Hominiden ein. Aber man stellt sie wegen so mancher bedeutsamer Unterschiede als eine besondere Gruppe (Unterfamilie) den Menschen oder „Euhomininen" gegenüber, wie der Fachausdruck lautet, den wir hier und da der Klarheit wegen verwenden oder hinzufügen müssen. Es ist das eine schwerwiegende Erweiterung, weil bisher die Menschen (Euhomininen) allein die Familie der Hominiden bildeten.

Den entscheidenden Anstoß für die Einordnung der Australopithecinen in die Familie der Hominiden gab wohl die überraschende Erkenntnis, daß diese Wesen ihre Arme und Hände nicht mehr in den Dienst der Fortbewegung zu stellen brauchten, weil sie aufrecht auf ihren Beinen zu gehen vermochten. Gerade das vor einiger Zeit von Robinson in Sterkfontein gefundene und aus dem harten Gestein herauspräparierte Skelett eines „Australopithecus" mit Zweidritteln der Brustwirbel und Rippen, mit fast vollständig erhaltener Becken- und Lendenregion, mit einem Teil des Oberschenkelknochens und typischer Biegung der Wirbelsäule stellt diese Tatsache überzeugend heraus. Ihr Becken kommt in seiner gestaltlichen Ausprägung dem der heutigen Buschmänner erstaunlich nahe, während es sich stark von dem der Affen mit ihren langgestreckten Darmbeinen unterscheidet. Vielleicht weisen aber einige Besonderheiten am Becken darauf hin, daß die Australopithecinen noch nicht so vollendet aufrecht gingen wie der moderne Mensch.

Weniger menschenhaft wirkt auf den ersten Blick der Schädel (Abb. 1). Der kräftig ausgebildete Gesichtsschädel mit kaum entwickelter Stirn, flachem, nicht scharf abgeknicktem Naseneingang und mächtigem Unterkiefer ragt schnauzenfrömig vor. Der Hirnschädel ist klein und erreicht nicht die dominierenden Ausmaße der menschlichen (euhomininen) Formen. Gerade diese Kombination von großem vorladendem Gesichtsschädel und kleiner Hirnkapsel erinnert sehr an menschenäffische Formverhältnisse. Die einzelnen Elemente jedoch, die diese Schädelarchitektur aufbauen, zeigen weithin menschentümliche Formeigenschaften. Vor allem ist das Gebiß trotz einiger Besonderheiten (Prämolaren mit zwei Wurzeln, schwaches Vorder- und starkes Hintergebiß) in seiner Gestaltung (geschlossene, parabolisch verlaufende Zahnreihe, Bau der Eckzahngruppe, Kronenmuster der Zähne usw.) hominidentypisch gebaut (Abb. 2). Es steht, wie Le Gros Clark (1954) sagt, „in scharfem Kontrast zu sämtlichen ausgestorbenen und jetzt lebenden Menschenaffen, die bekannt geworden sind". Eine große Anzahl gestaltlicher Merkmale, die bisher allein den Menschen kennzeichneten, sind also auch bei den Australopithecinen ausgebildet. Wir haben es bei ihnen, wie Kälin einmal sagte, mit einer Formengruppe zu tun, bei der „die Grenzen zwischen menschlicher und vormenschlicher Gestalt weitgehend verwischt sind".

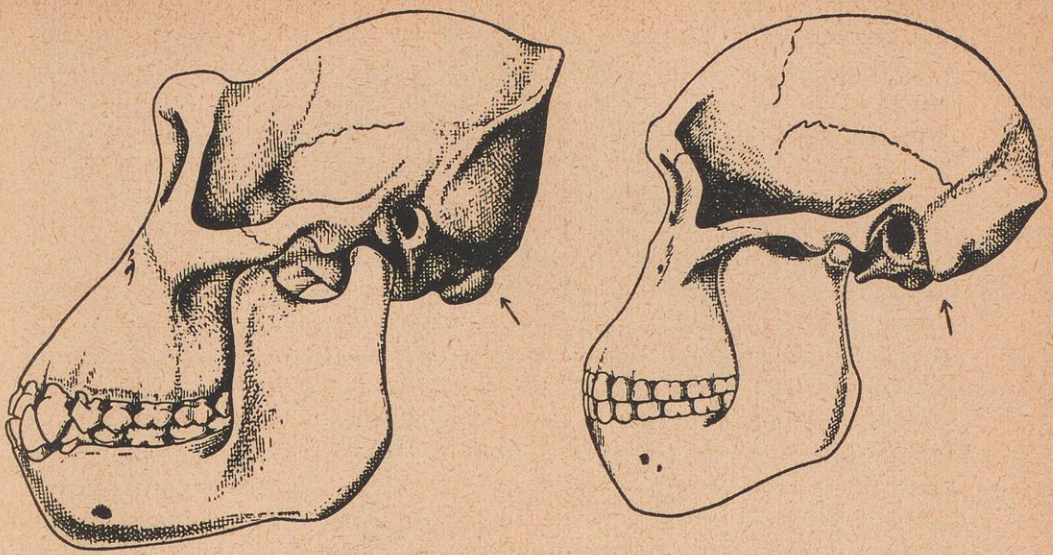


Abb. 1
Schädel eines weiblichen Gorilla (links) im Vergleich zum Schädel von „Australopithecus transvaalensis D" von Sterkfontein. Gebiß und Unterkiefer der fossilen Form wurden mit Hilfe anderer „Australopithecus"-Reste rekonstruiert. Die Lage des Hinterhauptsloches und die Richtung seiner Achse wird durch den Pfeil angegeben. Diese nähert sich bei „Australopithecus" sehr der Senkrechten. (Nach Le Gros Clark 1955.)

Dieser unerwartete gestaltliche Befund ist heute durch ein sehr großes Material eindeutig belegt, so daß man an seiner Richtigkeit nicht mehr zweifeln kann. So lagen der großen Arbeit von Robinson über das Gebiß der Australopithecinen insgesamt 526 Zähne (448 Dauer- und 78 Milchzähne) zugrunde. Vom Skelett sind rund 320 größere und kleinere Reste vorhanden, darunter auch mehr oder weniger vollständige Schädel erwachsener und jugendlicher Individuen, Wirbel, Rippen, Beckenknochen und Reste des Gliedmaßenskelettes. Sie wurden an verschiedenen Stellen Südafrikas geborgen, und zwar im Füllmaterial vorzeitlicher Höhlen, das zu hartem Kalkstein geworden ist. Das erste namengebende Stück, einen kindlichen Schädel, fand Dart 1924 in den Kalkbergen von Taung (Betschuana-Land). Seit 1936 machten Broom und nach dessen Tod Robinson den Großteil der Funde in den Kalksteinbrüchen von Sterkfontein, Kromdraai und Swartkrans (Transvaal). Neben Sterkfontein lieferte vor allem Swartkrans eine sehr große Ausbeute, nämlich 311 Zähne und etwa 200 Skelett- und Schädelreste, dazu eine Fülle versteinerter Tierreste von Antilopen, Pavianen, Pferden, Hyänen, Stachelschweinen usw. Dart barg in einem Kalksteinbruch von Makapan zwei Unterkiefer, Schädelteile, Zähne und zahlreiche Reste der Begleitfauna.

Obwohl drei dieser Fundstellen (Sterkfontein, Kromdraai, Swartkrans) nahe beieinander liegen, enthalten sie doch keine gestaltlich übereinstimmenden Formen. Nach Robinson sind die Unterschiede so groß, daß er die Aufstellung von zwei Gattungen für berechtigt hält. Die eine, „Australopithecus" (früher „Plesianthropus" von Sterkfontein) ist der kleinere Ver-



Abb. 2
Unterkiefer von „Paranthropus crassidens XII" von Swartkrans (oben) im Vergleich zum Unterkiefer eines heutigen Menschen. (Nach Heberer 1956.)

treter, die andere, „Paranthropus", stellt, wie Robinson sagt, gleichsam den „Gorilla" unter den Australopithecinen dar. Der Kiefer in seiner Mächtigkeit und Massivität, das unproportionierte Gebiß, d. h. sehr große Backenzähne und im Verhältnis dazu viel zu kleine Schneidezähne (Abb. 2), und der Scheitelkamm auf der Höhe des Hirnschädels geben gerade diesem Vertreter ein eigenartiges und auffallendes Aussehen. Trotz dieser Unterschiede halten eine ganze Reihe von Forschern sämtliche Australopithecinen für Angehörige einer einzigen Gattung oder sogar einer einzigen Großart, so daß sich die verschiedenen Formen nur als Arten bzw. als Rassen unterscheiden würden.

Ob „Telanthropus capensis" zu den Australopithecinen zu rechnen oder als ein menschliches Wesen (Euhominine) zu werten ist, wie Robinson auf Grund der Gestaltung des Kiefers und des Naseneingangs meint, läßt sich nicht sicher entscheiden, weil die Dürftigkeit der fossilen Reste (zwei Unterkiefer mit Zähnen und ein Oberkieferbruchstück mit Gaumendach und Nasenboden) keine eindeutige Aussage über die Gestaltung des Gesichtes und die Kapazität des Hirnschädels erlaubt. Man würde wahrscheinlich die beiden Unterkiefer für menschlich (euhominin) gehalten haben, hätte man sie isoliert und nicht zusammen mit Resten von „Paranthropus" gefunden. Aber Unterkiefer sind in ihrer Formausprägung so variabel, daß viele die Ansicht vertreten, „Telanthropus" falle noch in die Variationsbreite von „Paranthropus" hinein. Auch das zeigt noch einmal die erstaunliche Menschenähnlichkeit der Australopithecinen[1].

[1] Ob die „Meganthropus"-Formen aus Ostafrika und Java zu den Australopithecinen zu rechnen sind, ist noch umstritten. Robinson möchte den afrikanischen Fund vom Eyassi-See, „Meganthropus africanus" (ein kleines Oberkieferbruchstück mit den Prämolaren), zu „Australopithecus" und den javanischen Fund, „Meganthropus palaeojavani-

Es ist deshalb nicht weiter verwunderlich, daß man entsprechend der herrschenden Deszendenztheorie die Frage gestellt hat, ob man die Australopithecinen ihrer leiblichen Gestalt nach nicht vielleicht als Vorfahrenformen der Menschen (Euhomininen) betrachten könne. Die Antwort wird sowohl von der zeitlichen Datierung als auch von der körperlichen Ausprägung dieser formenreichen Gruppe bestimmt. Nach jahrelangem Hin und Her und neueren gründlichen Untersuchungen, die sich auf die klimatischen Verhältnisse, die geologischen Schichten und die in ihnen enthaltene Fauna, besonders an Raubtieren, stützen, hat sich jetzt die Ansicht durchgesetzt, daß die Australopithecinen nicht dem späten Tertiär angehören, wie man anfangs angenommen hatte, sondern ausnahmslos dem Eiszeitalter. Ihre genaue Einordnung in dessen Perioden ist aber noch nicht endgültig geklärt. Jedoch stammen die „Australopithecus"-Formen von Makapan, Taung und Sterkfontein aller Wahrscheinlichkeit nach aus den frühesten eiszeitlichen Schichten, dem sogenannten Villafranchium (Kageran), die „Paranthropus"-Formen von Kromdraai und Swartkrans dagegen aus einer späteren Periode, dem afrikanischen Kamasian, so daß sie wenigstens bis ins frühe mittlere Eiszeitalter, etwa bis in die Zeit der europäischen Mindel-Vereisung hinaufreichen dürften. Sie hätten dann noch mit frühen Vertretern der Menschheit, wie „Pithecanthropus" und dem „Heidelberger", zusammengelebt, die vielleicht sogar, wie Robinson meint, für das Aussterben der Australopithecinen verantwortlich zu machen sind. Damit scheiden aber die Australopithecinen aus zeitlichen Gründen als Vorfahrenformen aus.

Auch der gestaltliche Vergleich spricht nicht für eine Deszendenz. Vor allem stehen zwei Befunde am Gebiß hindernd im Weg, nämlich die Ausbildung der Schneidezähne und des Milchgebisses. Beide Merkmalsgruppen lassen sich, wie Remane und v. Koenigswald betonen, nur als „überspezialisiert" oder als „ultrahominid" bezeichnen. So sind die hinteren Milchzähne, auch schon beim zeitlich ältesten Fund (Taung), den späteren Backenzähnen weit stärker angeglichen (molarisiert) und die Schneidezähne trotz der mächtigen Kiefer in weit höherem Maße rückgebildet als bei irgendeinem fossilen oder heutigen Menschen. Beide Merkmale sind für die Australopithecinen typisch, aber bei „Paranthropus", der jüngeren Form, am weitesten fortgeschritten, so daß bei diesem Vertreter das schon erwähnte Mißverhältnis zwischen dem kleinen Vordergebiß und den sehr großen Molaren (Abb. 2) am auffälligsten ist. Das Gebiß der Australopithecinen stellt also keinen „idealen Vorfahrenzustand" dar, wie Robinson meint. Im Gegenteil! Diese „ultrahominide" Gestaltung ihres Gebisses schließt sie als unmittelbare Vorfahrenschicht eindeutig aus. Man hält sie deshalb für einen blind endigenden Seitenzweig der Hominiden. Jedoch ist man in naturwissenschaftlichen Kreisen, die eine Deszendenz vertreten, der Ansicht, daß die Australopithecinen wohl als Modellformen betrachtet werden könnten, die

cus" (ein kleiner Unterkieferrest mit den ersten Molaren und beiden Prämolaren), zu „Paranthropus" stellen. Letzteres wird jetzt durch einen weiteren Fund (1952) eines gleich massigen Unterkiefers mit vollständigem Zahnbogen, allerdings nur mit einem einzigen Zahn, gestützt, der mehr noch als der erste Fund in seinen Formmerkmalen eine Annäherung an die Australopithecinen zeigen soll. Die Australopithecinen hätten dann eine weltweite Verbreitung gehabt.

einen Hinweis oder eine Vorstellung gäben, wie die postulierten Vorfahren vielleicht ausgesehen haben, von denen man die menschliche (euhominine) Leibesgestalt ableiten möchte.

Diese Ausführungen über die so menschenhafte körperliche Gestaltung der Australopithecinen machen wohl verständlich, wie man überhaupt die Frage aufwerfen konnte, ob diese Wesen Menschen (im philosophischen Sinn) gewesen seien. Sollte das wirklich zutreffen, dann müßten wir zwei Arten von Menschen unterscheiden: Kleinhirnige mit schnauzenartig vorspringendem Gesichtsschädel, kräftigem, unproportioniertem Gebiß und mächtigen Kiefern, die Australopithecinen, und großhirnige mit zurückgenommenem, senkrecht abfallenden Gesichtsschädel, kleineren Zähnen und schwächeren Kiefern, die Euhomininen. Alle Vertreter der Hominiden wären dann wirkliche Menschen gewesen.

„Mängelwesen"?

Bei der Beantwortung der Frage, ob die Australopithecinen Menschen (im philosophischen Sinne) gewesen sind, geht Heberer von der Annahme aus, daß die Australopithecinen, ebenso wie die Euhomininen, durch den — „sit venia verbo!", so fügt er hinzu — „Offenen Ökotypus" charakterisiert seien, d. h. durch das Fehlen besonderer Anpassungen und Spezialisierungen der Organe, die die übrigen Primaten auf bestimmte Lebensräume ausrichten und an sie binden. Bei einer solchen körperlichen Organisation hätten sie sich niemals in einer mit zahlreichen Feinden durchsetzten Umwelt behaupten können, „wenn sie nicht psychisch grundsätzlich schon ‚Homo' gewesen wären". Ein noch tierischer Menschenaffe von der Struktur der Australopithecinen sei unmöglich. Das ist Heberers Grundargument dafür, daß wir diese Wesen, wie er sagt, „von uns aus gesehen, schon als *diesseits* des Tier-Menschen-Übergangsfeldes beurteilen müssen". Alle übrigen positiven Hinweise, selbst die vorhandener Kulturhinterlassenschaften, besäßen demgegenüber nur eine zweitrangige Bedeutung. Bartholomew und Birdsell sehen in den Australopithecinen — was aber nicht bewiesen ist — Raubtiere bzw. Fleischfresser, denen jedoch ein echtes Raubtiergebiß zum Durchbohren, Zerreißen und Zerschneiden abgehe. Das aber erfordere als Kompensation, so folgern sie, notwendig „das Töten des Wildes mit Hilfe von Waffen und das Zerlegen mit Hilfe von einfachen Werkzeugen". Auch der Mangel an großen Eckzähnen, die bei den gegenseitigen Kämpfen der Männchen um die Weibchen von Bedeutung sind, schließt nach ihnen notwendig „eine primäre Abhängigkeit von Werkzeugen" ein. Die Australopithecinen seien ebenso wie der Mensch ständig von Werkzeugen abhängig, wenn sie überleben sollen.

Alle diese Überlegungen, die von dem Mangel an Organanpassungen für bestimmte Lebensweisen ausgehen, wenden folgerichtig das Argument auf die Australopithecinen an, das für die biologische Notwendigkeit des menschlichen Geistes schon früher, neuerdings besonders von Gehlen dargelegt wurde. Gehlen bezeichnet den Menschen als „Mängelwesen", weil er durch

einen allgemeinen Mangel an hochspezialisierten, d. h. umweltspezifisch angepaßten Organen charakterisiert sei. Infolge dieser seiner organischen Primitivität und Mittellosigkeit ist der Mensch nach ihm „in jeder wirklich natürlichen und urwüchsigen Natursphäre lebensunfähig". Um am Leben zu bleiben, müsse er den Ausfall der ihm organisch versagten Mittel dadurch einholen, daß er eine Kultur oder „zweite Natur" schaffe. Sie aufzubauen, dazu gehöre Verstand und Sprache und damit auch der Besitz von Werkzeugen und Feuer. Um seine „bare Existenz durchzuhalten", müsse der Mensch eben *Mensch* sein. Auch nach Kälin würden wir ohne den Primat des Geistes „in hoffnungslosem Mangel an genügenden biologischen Anpassungen auf die Dauer überhaupt nicht lebensfähig sein. Daher kann es schon aus biologischen Gründen keinen ‚Naturmenschen' geben, der wirklich kulturlos ist".

Da nun die Australopithecinen in ihrer körperlichen Ausstattung der menschlichen (euhomininen) Physis in so mancher Hinsicht nahekommen, seien auch sie, so behauptet man, als „Mängelwesen" zu bezeichnen. Ihre Existenz gegenüber dem negativen Selektionsdruck werde deshalb, wie Heberer sagt, „nur mit einem grundsätzlich menschlich qualifizierten Gehirn garantiert", d. h. sie benötigten, um „ihre bare Existenz durchzuhalten", Verstand, Sprache und die Fähigkeit zur Benützung und Herstellung von Werkzeugen. Die Gehirngröße der Australopithecinen scheint dieser Forderung Heberers zu entsprechen. Sie soll nämlich nach manchen Angaben, die man in der Literatur findet, in die Variationsbreite menschlicher (euhomininer) Gehirne hineinragen, deren Volumen sich, wenn man die fossilen Vertreter einschließt, zwischen 780 („Pithecanthropus erectus II") und 2000 ccm bewegt (Mittelwerte bei heutigen Menschen 1400—1500 ccm). Nach Vallois, der neuerdings die in der Literatur über die Schädelkapazität der Australopithecinen angegebenen Zahlen an Hand der Originalfunde kritisch überprüfte, erreichen aber die Australopithecinen solche Hirngrößen nicht. Er stellte zu seiner Verwunderung fest, daß die meisten der angegebenen Werte auf unzureichenden Schätzungen beruhten, weil sie sich vielfach nur auf einzelne Knochenreste stützten, z. B. auf ein Hinterhauptsbein, ein Schläfenbein, einige Gesichtsschädelknochen oder sogar nur einen Unterkiefer, wobei sich Werte bis zu 1100 ccm bei „Paranthropus" ergaben. In Wirklichkeit überschreite ihre Schädelkapazität noch nicht einmal die von „Pithecanthropus", wenn sie auch höher sei als die heutiger Menschenaffen. Tatsächlich beträgt die Schädelkapazität von „Australopithecus V" von Sterkfontein (Abb. 1), die einzige, die *exakt* ermittelt werden konnte, nur 482 ccm. Sie liegt also noch innerhalb der Variationsbreite der Menschenaffen (Schimpanse 320—480, Gorilla 340—685 ccm). Die Gehirnmasse von „Paranthropus" ist nach Vallois höchstens auf 700—750 ccm zu schätzen. „Paranthropus" ist aber der größte und massigste Vertreter der Australopithecinen, so daß ein höheres Gehirnvolumen wahrscheinlich durch seine absolute Körpergröße bedingt wird, die eine bestimmte Gehirnquantität benötigt, um die nervliche und triebhafte Beherrschung des Körpers und die Meisterung der Umwelt bewältigen zu können. Trotzdem reichte seine Schädelkapsel zur Anheftung der mächtigen Kaumuskulatur, die zur Bewegung des großen und

starken Unterkiefers notwendig ist, nicht aus. Die Muskelmassen stießen von beiden Seiten auf dem Scheitel zusammen und bildeten zwischen sich einen knöchernen Scheitelkamm aus. Gerade diese Bildung ist deshalb nach v. Koenigswald (1954) „als Zeichen einer beschränkten Gehirnkapazität" anzusehen.

Narr (1956) stellt nun die Frage, „ob nicht ein Gehirn von der gleichen Größe (und auch Proportionen?) wie das eines Pongiden (Menschenaffen) als Instrument der menschlichen Geistigkeit tauglich wäre". Das wissen wir nicht. Wir wissen nur, daß auch die Primaten mit den größten Gehirnen, wie die Menschenaffen, *ausnahmslos Tiere* sind und daß *alle* Hominiden, die Werkzeuge herstellen, größere Gehirne haben als die Menschenaffen. Wegen dieses klaren Befundes ist es nicht nur berechtigt, sondern eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit, daß man bei kleinhirnigen Formen, wie den Australopithecinen, ein Verhalten aus spezifisch menschlicher Geistigkeit heraus, wie es sich bei der Herstellung von Werkzeugen äußert, solange in Frage stellt und stellen muß, bis für das Gegenteil, etwa auf Grund kultureller Hinterlassenschaften, die eindeutig auf die Australopithecinen zurückgehen, ein einwandfreier Beweis erbracht ist. Es läßt sich also von der Gehirngröße her kein positiver eindeutiger Hinweis gewinnen, ob die Australopithecinen Menschen (im philosophischen Sinne) gewesen sind.

Es bleibt aber noch die immer wieder hervorgehobene „körperliche Unspezialisiertheit" der Australopithecinen, die als Kompensation notwendig eine kulturelle Umwelt und damit eine spezifisch-menschliche Geistigkeit oder ein „grundsätzlich menschlich qualifiziertes Gehirn" erfordern soll. Diese „körperliche Unspezialisiertheit" ist aber gar nicht in dem Ausmaß vorhanden, wie vielfach behauptet wird. Die Australopithecinen besitzen nämlich so zahlreiche spezialisierte Merkmale, z. B. den aufrechten Gang (eine einseitige Anpassung für ein zweibeiniges Bodenleben), die fortgeschrittene Reduktion der Schneidezähne, die großen Backenzähne, die mächtig vorladenden Kiefer und — einige unter ihnen — den Scheitelkamm zur Anheftung der starken Kaumuskulatur, daß v. Koenigswald sie sogar als „hochspezialisierte Typen" bezeichnet. Es läßt sich wohl kein durchschlagender Beweis erbringen, daß solche für ein Bodenleben vollständig ausgestatteten Wesen etwa einem ans Baumleben angepaßten Schimpansen gegenüber wirkliche „Mängelwesen" darstellen. Eher kann man auf die Formen unter den Vögeln und Säugern hinweisen, die nicht einseitig an eine bestimmte enge Umwelt angepaßt sind. Bei ihnen allen wird nämlich, wie Lorenz ausführt, das Fehlen spezieller Umweltanpassungen oder die „Spezialisation auf Nicht-Spezialisiertsein' von einer größeren Vielseitigkeit in der Verwendung der körperlichen Organe und damit in den Leistungen begleitet, so daß sie meist in den verschiedenartigsten Lebensräumen existenzfähig sind. Diese Tiere sind also trotz des „Mangels" an spezialisierten, umweltspezifisch angepaßten Organen keine „Mängelwesen"[2].

[2] Lorenz hat vier hochspezialisierte, aber ziemlich nahverwandte Nagetiere, nämlich die Wüstenspringmaus (Renn-Anpassung), das Flughörnchen (Kletter- und Spring-Anpassung), den Blindmull (Anpassung an unterirdisches Leben) und den Biber (Schwimm-An-

Überhaupt sind Begriffe wie „Mängelwesen" oder „Offener Ökotypus" sehr unbestimmt und oft irreführend. Sie sind auch niemals rein ausgeprägt und scheinen dazu nicht so sehr von der körperlichen Ausstattung und Erscheinungsform her gewonnen, sondern wesentlich von der Instinktschwächung abgeleitet zu sein. Gegenüber andern Primaten und Säugern ist die Instinktorganisation bei den Menschen (Euhomininen) allem Anschein nach geschwächt, wenn auch in geringerem Maße als für gewöhnlich angenommen wird. Es wäre deshalb durchaus möglich, daß sich der Mensch ohne seine geistigen Fähigkeiten, ohne Werkzeuge und Kultur auf die Dauer nicht am Leben zu erhalten vermöchte, wenn sich darüber auch keine sichere Aussage machen läßt. Welche Befunde berechtigen aber dazu, auch bei den Australopithecinen eine derartige Instinktarmut anzunehmen? Ihre äußere Menschenähnlichkeit? Dagegen spricht aber vor allem ihr geringes Gehirnvolumen, das dem der Menschenaffen mit *hinreichender* Instinktorganisation und *ohne* typisch menschliche Geistigkeit so nahe steht. Der Gehirngröße kommt aber bei der Frage nach der Instinktorganisation der Australopithecinen eine erhebliche Bedeutung zu, weil uns spezifisch menschliche Geistigkeit und Instinktschwächung *nur* von Menschen (Euhomininen) bekannt sind, also von Wesen, die ein *weit höheres* Gehirnvolumen besitzen als die Australopithecinen, nicht aber von kleinhirnigen Primaten.

Auch die schon erwähnte charakteristische Vielseitigkeit des Verhaltens, die sich gerade bei Organismen ohne spezielle Umweltanpassungen findet, läßt auf eine entsprechende und ausreichende Instinktorganisation schließen. Nach Lorenz besitzen Nicht-Spezialisten „stets nur wenige und wenig hochdifferenzierte Instinktbewegungen, die aber dafür von einer *viel allgemeineren Anwendbarkeit* sind, als die wundervoll hochdifferenzierten eines speziell angepaßten Organismus", bei dem jede einzelne Instinktbewegung auf ihr ganz spezielles Objekt hingelenkt ist. Mit solchen „Instinktbewegungen allgemeinerer Anwendbarkeit", in Verbindung vielleicht mit einem „Neugierverhalten" (Lorenz), wie es Säuger und Vögel, besonders die sogenannten Kosmopoliten, zeigen, wären die Australopithecinen als „Spezialisten auf Nicht-Spezialisiertsein" wohl in der Lage, auch ohne eine spezifisch menschliche Geistigkeit und ein „grundsätzlich menschlich qualifiziertes Gehirn" das ihnen eigentümliche Leben von „omnivoren bipeden Aufrechtgängern" zu leben. Vielleicht ist auch die Meinung von Conrad-Martius zutreffend, daß es völlig unmöglich sei, in den Schädel der Australopithecinen mit seinen menschenäffischen Proportionen, „mit fast völlig

passung), mit einem unspezialisierten Nager, der Wanderratte, verglichen. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Die Wanderratte übertrifft „jeden der vier Spezialisten in den drei Leistungen, für die er *nicht* Spezialist ist, um ein Vielfaches, und um ein Vielfaches dieses Vielfachen im biologischen Enderfolg, nämlich in Individuenzahl und Verbreitung der Art. Wenn wir nun rein körperliche, völlig ungeistige Leistungen des Menschen in Hinblick auf ihre Vielseitigkeit mit denen ungefähr gleichgroßer Säugetiere vergleichen, so zeigt er sich durchaus nicht als ein so gebrechliches und mangelhaftes Wesen, wie man meinen könnte. Stellt man etwa die drei Aufgaben, 35 km in einem Tage zu marschieren, 5 Meter hoch an einem Hanfseil emporzuklimmen und 15 Meter weit und 4 Meter tief unter Wasser zu schwimmen und dabei zielgerichtet eine Anzahl von Gegenständen vom Grund emporzuheben, lauter Leistungen, die auch ein höchst unsportlicher Schreibtischmensch, z. B. ich, ohne weiteres zustandebringt, *so findet sich kein einziger Säuger, der ihm das nachmacht.*"

fehlender Stirnregion und einem ausgesprochenen Schnauzengesicht einen Menschengeist einzugliedern", weil hier „tatsächlich *Wesens*grenzen für das Ausmaß von Nichtübereinstimmung zwischen seelischer Qualifikation und körperlichem Ausdruck" liegen. Allerdings läßt sich das auf Grund der gestaltlichen Eigenart und körperlichen Ausstattung der Australopithecinen naturwissenschaftlich nicht mit Sicherheit ausmachen, ebensowenig wie das Gegenteil, daß sie nämlich Wesen mit Instinktreduktion, mit geistigen Fähigkeiten und menschlicher Verhaltensweise gewesen sind. Dazu bedarf es aussagesicherer Befunde, vor allem Werkzeuge und andere Kulturhinterlassenschaften, die eindeutig auf die Australopithecinen zurückgehen. Diese sind jetzt noch auf ihren Aussagewert zu prüfen.

Werkzeug-Hersteller?

Die Anhäufung zerbrochener Knochenreste von Australopithecinen, Affen, verschiedenen Huf-, Raub- und Nagetieren, die man an den Fundstellen bergen konnte, und die Art und Weise, wie diese Überbleibsel zugerichtet waren, scheinen darauf hinzuweisen, daß die Australopithecinen Träger einer einfachen Kultur gewesen sind. Dart, der das gesamte Material an fossilen Pavianen aus den „Australopithecus"-Schichten von Taung, Sterkfontein und Makapan untersuchte, glaubt nämlich bei 80% der 58 Pavianschädel flache, eingedrückte Brüche übereinstimmender Größe erkennen zu können, alle mehr oder weniger auf der Scheitelgegend gelegen. Diese Verletzungen sollen dazu zwei nebeneinanderliegende Schlagmarken aufweisen. Da in diese die beiden Gelenkrollen der Oberarmknochen großer Huftiere, wie sie sich in den Schichten reichlich finden, hineinpassen, nimmt Dart an, daß diese Schädelverletzungen mit Hilfe dieser als Knüttel oder Keulen verwendeten Langknochen durch einen gezielten Schlag in direktem Angriff hervorgerufen worden seien. Die Australopithecinen hätten also, so folgert er weiter, auf Wild Jagd gemacht, ja sogar einen Nahrungskannibalismus betrieben, weil auch Überreste von Australopithecinen derartige Schlagmarken aufweisen sollen.

Die 7159 in Makapan zutage geförderten Knochenreste, von denen die meisten (6854 oder 95,7%) von Huftieren, besonders Antilopen (neben Schweinen, Giraffen und Pferden), die übrigen von Australopithecinen, Affen, Nage- und Raubtieren (Hyänen) und andern Tieren stammen, sind für Dart noch viel aussagefähiger. Eine Analyse der prozentualen Verteilung der verschiedenen Skelettelemente und die Art und Weise, wie sie zerbrochen sind, führte ihn zu erstaunlichen Schlußfolgerungen. So zählt er z. B. unter den zerbrochenen Gliedmaßenknochen 336 Oberarm-, aber nur 56 Oberschenkelknochen und schließt von diesem Befund auf eine beabsichtigte Auswahl der Knochen für den Gebrauch als Waffen, und zwar sowohl als Schlagwerkzeuge oder Keulen als auch — bei Verwendung der spitz und scharf abgesplitterten Enden — als Dolche. Weil 85,1% der Reste von Nicht-Huftieren Schädelbruchstücke sind, folgert er, daß der „Australopithecus prometheus" von Makapan „essentially a head hunter" (zur Hauptsache ein Kopfjäger) gewesen sei, zumal die Großzahl der gefundenen Wirbel, auch

von Huftieren, aus Halswirbeln und von diesen wieder die Hälfte aus den beiden obersten, schädelnahen bestand. Die Reste von Huftieren enthalten zwar nur 34,3% Schädelbruchstücke, aber diese bestehen zu 92,1% aus Hörnern, Ober- und Unterkiefern und Zähnen. Daraus schließt Dart auf eine bestimmte Verwendung. Die Höhlung der Hörner und Schädelkapseln diente nach ihm als Flüssigkeitsbehälter, einzelne Hörner als spitze Waffen, in Verbindung mit anhaftenden Teilen des Schädels als Spitzhämmer, bezahnte Oberkiefer als Kratzer, um Fett von den Fellen und Fleisch von den Knochen zu schaben, große Nage- und Eckzähne als Zerreißwerkzeuge usw. usw. Das Fehlen von Schwanzwirbeln (mit Ausnahme eines einzigen) und der meisten übrigen (ausgenommen Halswirbel) ist nach Dart in der Verwendung der Schwänze „als Signale und Peitschen bei der Jagd außerhalb der Höhle" und der losen Wirbel „als Wurfgeschosse" begründet.

Diese wenigen Beispiele mögen darlegen, wie Dart den gesamten vorliegenden Befund zu einer „osteodontokeratic culture" aus- und umdeutet. Er hat sich so sehr in die vermuteten Bedürfnisse der Träger dieser konstruierten „Knochenkultur" hineingedacht, daß er sogar in einer Reihe von Abbildungen anschaulich und suggestiv zeigt, wie die Australopithecinen diese Knochenreste mit der Hand ergriffen und führten, um sie als Werkzeuge zu benutzen. Tatsächlich hält Dart den Großteil der gefundenen Knochenreste für absichtlich und systematisch zum Gebrauch als Werkzeuge zugerichtet, wenn auch nur, wie Le Gros Clark (1957) spitz bemerkt, „weil keine andere zutreffende Erklärung für sie zu erkennen sei".

Treffen nun diese geradezu phantastischen Aufstellungen Darts wirklich zu? Weinert hat sie unbesehen übernommen und spricht ebenfalls von einer „Kultur" der Australopithecinen, die er „Ur-Kultur" nennt. Denn, so sagt er, „diese Individuen lebten nicht in menschenäffischer Weise als Sammler, sondern waren Jäger ... Wesen, die auf solche Weise Jagd ausüben, die ihre Beute erschlagen und auch noch anbrennen (!), bevor sie sie verzehren, können wir nicht gut als Menschenaffen bezeichnen, sondern sie verdienen den Namen Affenmenschen ... Man könnte sich kein besseres Zeugnis für den Beginn einer vormenschlichen (!) Kultur erdenken". Weinert ist allerdings mit seiner „*vor*menschlichen Kultur", was ja einen Widersinn einschließt, ziemlich allein geblieben, ebenso wie auch Dart mit seinen kühnen Deutungen und Schlüssen. Die Schlagverletzungen an den Pavianschädeln werden nämlich von den Forschern als solche nicht anerkannt, die Feuerspuren haben einer Nachprüfung nicht standgehalten, sondern erwiesen sich als Niederschlag von Manganoxyd, der leicht mit kohliger Substanz verwechselt werden kann, und die „osteodontokeratic culture" erscheint als äußerst fragwürdig. Le Gros Clark (1957) betont nämlich mit Recht, es sei „eine Sache für sich zu zeigen, wie Dart sich bemüht, daß die Knochenbruchstücke und Kiefer als Werkzeuge und Waffen benützt werden können, und eine ganz andere Sache nachzuweisen, daß sie auch wirklich als solche benutzt worden sind". Nach Darts Methode ließe sich mit einiger Mühe und Phantasie aus jedem Depot mit zertrümmerten Skelettresten eine vollständige „Knochenkultur" herausholen. Man versteht, daß die Skepsis der meisten Forscher gegenüber den Behauptungen Darts sehr groß ist. Die von Dart zur

Stütze seiner „osteodontokeratic culture" vorgebrachten „Beweise" vermögen nicht zu überzeugen.

Selbst wenn die Knochenreste ihre Anhäufung und ihren Zustand dem Wirken der Australopithecinen verdanken sollten, was ja noch gar nicht feststeht, so kann man auch dann noch nicht von einer „Kultur" sprechen, weil bisher noch kein Knochenstück gefunden wurde, das man als echtes Werkzeug, d. h. als ein Gerät ansprechen könnte, das aus ungeformtem Rohstoff für einen bestimmten, im voraus beabsichtigten Zweck sinnvoll hergerichtet wurde. Die Oberkieferbruchstücke, die Hörner und zerbrochenen Langknochen zeigen nämlich keine wirklichen Bearbeitungsspuren[3]. Selbst die Art ihrer Zertrümmerung scheidet als eindeutiges Kriterium ihrer Werkzeugnatur aus, zumal auch Raubtiere, z. B. Hyänen, wie v. Koenigswald hervorhebt, Langknochen in ähnlicher Weise zurichten können, wenn sie sie in einer bestimmten Weise zerbeißen, um das Mark zu gewinnen. Solche zerbrochenen Gliedmaßenknochen mit ihren keulenförmig verdickten Enden boten sich dazu ohne weiteres, d. h. ohne weitere absichtliche Zurichtung, zur Verwendung als Keulen oder Schlaggegenstände an. Sie brauchten nur aufgegriffen und benutzt zu werden. Auch der Schimpanse vermag bisweilen im Experiment sich darbietende Gegenstände als „Werkzeuge" oder „Waffen" zu benutzen. Die instrumentale Verwendung von greifbaren Gegenständen zum Erreichen eines situationsgebundenen Zieles befindet sich noch innerhalb dessen, was ein Tier zu leisten vermag. Aber über dieses gelegentliche Benützen hinaus zur Formung eines echten Gerätes vorzustoßen, die auf der Idee eines Werkzeuges für späteren zweckentsprechenden Gebrauch beruht und Grundlage einer Kultur sein könnte, vermag es nicht. Niemals behalten deshalb Tiere, auch nicht die heutigen Menschenaffen, selbst nicht einmal in Käfigsituationen, Gegenstände als „Werkzeuge" in ihrem Besitz, um sie wieder benutzen zu können, wenn eine bestimmte Umweltsituation es erfordern sollte. Aus den vorliegenden Befunden allein läßt sich also weder die Existenz einer vollständigen „Knochenkultur" noch eine Charakterisierung der Australopithecinen als in Gemeinschaft jagender Wesen mit *menschlicher* Verhaltensweise erschließen oder sogar sicher beweisen. Die Australopithecinen waren im günstigsten Fall, wie Oakley sagt, „tool-users" (Werkzeug-Benutzer), keinesfalls jedoch „tool-makers" (Werkzeug-Hersteller) wie die Menschen (Euhomininen). Dann aber kann von einer „osteodontokeratic *culture*" nicht mehr die Rede sein.

Lange Zeit hat man in den Schichten, die die Reste der Australopithecinen bargen, keine bearbeiteten Steine, Artefakte, gefunden, auch nicht solche in einfachster Herstellungstechnik nach Art der uralten sogenannten „Geröll-Werkzeuge" („pebble-tools"), die in Afrika immer wieder entdeckt werden.

[3] Es fand sich in den Fundschichten von Makapan das Horn einer Gazelle, das mit seiner Spitze in die Höhlung eines zerbrochenen Oberschenkelknochens einer großen Antilope gleichsam eingerammt erschien. Dart ist natürlich davon überzeugt, daß diese Verbindung von den Australopithecinen absichtlich vorgenommen wurde. Aber solange dieser Fund unter den tierischen Knochenresten, die an allen Fundstellen massenweise angehäuft sind, völlig vereinzelt bleibt, läßt sich nicht ausschließen, daß das Horn bei der Ablagerung zufällig in den Langknochen hineingeriet, mit dem es jetzt durch die Versinterung und Versteinerung fest verbunden ist.

Derartige, von Australopithecinen hergestellte Steinwerkzeuge vermöchten eine eindeutige Beurteilung der Australopithecinen sicherzustellen. Es besteht nämlich bei den Forschern ein consensus omnium, daß man nur dann die Qualifikation Mensch geben könne, wenn echte menschliche Äußerungen vorliegen, wie Steinwerkzeuge oder Feuerbenutzung. Wohl fanden sich in weiterer Entfernung von den Hauptfundstellen, nämlich in den Kiesen einer Terrasse des Vaal-Flusses, solche grob zugerichteten Steine, deren geologisches Alter dem der Australopithecinen entsprechen könnte. Es will aber nicht gelingen, sie mit den Australopithecinen in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Nun hat man neuerdings Artefakte, die in den Kreis der frühen Geröllkulturen hineinpassen sollen, auch in „Australopithecus"-Schichten entdeckt. So konnten in Makapan direkt oberhalb der bisherigen Australopithecinen-Fundschicht, wie Oakley (1956) mitteilt, „some possible pebble tools" (einige mögliche Geröll-Werkzeuge) geborgen werden. Die meisten bestanden aus Dolomit, einige aus Quarzit und lagen zusammen mit einem Oberkieferbruchstück, das wahrscheinlich einem „Australopithecus" zugehört und nach Oakley allem Anschein nach bei einer Überflutung des Tales in die ehemalige Höhle eingespült wurde. Robinson berichtet von „undoubted quartzite and diabase artifacts" (von zweifelsfreien Artifakten aus Quarzit und Grünstein) aus oberen Lagen der Fundstelle von Sterkfontein, die auch die zahlreichen „Australopithecus"-Reste enthalten. Schließlich lieferten die sogenannten „Laetolil Beds" in der Nähe des Eyassi-Sees in Ostafrika, von denen ein Oberkieferbruchstück stammt, das wahrscheinlich einem „Australopithecus" angehört (vgl. Anm. 1), einige Artefakte, deren Typus und Beziehungen zu dem Knochenrest jedoch noch nicht weiter erörtert wurden. Weitere Funde an Steinwerkzeugen aus Schichten, die Reste von Australopithecinen enthalten, sind nicht bekannt.

Jetzt erhebt sich die doppelte Frage: Sind die aufgefundenen groben Stücke wirklich von Menschenhand bearbeitet, also Steine, die mit Absicht hergestellte Retuschen aufweisen? Und: Sind die Australopithecinen die Hersteller? Die erste Frage hat durchaus ihre Berechtigung. Man verhielt sich nämlich auf dem „Third Pan-African Congress on Prehistory" 1956 gegenüber den Werkzeug-Funden aus der „Australopithecus"-Schicht von Makapan sehr zurückhaltend, wenn nicht ablehnend. Oakley bezeichnet die Stücke vorsichtig auch nur als „*mögliche* Geröll-Werkzeuge" und meint, man müsse hinter sie ein Fragezeichen machen und weitere Funde abwarten. Dieses Urteil wird sofort verständlich, wenn man weiß, daß die ältesten „Geröll-Kulturen" Afrikas aus Stücken bestehen, die entweder bloß einfach zerschlagen oder, im günstigsten Fall, nur in einer einzigen Richtung behauen sind, so daß ihre Form und ihr Zustand sowohl durch Menschenhand, aber ebenso gut auch durch Druck und Stoß natürlich entstanden sein kann. Echte und Pseudoartefakte sind deshalb häufig miteinander vermischt und müssen erst voneinander geschieden werden. Es ist das ein sehr schwieriges und wohl nie völlig sichergehendes Unternehmen trotz mancher inzwischen gesammelter Erfahrungen. Narr (1957) betont deshalb mit Recht, daß die Unterscheidung zwischen reinen Naturprodukten und echten, aber in einfachster Technik hergestellten und wenig bearbeiteten Artefakten „ein äußerst heikles Ka-

pitel" sei. Es gibt da, wie er sagt, eine Grenze, „unterhalb der menschliches Wirken nicht mehr mit Sicherheit als solches zu erkennen ist, wenigstens nicht durch formal-qualitative Kriterien". Die Makapan-Stücke liegen allem Anschein nach schon unterhalb dieser Grenze. Die andern vom Eyassi-See und von Sterkfontein sind noch nicht ausführlich beschrieben. Robinson nennt letztere zwar „zweifelsfreie Artefakte", aber man wird nach den gesammelten Erfahrungen vorerst vorsichtig und zurückhaltend sein müssen. So läßt sich noch keine sichere Aussage über die Artefaktnatur der Stücke machen, die sich in den Schichten mit Resten von Australopithecinen fanden.

Es ist nun sehr aufschlußreich, daß Robinson, der in Sterkfontein und Swartkrans fortlaufend Reste von Australopithecinen zutage fördert, und Oakley, der die südafrikanischen Fundplätze gründlich untersuchte, aber auch viele andere Forscher wenig Neigung zeigen, den Australopithecinen die Knochenanhäufungen und Artefakte, falls sie sich als solche herausstellen sollten, zuzuschreiben. Man wies nämlich darauf hin, daß die Ansammlung von zerbrochenen Knochen in den „Australopithecus"- und „Paranthropus"-Schichten auch auf Raubtiere, besonders Hyänen, zurückgehen könne, deren Reste ja ebenfalls in den Höhlenfüllungen gefunden wurden. Eine solche „Hyänen-Hypothese" erschien zunächst als eine unbefriedigende Notlösung, besonders seit Dart (1956) in einem Artikel „The myth of the bone-accumulating hyena" (Der Mythus von der knochenanhäufenden Hyäne) dargelegt hat, daß die Lebensgewohnheiten heutiger Hyänen keine Stütze dafür abgeben. Er schiebt damit, wie Dietrich sagt, die Rolle, die man den Hyänen zuschrieb, den Australopithecinen zu und „unternimmt sozusagen eine Ehrenrettung der gefleckten Hyäne, indem er ihren schlechten Leumund auf die Australopithecinen überträgt". Diese sollen die alleinigen Erzeuger der Knochensammlung sein. Auf Grund verschiedener Beobachtungen der Freßgewohnheiten von Raubtieren und in den Wohnhöhlen besonders der Braunen Hyäne ist jedoch Washburn (1957) neuerdings zu einer anderen Ansicht gekommen. „Das sehr häufige Vorkommen von Schädeln, Unterkiefern und Halswirbeln", so betont er, „ist das Ergebnis eines normalen Freßverhaltens der Raubtiere. Die Braunen Hyänen im Kruger Nationalpark sammeln die Köpfe mittelgroßer Antilopen, Affen und einiger Raubtiere. Das aber entspricht der Art und der Verteilung der Knochenfunde in den Australopithecinen-Schichten. Zusammen mit der Tatsache, daß auch Koprolithen (Kotsteine) von Hyänen in diesen Schichten gefunden wurden, erscheint es wahrscheinlich, daß die Australopithecinen selbst eher die Beute als die Jäger gewesen sind."

Aber selbst wenn das nicht zutreffen sollte, so läßt sich der Befund (zerstückelte Tierkörper und zertrümmerte Knochen in verschiedenartiger Auswahl) nach Dietrich „geologisch durch Versturz der Tiere bzw. ihrer Kadaver in Spalten und Klüften, Tod in Verstecken, Hinabspülung und Einsinterung erklären". Die Anthropologen, so fügt er noch hinzu, sind nicht genug mit dem paläontologischen Stoff vertraut und können nicht verstehen, wie eine Knochenlagerstätte ohne Zutun von Menschen oder Tieren entstehen kann. „Sie beachten nicht, daß die geologischen Kräfte auch eine Auswahl der Knochen treffen, sie sortieren, abnützen, zerbrechen oder zerdrücken."

Auf jeden Fall lasse sich die Verhaltensweise der Australopithecinen „aus dem Bestand und Zustand der Knochen in den Breccien nicht ableiten".

Eine ganze Reihe von Forschern haben es immer schon für sehr wahrscheinlich gehalten, daß Euhomininen, also Vertreter der uns bekannten vorzeitlichen Menschheit, als Urheber der Knochenansammlungen und der inzwischen gefundenen Werkzeuge in Frage kommen. Nach Robinson z. B. waren es der noch hypothetische „Telanthropus" und seine Zeitgenossen, die er ja, wie wir schon sahen, als frühe Euhomininen auffassen möchte. Auch Oakley (1954) neigt dazu, wegen der Kleinhirnigkeit der Australopithecinen und ihres Zusammenlebens mit fossilen Vertretern der Menschheit (Euhomininen) letztere für die „Geröll-Werkzeuge" verantwortlich zu machen. Die Möglichkeit könne nämlich nicht ausgeschlossen werden, „daß das ‚menschliche' Unterkieferfragment von Swartkrans (also „Telanthropus") einen der Geröll-Werkzeug-Hersteller repräsentiere, der im Territorium der Australopithecinen umherschweifte". Dazu habe man auch in Java das gleichzeitige Vorkommen einer euhomininen Form („Pithecanthropus modjokertensis") und, wie manche meinen (vgl. Anm. 2), eines Vertreters der Australopithecinen („Meganthropus palaeojavanicus"). An der Gleichzeitigkeit der Euhomininen und Australopithecinen kann ja, wie wir schon hervorhoben, nicht mehr gezweifelt werden.

Alle diese begründeten Überlegungen vermögen jedoch nicht durchschlagend die Möglichkeit auszuschließen, daß die Australopithecinen die Urheber der Knochenanhäufungen und der Geröll-Werkzeuge gewesen sind, auch wenn dies nach dem Gesagten wohl sehr an Wahrscheinlichkeit verloren hat. Ebensowenig vermochten die Ausführungen Darts über seine konstruierte „osteodontokeratic culture" und die Folgerungen aus dem Begriff „Mängelwesens" oder des „Offenen Ökotypus" sie eindeutig als Urheber auszuweisen. Erst wenn zweifelsfreie Wohnplätze der Australopithecinen oder eindeutige menschliche (euhominine) Reste in „Australopithecus"- oder „Paranthropus"-Schichten oder in Ablagerungen gleichen geologischen Alters in der Nachbarschaft der südafrikanischen Fundstätten entdeckt werden, läßt sich die Frage endgültig beantworten, ob die Australopithecinen Werkzeug-Hersteller oder bloße Werkzeug-Benutzer oder keines von beiden gewesen sind.

Wir haben die drei kritischen Fragen gestellt: Hominiden? „Mängelwesen"? Werkzeug-Hersteller? Die Antworten, die gegeben wurden, entfalteten das ganze bedeutsame Problem, das diese kleinhirnigen, so menschenhaften Wesen aufwerfen. Sie zeigten zugleich, mit welcher Vorsicht und kritischen Einstellung man an die gemeldeten Funde und Befunde herangehen muß, da sie selten eindeutig, sondern in der Regel zwei- oder mehrdeutig sind. Aber alle Antworten vermögen keine überzeugende und befreiende Lösung zu geben. Die entscheidende Frage: „Kleinhirnige Menschen"? läßt sich zur Zeit weder eindeutig bejahen noch verneinen.

Literatur: *P. Overhage SJ*, Waren die Australopithecinen Menschen? Über Probleme der neuen Fossilfunde aus Südafrika, Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie 19 (1958). Dort auch weitere Literatur.

ZEITBERICHT

Geburtenbeschränkung und Übervölkerung der Erde — Die katholischen Schulen unter de Gaulle — Alkoholismus in Frankreich

Geburtenbeschränkung und Übervölkerung der Erde

Seit *Th. R. Malthus* 1798 sein Essay on the Principle of Population as it affects the Future Improvement of Society geschrieben hat, wird immer wieder die Geburtenbeschränkung als das einzige wirksame Mittel hingestellt, der drohenden Übervölkerung der Erde Einhalt zu gebieten.

Ist die Erde heute schon übervölkert? Wieviel Menschen kann sie überhaupt ernähren? Schätzungen, die in einer von der UNO im September 1958 herausgegebenen Schrift, *Accroissement de la population mondiale dans l'avenir,* zu finden sind (77), schwanken in ihren Angaben zwischen 5 und 16 Milliarden Menschen. Colin Clark vom Institute for Research in Agricultural Economics in Oxford meint in einem in der *Revue Internationale du Travail* erschienenen Beitrag (August 1954), die Erde könne gut 12 Milliarden ernähren, wenn sie insgesamt so intensiv bebaut werde wie Dänemark. Die meisten Schätzungen liegen jedoch zwischen 5 und 8 Milliarden. Heute wird die Erde von 2,8 Milliarden Menschen bewohnt. 1980 werden es nach Schätzungen der UNO 4 Milliarden sein, und im Jahr 2000 wird die Zahl von 5 Milliarden erreicht sein, da jährlich ein Zuwachs von 50 Millionen zu verzeichnen ist. Viele von uns werden diese kritischen Jahre erleben. Die Ernährungslage dürfte sich jedoch schon vorher sehr zuspitzen. Schon heute ist sie ernst. Noch um 1900 entsprachen die erzeugten Nahrungsmittel dem Bedarf der Menschheit. 1939 waren es bereits 8% zu wenig, heute fehlen schon 10%. Wenn es auch nicht so ist, wie Malthus damals meinte, daß die Zahl der Menschen geometrisch, die Menge der Nahrungsmittel dagegen nur arithmetisch wachse, so läßt sich doch nicht leugnen, daß binnen kurzer Zeit die Menschheit vor ein bedrohliches Problem gestellt sein wird.

Dieses Problem wird jedoch nicht durch die Geburtenbeschränkung gelöst, sondern im Gegenteil: es wird dadurch noch verschärft, so merkwürdig dies zunächst klingen mag. Von den 50% der Erdoberfläche, die bebaut werden können, sind bisher nur 10% kultiviert. Um die restlichen 40% bebauen zu können, braucht man Menschen. Der Mangel an Menschen wird heute schon z. B. bei der Erschließung neuer Nahrungsräume in Sibirien spürbar. Mehr noch als physische Kräfte braucht man geistige, die neue Wege der Urbarmachung, Bebauung, Bewässerung, Züchtung und was dergleichen mehr ist finden müssen. Gerade sie werden durch die Geburtenbeschränkung besonders getroffen. Es hat sich nämlich herausgestellt, daß bei den unterentwickelten Völkern zwar die gebildeten Kreise, aus denen nach wie vor die schöpferischen Menschen hervorgehen, die Geburtenbeschränkung anwenden, nicht dagegen die dumpf dahinlebenden Massen, so daß die gebildete und geistig führende Schicht, die allein einen Weg nach oben finden könnte, zu Gunsten der Masse und damit zum Schaden des Ganzen, und zwar nicht nur des betreffenden Volkes, sondern der gesamten Menschheit geschwächt wird *(Stanislas de Lestapis,* La Limitation des Naissances, Paris 1959, Editions Spes).

Das hat eine bisher kaum beachtete, aber um so verhängnisvollere Folge. Das Problem der Übervölkerung der Erde ist ein Problem des Hungers. Das ist die überraschende These eines Buches, das der ehemalige Vorsitzende des Exekutivrates der UNO-Landwirtschaftsorganisation und jetzige Direktor des Ernährungs-

instituts der Universität Rio de Janeiro *Josué de Castro* verfaßt hat und dessen deutsche Übersetzung, *Weltgeißel Hunger*, eben bei Musterschmidt in Göttingen erschienen ist. Es ist zwar richtig, so schreibt *Castro*, daß der akute Hunger die sexuelle Kraft des Menschen schwächt. Das ganze Denken und Handeln des Menschen richtet sich darauf, Nahrung zu erhalten. Aber es gibt einen chronischen Hunger, vor allem an Proteinen, der genau das Gegenteil bewirkt. Der amerikanische Naturwissenschaftler J. R. Slonaker hat von 1925–1928 bei Tierversuchen an Ratten einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem Proteingehalt der Nahrung und der Fortpflanzung entdeckt, der sich kurz so ausdrücken läßt: Je proteinreicher die Nahrung ist, um so geringer wird die Zahl der Nachkommen. Darin kommt eine bewunderungswürdige Finalität zum Ausdruck. Der Mangel an Proteinen macht ein Lebewesen anfälliger für Krankheiten und Seuchen. Soll trotzdem die Gattung weiterexistieren, so braucht es dazu eine größere Zahl von Individuen. Diese an Tieren gemachten Versuche werden durch einen Vergleich der Geburtenziffern von Ländern mit proteinarmer und proteinreicher Nahrung bestätigt. So ist der tägliche Verbrauch von tierischem Protein in Indien 8,7 g, in Deutschland 37,3 g, in den USA 61,4 g. Die entsprechenden Geburtenziffern liegen bei 33,0 für Indien, 20,0 für Deutschland und 17,9 für die USA. Es muß also der Lebensstandard weiter Teile der Erde gehoben werden. Allein im Fernen Osten leiden 90% der Menschen an diesem chronischen Hunger, in Lateinamerika nicht weniger als drei Viertel. Der Verfasser zeigt gerade an China besonders eindrucksvoll, daß das Problem dort nicht die Übervölkerung ist, sondern die chronische Unterernährung, so daß die Chinesen zu keiner intensiven Arbeit fähig sind. Um jedoch halbwegs bestehen zu können, brauchen sie viele billige Arbeitskräfte. Ihre proteinarme Nahrung gibt ihnen darin auch die biologische Möglichkeit. „Ein jeder Versuch, neomalthusianische Mittel als Maßnahme zur Erleichterung des chinesischen Hungers zu verschreiben, wird fehlschlagen, nicht nur in der wissenschaftlichen Berechtigung, sondern auch im sozialen Effekt, da er nicht die geringste Resonanz bei den chinesischen Massen finden wird“ (182). Der Verfasser schließt sein Werk mit den Worten: „Der Weg zum Überleben der Welt liegt daher weder in neomalthusianistischen Vorschriften, den Bevölkerungsüberschuß auszuschalten, noch in der Geburtenkontrolle, sondern in dem Bemühen, jedermann auf der Erdoberfläche produktiv zu machen. Hunger und Elend werden nicht durch die Anwesenheit von zuviel Menschen in der Welt verursacht, sondern wir sind vielmehr zu wenige, die produzieren, und zu viele, die essen. Die neomalthusianische Lehre einer menschenfeindlichen Wirtschaft, die predigt, daß man den Schwachen und Kranken dem Tode überlassen soll, die den Verhungernden dazu verhelfen will, schneller zu sterben und die sogar so weit geht, vorzuschlagen, daß medizinische und sanitäre Hilfsquellen der armseligen Bevölkerung nicht zugänglich gemacht werden sollten – solche Politik spiegelt nur die niedrigen und egoistischen Gefühle von Menschen wider, die gut leben, und durch die beunruhigende Anwesenheit derer erschreckt sind, die schlecht leben“ (344).

Von daher gesehen ist es im ureigensten Interesse der westlichen Völker, wenn sie den unterentwickelten Völkern so intensiv wie nur möglich helfen.

Die katholischen Schulen unter de Gaulle

Manche Beobachter wundern sich, warum Episkopat und katholische Laienführer in Frankreich die Gaullistische Revolution nicht zu einem energischen Vorstoß in der Schulfrage ausnutzen. De Gaulle gilt doch als überzeugter Katholik; er ist selbst durch eine katholische Schule gegangen, ja sein Vater hatte als directeur

laïque an einem ehemaligen Jesuitenkolleg eine leitende Stellung inne. Wäre nun nicht für die französischen Katholiken die Stunde gekommen, ähnlich wie in Belgien und Holland endlich eine offizielle Anerkennung und eine massive Unterstützung ihrer Schulen zu erreichen, die anders nicht leben und nicht sterben können. Warum legt sich die Kirche eine solche Zurückhaltung auf?

Auf diese Frage antwortet R. Rouquette in den *Etudes* (Paris) vom April 1959, mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit der Lage. Auf der einen Seite ist es wahr, daß die katholischen Schulen ohne staatliche Unterstützung einer Katastrophe zutreiben, die das staatliche Schulwesen übrigens selbst schwer erschüttern würde; anderseits erscheint es heikel, dem Staat in dem Augenblick neue Lasten aufzubürden, wo der ganzen Nation fühlbare finanzielle Opfer zugemutet werden. Wäre es außerdem klug, wenn sich die Kirche an eine Regierung bände, die zunächst noch ein Experiment darstellt und mit dem Schicksal einer Ausnahmepersönlichkeit steht und fällt? Die Rückkehr zu einer Volksfront ist nicht ausgeschlossen; und wenn die französischen Sozialistenführer auch zu begreifen beginnen, daß die Zeiten antikirchlicher Scharfmacherei vorüber sind, so ist diese Erkenntnis noch längst nicht in die Massen der Parteigänger gedrungen. Nach wie vor herrscht in der Lehrerschaft (insbesondere bei den Volksschullehrern) die Forderung nach dem totalitären staatlichen Schulmonopol vor.

Unter diesen Umständen wäre wenig damit gewonnen, wenn die Katholiken bei Parlament und Regierung eine Mehrheit für ein neues Schulgesetz fänden. Sie müßten wie in Belgien von den Sozialisten verbindliche Zusagen für die Zukunft erreichen. Daran aber ist zur Stunde gar nicht zu denken. Es ist also auf lange Sicht gesehen nur klug, wenn die Bischöfe sich zurückhalten. Offenbar wollen sie die Dinge nicht über das Knie brechen. Man kann der neuen Regierung den guten Willen nicht absprechen; aber auch sie muß mit der politischen Lage rechnen. Es gilt also, eine Lösung zu finden, die ohne politische Erschütterung durchgeht; sonst wäre mehr geschadet als gewonnen.

Alkoholismus in Frankreich

Im Jahre 1958 wurden in Frankreich 650 Millionen Liter Wein konsumiert. Dieser Weinkonsum liegt um 37% über dem von ärztlicher Seite als tragbar bezeichneten Quantum. In den Jahren 1950–1954 lag der Jahresdurchschnitt für den erwachsenen Franzosen bei über 200 Litern Wein. Das ist doppelt so viel wie im Weinland Italien. Noch verderblicher wirkt sich der hohe Prozentsatz der eigentlichen Trinker aus: nach Ledermann trinken 20% der Franzosen 1–2 Liter Wein täglich; bei 7% sind es mehr als 2 Liter. Das heißt aber: $4^1/_2$ Millionen trinken weit über das zulässige Maß, und annähernd 2 Millionen leben in einem Zustand schwerer alkoholischer Schwängerung. Selbst die Kinder bleiben nicht verschont. Wie Prof. Heuyer und Dr. Serin feststellten, ließen sich bei Jugendlichen aus guten Familien auf Grund von „diskretem Weingenuß" eindeutig physische und psychische Schädigungen nachweisen. Das kategorische Alkoholverbot der Ärzteschaft für Jugendliche unter 14 Jahren wird immer noch zu wenig befolgt.

Die Alkoholisierung der französischen Bevölkerung beruht zu 70% auf Weingenuß. Sie spielt in 40% der Einweisungen in Krankenhäuser oder Nervenkliniken eine Rolle. Der Alkohol steht in Frankreich unter den Todesursachen an 4. Stelle und ist für einen hohen Hundertsatz von Verkehrsunfällen verantwortlich. Ungenügende und falsche Ernährung verstärken neben der gesteigerten Anfälligkeit des gehetzten und geängstigten Menschen unseres technischen Zeitalters die Wir-

kung des Alkohols. Besonders schlimm wirkt sich der bei den Arbeitern übliche Alkoholgenuß auf nüchternen Magen aus. Auch insofern ist die Arbeiterschaft besonders gefährdet, als „schlechte Weine" gegenüber guten Weinsorten schädlicher sind.

Aus zahlreichen Umfragen in Betrieben ergibt sich, daß die hygienischen Verhältnisse am Arbeitsplatz den Weinverbrauch stark beeinflussen (wie Hitze, Trokkenheit, Staub). Bei manchen Betrieben, wie z. B. bei Renault, hat sich das Verabreichen nichtalkoholischer Getränke an der Arbeitsstätte günstig ausgewirkt.

Immer wieder erheben sich Rufe nach einer mutigen und klaren Gesetzgebung auf diesem Gebiet. Sie ist dadurch erschwert, das 3–4 Millionen Menschen vom Weinbau, der Weinverwertung, dem Transport usw. leben. Die Produktion müßte umgestellt werden, ohne diese Gruppe wirtschaftlich zu schädigen. Vorgeschlagen wird u. a. die Rückverwandlung schlechter Weinlagen in Ackerland und verstärkte Ausfuhr, insbesondere auch die Ausfuhr von Weintrauben. (Vgl. den Bericht von Dr. Escoffier-Lambiotte in *Le Monde,* Wochenausgabe 1959, 553.)

UMSCHAU

Nordische Sommeruniversität

Seit ungefähr einem Jahrzehnt macht man in den nordeuropäischen Ländern einen bedeutsamen Versuch, sich zu der verlorenen Einheit der wissenschaftlichen Forschung zurückzuarbeiten. Man hat die sogenannte *Nordische Sommeruniversität* gegründet. Das Unternehmen kann mit den Salzburger Hochschulwochen verglichen werden. Jedenfalls hat Salzburg für die Gründung im Norden den Anstoß gegeben und Modell gestanden für deren Gestaltung.

Wie sonst in der Welt so sind auch in den nordeuropäischen Ländern die Hochschulen dabei, sich in Bündel von Fachschulen aufzulösen. Die Akademiker sind weithin Spezialisten ohne gegenseitige Fühlung und ohne das Bewußtsein von der Ganzheit und der Einheit der Wirklichkeit. Aber erfreulicherweise gibt es Kräfte, die dem entgegenwirken wollen. Es gibt Männer, die den Schaden sehen. Seit 1950 finden sich jährlich Professoren und Studenten der Universitäten im Norden in jeweils einer der dortigen Universitätsstädte für 10 bis 14 Tage zusammen, um querwissenschaftliche Gespräche zu führen. Sie wollen die gemeinsamen Grundlagen des in viele Einzelgebiete auseinanderfließenden wissenschaftlichen Arbeitens verlebendigen. Die Nordische Sommeruniversität ist also eine Art jährlichen Gelehrtenlagers. Man führt keineswegs fruchtlose Prinzipiendiskussionen. Es kann ja nicht der Anfang, es kann erst reifes Schlußergebnis denkender Besinnung sein, sich die über allem Fachlichen liegenden allgemeinen Prinzipien in methodischer Strenge zum Bewußtsein zu bringen. Das Nächstliegende ist oft am schwersten zu fassen. Man behandelt darum ganz schlicht bestimmte einzelne Themen. Winterliche Seminarien an den verschiedenen Universitäten bereiten die sommerlichen Zusammenkünfte vor. Der Gedankenaustausch über die Zäune der Fachgebiete hinweg setzt eine einheitliche geistige Basis einfach voraus. Gelöst aus dem gewohnheitsbelasteten Alltag und umgeben von der

freien Gemeinschaft Wissensbeflissener, ist der Geist nur um so offener für die erkenntnismäßige Eroberung der Welt. Die Teilnehmer kommen aus Schweden, aus Dänemark, aus Norwegen, sowie aus Finnland und von Island. Die besondere sprachliche Situation des europäischen Nordens erleichtert die Begegnung. Die drei skandinavischen Völker verstehen einander, wenn sie je ihre Muttersprache sprechen: nur die Dänen haben eine Aussprache, die in ihrer Weichheit und mit ihrem charakteristischen Stimmstoß zwar köstlich ist, die aber die Nichtdänen zwingt, die Ohren besonders zu spitzen. Die Finnen können Schwedisch, und auf Island – dem Isenstein des Nibelungenliedes! – hat man es nicht allzu schwer, sich eines der skandinavischen Idiome anzueignen. Gewiß gibt es in Nordeuropa insgesamt nicht so viele Menschen wie im englischen oder im spanischen oder auch im russischen Sprachraum. Aber Angehörige von fünf in ihrer Eigenart geprägten Nationen haben es vielleicht nirgendwo sonst so leicht, sprachlich einander zu finden, wie im europäischen Norden. Für menschlichen und geistigen Austausch ist das eine ausgezeichnete Ausgangslage.

Die letzte Tagung der Nordischen Sommeruniversität fand in der Hauptstadt des Landes der tausend Seen, in Helsinki, statt und vereinigte 240 Teilnehmer in einer landschaftlich überaus reizvollen Umgebung 7 km von der City entfernt in den modernen Unterkünften der Studenten der Technischen Hochschule. Als Thema war gewählt: Entwicklungsbegriff – ein Stoff also, zu dem sich von vielen Fachgebieten aus etwas beisteuern läßt und der vielleicht in den nordischen Ländern immer noch um einen Grad aktueller ist als im kontinentalen Europa.

Wenn man die Nordische Sommeruniversität mit den Salzburger Hochschulwochen vergleicht, darf man dabei einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden nicht übersehen. In Salzburg gehört der katholische Glaube zu den allgemein anerkannten und geistig prägenden Grundüberzeugungen. Das ist mehr als eine Äußerlichkeit. Der Glaube verleiht dem Leben und dem Erkenntnisstreben eine über alles natürlich Menschliche hinausgehende innere Spannung. Wo der Heide nicht mehr weiter kann, da weiß der Christ noch einen Sinn. Wo der Nichtchrist wie ein ahnungsloses Kind der „angenehmen Gewohnheit des Daseins" lebt, da sieht der Christ noch Forderungen und Aufgaben. Alle innerweltliche Langeweile ist in Christus aufgehoben. Der Nazaräer hat uns gelehrt, daß die Welt in der Entscheidung steht, daß Kleine vor Gefahren geschützt werden müssen, daß die Geschichte dem Gericht zustrebt. Das gibt dem christlichen Alltag seinen Ernst. Es gibt der christlichen Wissenschaft einen neuen Sinn. Der Blick auf ein letztes Ziel – man könnte ebensogut sagen: die eschatologische Spannung – durchformt Leben und Forschung und stellt sie unter eine höhere Verantwortung. Indem die christliche Offenbarung für den Menschen eine neue Lage geschaffen hat, hat sie auch der Verstandestätigkeit neue Aufgaben gestellt. Sie hat das Geschöpf über sich selbst hinaus geführt und aller Wissenschaft – ohne deren Eigenständigkeit anzutasten – eine höhere Ausrichtung gegeben.

In der Nordischen Sommeruniversität herrscht eine andere Luft. Auch dort sind die öffentlichen Diskussionen und die privaten Aussprachen bis in die abendlichen Unterhaltungsstunden hinein von einem sympathischen Ernst getragen. Ja, der Eifer die Wahrheit aufzudecken hat nicht selten etwas Mitreißendes, immer etwas echt Menschliches an sich. Wie könnte es bei dem hohen Stand der wissenschaftlichen Forschung an den nordischen Hochschulen anders sein! Darüber hinaus fehlt es im Norden nicht an echter Gläubigkeit, und es gibt verantwortungsbewußte menschliche Lebensführung. Man würde die Wirklichkeit grob entstellen, wollte man es leugnen. Aber es ist bezeichnend, daß Wissenschaft und Leben einander nicht in derselben Weise durchdringen wie da, wo man in Verbindung mit der alten

abendländischen Geistestradition steht, oder sagen wir es etwas deutlicher: wo die katholische Überzeugung mehr ist als bloßer Gegenstand für gelehrte geschichtliche Studien, wo sie noch lebendige Gegenwart ist. Im protestantischen Norden hält man demgegenüber noch heute bewußt an einer Trennung zwischen Glauben und Wissen fest, wie sie im 17. und im 18. Jahrhundert vor allem von deutschen Philosophen und Wissenschaftlern verteidigt worden ist. Zwei Lebensgebiete sind damit einander entfremdet wie Geschwister, die sich nicht mehr kennen wollen. Wissenschaftliches Wahrheitsstreben und menschliche Verantwortung gehen nebeneinander her.

Die Einordnung wissenschaftlicher Arbeit in die Zusammenhänge des Lebens ist also im Norden geschwächt. Naturwissenschaften und Technik freilich stehen wie überall so auch dort im Dienst praktischer Aufgaben. Sie erhöhen den wirtschaftlichen Standard. Ja, sie ermöglichen überhaupt erst die modernen Lebensformen. Die Naturwissenschaften dienen also außerwissenschaftlichen Zwecken, und ihre Vertreter haben nichts dagegen. Daß sich aber jegliche wissenschaftliche Arbeit einem jenseits ihrer Grenzen liegenden Sinnzusammenhang einordnen solle, weisen manche von ihnen als altmodisch zurück. Die Frage nach dem Sinn stand auch auf der Tagung der Nordischen Sommeruniversität nur am Rande. Und die damit zusammenhängende Frage nach dem Wert wurde von einigen Teilnehmern der Zusammenkunft ausdrücklich ausgeschlossen: zu bewerten, das sei keine Wissenschaft mehr! Bewertung wird der persönlichen Neigung und der willkürlichen Entscheidung des einzelnen zugeschrieben. Sie wird als Geschmackssache angesehen; und über den Geschmack kann man bekanntlich verschiedener Meinung sein. Daß Werte objektiv sein können, wird nicht in Betracht gezogen. In Helsinki gab es Wissenschaftler, die nicht einmal gern von Fortschritt sprechen wollten. Fortschritt, das ist ja ein Lob, das enthält eine Wertbestimmung. Fortschritt kann man eine Entwicklung nur dann nennen, wenn man sie an Wertmaßstäben mißt.

Wollte man zur Nordischen Sommeruniversität in Helsinki noch mehr Kritisches sagen, so müßte man erwähnen, daß manchmal eine gewisse Unsicherheit herrschte, wenn abstrakte Zusammenhänge zu behandeln oder logisch genaue Unterscheidungen zu machen waren. Vielleicht hängt das mit der Methode der exakten Wissenschaften zusammen. Die Physiker, die Astronomen, die Experimentalpsychologen müssen ja stets auf genaue Beobachtung des einzelnen und des Meßbaren bedacht sein. Einige Vertreter exakter Wissensgebiete möchten nun vom Beobachtungsmaterial nicht nur ausgehen, sie möchten am liebsten auch dabei stehen bleiben. Man konnte in Helsinki Mathematiker erleben, die nicht zwischen Gleichheit und Selbigkeit (Identität) unterscheiden wollten. Und doch halten gewiß auch sie im Alltag klar auseinander, ob es etwa um zwei Kinder geht, die einander gleichen, weil sie vielleicht Zwillinge sind, oder ob sie einen alten Freund nach langer Trennung zuerst nicht wiedererkennen, um dann mit Jubel zu merken, wer der vermeintliche Fremde eigentlich ist: mag er sich äußerlich verändert haben, er ist derselbe geblieben! Zur Gleichheit gehören mindestens zwei. Derselbe kann stets nur einer sein.

Wenn hier kritische Bemerkungen zur Nordischen Sommeruniversität vorgebracht worden sind, so heißt das keineswegs, es sei nichts anderes zu berichten. Im Gegenteil, in Helsinki wurden sehr hoffnungsvolle Züge im geistigen Antlitz des Nordens sichtbar. Das ist viel wichtiger als etwaige Mängel. In Ländern, die an einem tiefgehenden Verlust des Metaphysischen leiden, traten Ansätze eine Wiederbesinnung auf die überempirischen Hintergründe des Lebens hervor.

Die Teilnehmer des Treffens waren mit der Anwendung des Entwicklungsbegriffes innerhalb der Biologie erfreulich nüchtern. Für Ernst Häckel war der Entwicklungsbegriff noch die Zauberformel, mit der er nicht nur die Auf-

teilung des Lebendigen in verschiedene Arten, sondern sogar das Aufkommen des Lebens selber erklären wollte. Es ist jetzt 90 Jahre her, daß er das in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" zum ersten Mal geschrieben hat. Darwinistische Heißsporne haben mitunter versucht, mit dem Entwicklungsgedanken sogar den Schöpfungsglauben auszumanövrieren. Sie taten so, als könne man nicht nur das Weltgeschehen, sondern auch die Entstehung der Welt als Ergebnis von Entwicklung auffassen. Heute wird das nur noch in den vom Kommunismus beherrschten Ländern propagiert. Geglaubt wird es freilich auch dort nicht mehr. Auf der Nordischen Sommeruniversität dachte niemand daran.

Auch in den geschichtlichen Wissensgebieten war man in Helsinki keinesfalls bereit, methodenfremde und wirklichkeitsferne Einseitigkeiten mitzumachen. Sprachwissenschaftler waren sich einig, daß es nicht angehe, Sprachwissenschaft bloß als Sprachgeschichte zu betreiben. Vielmehr müssen grammatische und psychologische „Strukturen" anerkannt werden, wenn man überhaupt Entwicklungen aufweisen will. Entwicklungen fordern gleichbleibende Träger unter der wechselnden Szenerie der Erscheinungen. Von philosophischer Seite wurde darauf hingewiesen, daß das moralische Bewußtsein des Menschen als Ergebnis einer Entwicklung nicht erschöpfend erklärt werden könne. Wir erfahren im Gewissen Verpflichtungen und Normen, die über uns stehen, die sich als von unserm Gutdünken unabhängig zeigen und die in ihrer unbedingten Geltung anerkannt sein wollen. Und schließlich: in der Geschichte der Erkenntnis und der Wissenschaften kommen Sprünge und Durchbrüche vor, die aller Erklärung durch Entwicklung spotten. Es gibt sie ja auch im Leben des einzelnen. Welcher Künstler hätte sich noch nicht von einer Idee überfallen gesehen! Ja, jeder Schüler hat wohl erlebt, daß ihm vor einer unlösbar erscheinenden mathematischen Aufgabe mit einem Mal „ein Licht aufging". Kein mühsames Suchen hat ihn auf die Spur gebracht. Plötzlich tat es sich auf, wie wenn einer einen Vorhang zurückgezogen hätte, und die Lösung war mit beglückender Morgenfrische da.

Im Kreise von christlichen Theologen hätte sich hier ungezwungen die Erinnerung daran eingestellt, daß der entscheidendste Einbruch, den die Geschichte aufweist, in der christlichen Offenbarung geschehen ist. Aus nichts Vorhandenem ableitbar, kam sie von oben, die Natur und die alttestamentliche Heilsgeschichte voraussetzend und daran anknüpfend, aber selbst weit mehr als Entfaltung vorliegender Keime. Sie erhob, sie erneuerte, und sie erfüllte alles. In Helsinki war man gewiß unberührt von christlicher Theologie. Aber man übersah nicht, daß es so etwas wie Einbruch und Neuanfang überhaupt gibt. Das ist von größerer Tragweite, als die Teilnehmer der Sommeruniversität zu sehen vermochten.

Was bei dem Treffen in Helsinki zum Vorschein kam, war der Sinn für das Ontische und der Sinn für das Objektive. Das Ontische ist das unter allem Fließen der Veränderungen Verbleibende, das Durchdauernde im Vergänglichen, der tragende Grund in der Entwicklung und gar noch im Verfall. Und das Objektive ist das von menschlicher Willkür Unabhängige, das der Freiheit Vorgegebene, das Wozu, zu dem der Mensch sich entschließen muß, wenn er seine Würde wahren will. Es wächst nicht als Frucht aus menschlicher Entwicklung hervor, vielmehr muß der Mensch, wenn er reifen will, sich zu ihm hin entwickeln.

Es war in Helsinki nicht der Zusammenhang mit alten Traditionen, was die allgemeine Geistesrichtung bestimmte. Die Dinge selbst, so wie sie sind, machten sich vielmehr geltend. Die allem Denken und aller Forschung immer schon innewohnenden Prinzipien drängten ans Licht. Wo die Geister offen sind, da kann die Wirklichkeit nicht ganz verdeckt bleiben, da beginnt sie zu wirken. Sie tat es in Helsinki im August 1958. Wilhelm Köster SJ

BESPRECHUNGEN

Dichtung

Deutsche geistliche Dichtung aus tausend Jahren. Herausgeber Friedhelm Kemp. (543 S.) München 1958, Kösel. DM 22,80.

Außerordentlicher Geschmack und ein ursprüngliches christliches Empfinden schufen dies Werk, das mit Dichtungen des 9. Jahrhunderts beginnt und mit Konrad Weiß schließt. Es nimmt Stücke auf, in denen der Verf. sich wirklich bemüht, den christlichen Gehalt zu formen. Besonders dankbar muß man für die ausführliche Wiedergabe der Barockdichtung sein. Je näher der Herausgeber der Gegenwart kommt, desto mehr Fragen tauchen auf: Sind die Goethegedichte hier kein Fremdkörper? Hat das neunzehnte Jahrhundert seit der Droste nichts mehr aufzuweisen? Das Buch will immer wieder aufgeschlagen werden. Es ist weniger Lesebuch als Besinnungsbuch. H. Becher SJ

Lope de Vega: Lieder und Romanzen. Wir leben in zwei Zeiten. Übertragung und Nachwort von Erwin Walter Palm. (62 S.) München 1958, R. Piper. DM 2,50.

Palm ist der Meinung, daß auch die zeitgenössische Lyrik Spaniens auf Lope fußt und daß deswegen seine Gedichte erst heute ganz richtig gewürdigt werden können. Danach bestimmt sich die Auswahl, das Spielerische und zugleich Abgründige. Dies heißt jedoch nur eine Seite des großen Lyrikers sehen. Die Übersetzungen zeigen nicht den Glanz der Sprache, sondern geraten in einzelnen Ausdrücken sogar in die Nähe des Plumpen. H. Becher SJ

Bergengruen, Werner: Figur und Schatten. Gedichte. (300 Seiten) München 1958, Nymphenburger Verlagshandlung. DM 17,80.

„Die heile Welt" hieß die erste Gedichtsammlung Bergengruens, der hier die später erschienenen Versbücher zusammenfaßt. Zum Ruhm, einer der besten Erzähler unserer Zeit zu sein, fügen diese beiden Bände den eines großen Lyrikers hinzu. Ohne Form- und Sprachexperimente heutiger Dichter, die im Ungewöhnlich-Subjektiven die Rettung aus der flachgewordenen Herkömmlichkeit suchen, beweisen diese Gedichte, daß die innere Schau es ist, die den Dichter macht. Freilich spricht hier ein Seher, der an der Natur, dem Menschen, der Geschichte, der Gegenwart noch nicht irre geworden ist, der sich nicht in skeptischer Gott-, Welt-, Menschenverlorenheit aussprechen will und dann doch nur die eine Saite der Sinnlosigkeit des Daseins zum Zittern und zum Aufschrei bringt. Für Bergengruen singen Natur und Menschenerfahrungen, auch die der grausigsten Zeit, noch das Lob Gottes, haben überdies auch ihr Eigengewicht, das dem Menschen dient und ihn bereichernd erfüllt. So dienen diese Gedichte dem besinnlichen Leser, um ihn vor der versucherischen Flucht nach außen zu bewahren und ihn wieder stark zu machen. Es heißt zwar, man lese heute keine Gedichte mehr und sie zu empfehlen habe darum keinen Zweck. Man kann aber trotzdem den Mut haben, zur Lesung der Bergengruenschen Gedichte aufzufordern. Sie gewähren Trost, Licht und Sicherheit.

H. Becher SJ

Kneip, Jakob: Der neue Morgen. (110 Seiten) München 1958, List. DM 9,80.

Der Dichter, sagt Kneip, läßt Gottes Antlitz hinter den Dingen sehen. In diesen nachgelassenen Gedichten preist er immer wieder seine Heimat, an der er mehr wie andere gehangen hat und in der er verwurzelt blieb. Sie ist, in allen Jahreszeiten und Stimmungen, für ihn zu gleicher Zeit das große Erlebnis Gottes. Sie zeigte er seiner Braut. Sie ist schließlich in den furchtbaren Erschütterungen der Kriege der aufgebrochene, aber neuem Samen wachstumgebende Acker des Herrn. Der katholische Gehalt formt sich dem gläubigen Dichter wie von selbst, nicht in gesuchten und subjektiv geprägten Symbolen, sondern in der schlichten und doch unerschöpflichen Aussagekraft der Dinge des Alltags, die Gottes Geist selbst geschaffen und beseelt hat.

H. Becher SJ

Barthel, Ludwig Friedrich: Die Auferstandenen. (59 S.) Düsseldorf 1958, E. Diederichs.

Die wirre und vom Bösen durchdrungene Welt verbietet es zwar dem Dichter, sich in glatter, harmonischer Form auszusprechen. Aber da er Gott ruft, der in Christus erschienen ist, litt, erlöste, auferstand, findet der Mensch doch ein Ja zu seinem Leben und zur Welt. „Wir sind geborgen in seinem Abschied". Doch ist spürbar, wie der Dichter als einzelner subjektiv diese Leistung der Erkenntnis und Liebe vollziehen muß und in sich eingeschlossen bleibt. Bei Bergengruen steht der Mensch mit allen seinen Brüdern im Kosmos.

H. Becher SJ

Perse, Saint-John: Dichtungen. Französisch und Deutsch. Hrsg. von Friedhelm Kemp. (463 S.) Darmstadt 1957, H. Luchterhand. DM 26,—.

Perse (Marie-René Alexis Saint-Léger, geboren 31. 5. 1887 auf Guadeloupe) wird man einen Elegiendichter nennen dürfen. Seine Dichtungen haben nur selten äußerlich die

Form der gebundenen Rede. Aber seine Prosa ist so innerlich rhythmisch, daß sie den Leser leicht in die Höhe lyrischer Schwerelosigkeit und geistiger Erhebung trägt. Zum Unterschied von den Oden Claudels, seines diplomatischen Kollegen, sind die Dichtungen Perses mehr erdgebunden, stammen seine Bilder mit Vorzug aus der alltäglichen Welt der Natur und der Menschen. Sie sind im Grund durchweg schlicht, und es fällt auf, daß die Übersetzungen gern einen höheren und gewählteren Ausdruck zeigen. Aber durch die Dichte des Erlebens erhält auch das einfache Wort einen reineren Sinn, eine gesteigerte Fülle. Dem Leser ist anfangs die Dichtung nicht leicht zugänglich. Perse gibt nur Höhepunkte und spart die Übergänge aus. Wer, ohne die Lebensgeschichte des Dichters zu kennen, die Preisgesänge, die Anabasis usw. liest, spürt asiatische Fülle, tropische Fruchtbarkeit, amerikanische Weite. Das bestätigt das Lebensbild des Dichters, der alle Kontinente und Meere befahren hat. Aus allem spricht eine starke Männlichkeit, eine unverbrauchte menschliche Gesundheit. Eine Welt steht etwa zwischen ihm und Rilke. Perse gehört ganz dieser Erde und ihren irdischen Abenteuern an. Gott, das Jenseits, der reine Geist sind ihm verschlossen. Er schweigt sich darüber aus. Es geht ihm um den Menschen und seine Erneuerung (347). Er sieht ihn als den Herrn der Erde, den Betrachter und Eroberer. Hier ist die Kraft, aber auch die Grenze seines Dichtertums. — Vergessen sei nicht der Herausgeber, Übersetzer und Verbesserer früherer Übersetzungen, Friedhelm Kemp, der dem doppelsprachigen Buch eine solche Vollendung gegeben hat, auch durch die sorgfältige Auswahl von einzelnen Würdigungen des Dichters und die Bibliographie.

H. Becher SJ

Philosophie

Krüger, Gerhard: Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft. (XII und 288 S.) Frankfurt/M. 1958, V. Klostermann. DM 28,50.
Ders.: Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte. (254 Seiten) Freiburg-München 1958, Karl Alber. Ln. DM 22,—.

In beiden Werken geht es um die Krise, die durch das Bewußtsein der Geschichtlichkeit in unserer Kultur eingetreten ist. Dieses Bewußtsein ist extrem geworden und droht alle Wahrheit in Frage zu stellen. Das erste Werk geht dem Werden dieses Bewußtseins nach. In der Antike war der Mensch ichvergessen ganz dem Eindruck hingegeben. Dies war auch noch bei Plato und Aristoteles der Fall, wenn sie auch versuchten, sich von der Übermacht des Sinnlichen freizumachen. Hier stand darum die Einsicht über dem schlußfolgernden Denken. Erst das Christentum führte zur ausdrücklichen Entdeckung des Ich. Augustinus hat dies als erster philosophisch ausgesprochen. Aber sonst blieb der Vorrang der Einsicht gewahrt; nur mußte sie sich der Offenbarung beugen. In der Neuzeit haben sich dann Philosophie und Wissenschaft selbständig gemacht. Aber sie befreiten sich nicht nur von dem Anspruch der Offenbarung, sondern der Mensch stellt sich als Denker souverän der Wirklichkeit gegenüber und schreibt ihr die Gesetze vor. Am reinsten kommt dies im Idealismus zum Ausdruck. Aber damit gerät die Wahrheit in die geschichtliche Bewegung des Menschlichen. Alles wird relativ auf seine jeweilige Zeit. Die Existenzphilosophie sucht einen Ausweg aus dieser verzweifelten Lage; Heidegger übernimmt die Relativität und Geschichtlichkeit jeglichen Sinnes; der Mensch muß den Sinn des Daseins selbst entwerfen. Jaspers stellt den Menschen vor die Transzendenz; aber diese bleibt leer und vieldeutig. Der Mensch als denkendes Subjekt steht dem eigenen Leib, der Gemeinschaft und der Welt gegenüber. Die Ausrichtung auf einen allgemein anerkannten Sinn ist verschwunden und an die Stelle dieser freien und menschenwürdigen Bindung tritt die bloße Gewalt. Das Heilmittel sieht K. in der Rückkehr zur Einsicht, die wieder an die erste Stelle treten muß. In den gesammelten Aufsätzen des zweiten Werks werden einzelne Punkte ausführlicher dargestellt, so das Werden des philosophischen Selbstbewußtseins bei Descartes, das Verhältnis von Geschichte und Tradition, von modernem Denken und Christentum usw. Die Darstellung ist klar und führt den Leser sehr gut in das Problem der Geschichtlichkeit ein. Die Lösung ist nur kurz angedeutet. Es müßte wohl das Verhältnis von Einsicht und schlußfolgerndem Denken betreffend zwischen den einzelnen Seinsstufen unterschieden werden. Im Bereich des Stofflichen führt die Einsicht nicht sehr weit; wohl aber ist das eigentlich Menschlich-Geistige nur ihr zugänglich.

A. Brunner SJ

Stepun, Fedor: Der Bolschewismus und die christliche Existenz. (298 S.) München 1959, Kösel. DM 15,50.

Das Werk Stepuns ist etwas Ungewöhnliches innerhalb der heutigen Bolschewismusforschung. Man wird ihm nur dann gerecht, wenn man es als ein Kunstwerk betrachtet. Der Verf. stellt das heilsgeschichtliche Drama dar, dessen Hauptpersonen — der russischen Kirche und der russischen Intelligenzija — er selbst zutiefst verbunden ist. Stepun formt vor allem durch Intuition und Introspektion. Hierin ist er mit Berdjajew zu vergleichen, aber statt der

ätzenden Gewalttätigkeit des Berdjajewschen Denkens, statt der urtümlich russischen unduldsamen Antithesen denkt Stepun abgerundeter und umfassender. Man spürt in seinem Denken nicht die doktrinäre Intoleranz der russischen revolutionären Intelligenzija, aber auch nicht die allumspannende Weltvergessenheit der russischen Kirche, sondern die im Leiden gereifte und durch den Humor erleuchtete Weisheit des russischen Volkes. Von dieser Warte aus gelingt es ihm, bei aller inneren Verbundenheit mit seinen Hauptgestalten ihnen souverän gegenüberzutreten. Diese Haltung bedeutet aber niemals die Position einer „wertfreien" Wissenschaft, die Stepun offenbar meint, wenn er schreibt: „Die Wissenschaft hat es ja mit dem Begreifen zu tun ... bekanntlich heißt alles verstehen alles verzeihen. Diese Forderung des verstehenden Verstandes kann aber das Gewissen nicht mitmachen. Ja es muß sogar den Spieß umdrehen und behaupten: Alles verzeihen heißt nichts verstehen" (253). So gelingt es Stepun, die heilsgeschichtliche Bedeutung des Bolschewismus, den er als eine „phantomhafte Begegnung des entchristlichten russischen Mittelalters mit dem enterteten westeuropäischen Sozialismus" (253) definiert, in einer auf das Wesentliche konzentrierten Form darzustellen und von daher die vom Bolschewismus unnachgiebig geforderte Entscheidung zu zeigen.

Ein Anhang, der bei weitem nicht die Vollendung des Ganzen erreicht, ist wohl das letzte Kapitel, das den bolschewistischen Glauben dem „Kleinmut des westeuropäischen Christentums" gegenüberstellt. Hier scheint die Perspektive nicht zutreffend zu sein: als Gegenspieler des Bolschewismus wäre nicht allein das „westeuropäische Christentum" zu nennen, sondern die christlichen Menschen in Amerika, Afrika und Asien, der Buddhismus (Tibet!) und der Islam. Vor allem aber gehört auch der Mensch unter dem Bolschewismus dazu, dessen natürliche personale Forderungen (das menschliche „Sein" in Stepuns Wortgebrauch) auf die Dauer nie von den bolschewistischen Werten des „Habens" (wiederum in Stepuns Gegenüberstellung) erfüllt werden können.

Doch ist das Werk als ganzes uneingeschränkt zu loben. Besonders hervorzuheben sind darin die meisterhafte Schilderung der russischen Landschaft in ihrer Wirkung auf die Eigenart der Russen (110 bis 114) sowie die Analyse der Gestalten aus Dostojewskijs Dämonen als eines Geflechts von theologischen und philosophischen Grundgedanken (223ff.). Gut ist auch die Abhängigkeit der Freiheit von der in Christus erschienenen Wahrheit gezeigt (19ff.). Der Rückblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der russischen Geschichte, auf das Fehlen des Naturrechts und eines konsequenten und begründeten Arbeitsethos im alten Rußland (letzteres würde ich mit einigen Vorbehalten gerade in Bezug auf die durchschnittliche Intelligenzija versehen) und die Ausblicke auf die Grundlagen der westlichen Demokratie im Zusammenhang mit der Autorität gehören zu den vielen wichtigen Details im gesamten, von der Hand eines bedeutenden Künstlers geschaffenen Bild. G. Berkenkopf

De Boer, Wolfgang: Das Problem des Menschen und die Kultur. Neue Wege der Anthropologie. (Schriften zur Kulturanthropologie. Hrsg. v. Wilderich Freiherr Ostman von der Leye, Bd. 1.) (155 S.) Bonn 1958, Athenäum-Verlag. Br. DM 18,—.

Bescheiden nennt der Verf. seine Studie eine Art Prolegomena der Anthropologie. Sie muß gewiß als Versuch bezeichnet werden, ist jedoch ein sehr beachtlicher, alle wesentlichen Punkte ins Auge fassender Versuch.

Ihr formaler Aufbau beginnt mit einer Übersicht über die zeitgeschichtlich faßbaren Erscheinungsformen des Menschen, d. h. mit dem, was man Phänomenologie nennt. Von Anfang an aber werden die Einzelphänomene immer wieder zu einem Gesamtbild vereinigt und der Blick geöffnet für die Frage nach ihren Ursprüngen und ihrer Zielrichtung; mit anderen Worten, die beschreibende Menschenkunde vertieft sich zur metaphysischen Anthropologie, wenn diese auch nicht zur systematischen Ausgestaltung gelangt und vieles eben nur andeutet.

Schon gleich mit der Sinnfrage übersteigt de Boer die Niederungen bloß biologischer Betrachtung: das Existenzproblem besteht nicht primär darin, überhaupt zu leben, sondern sinnvoll zu leben, und es ist der Mangel an sinnerfülltem Dasein und nicht etwa materielle Not, was in erster Linie Menschen am Leben verzweifeln läßt. Von hier aus erhält das Begriffswort Kultur seinen Gehalt; sie ist die Bemühung, diesen Sinn zu verwirklichen. Und da der höchste Lebenssinn von der personalen Daseinsganzheit abzuleiten ist, so ist Kultur „das große ... Kunststück des Menschen", sich in seiner personalen Daseinsganzheit zu entfalten und zu erhalten (17). Diese Kultur kann nicht in einer reinen Innenarchitektur bestehen; denn der Mensch ist so unlösbar an die Welt, in der er lebt, gebunden, daß er seine Selbstformung nur auf dem Wege der Umweltbildung erreichen kann (20). Hierin liegt die Notwendigkeit der äußeren Institutionen begründet. Sie sind jedoch nicht das Primäre, sondern nur Stützen und Hilfen, und auch die den Menschen steuernden allgemeinen Leitideen sind letztlich nicht von dieser Umwelt und ihren Einrichtungen abzuleiten, noch weniger aus

einer Überhöhung animalischer Triebe, sondern sind aus der Innerlichkeit des Menschen geborene geistige Entwürfe (21).

Der Verf. ringt um die Bedeutung dessen, was wir Geist, Person, Gottähnlichkeit, Transzendenz nennen. Er unterstreicht den Wesenszusammenhang zwischen kultureller Fruchtbarkeit und religiöser, transzendenter Erhöhung des Menschen. Wird das Ziel des Menschen, die Transzendenz seines Geistes, zunächst mehr in einem immanentistischen Sinn verstanden: eben als Erfüllung der personalen Ganzheitsanlage oder Eudaimonie im Sinne harmonischer Vollendung des Seins oder des Bildes dessen, der er werden soll, so kommt das echte Hinüberschreiten doch auch zu seinem Rechte. Das Denken schreitet fort von „Gott" als unausschöpfbarer Seinsfülle der eigenen Seele (53) zu Gott, dem ganz Anderen, der alles Endliche und Geschöpfliche übersteigt. Der Verf. kennt in diesem Fortschreiten von bloßer Anthropologie zur allgemeinen Seinslehre und zur Theologie Augustinus, Thomas u. a., vor allem aber ist er Nikolaus von Kues verpflichtet: der Mensch ist „infinitas humaniter contracta" (140).

Es sind erlauchte Geister, die den Verf. in seinem Bemühen um die rechte Menschenlehre begleiten: Hölderlin und Goethe spielen eine große Rolle; vielleicht beurteilt er sie zu positiv. Jedenfalls versteht er es, sie einzusetzen gegen jede Aufsplitterung und Entwürdigung des Menschen. Ähnlich wie Guardini sieht er den Anfang der „Desintegration" am Beginn der Neuzeit, und Descartes ist ihm typisch für die erste Phase. Gegen den Rationalismus und Idealismus verteidigt er mit der philosophia perennis die leibgebundene Seins- und Erkenntnisweise unseres Geistes; gegen Sensualismus, Lebensphilosophie, materialistische Biologie, einseitige Triebpsychologie und impersonalen Existenzialismus die Würde und Freiheit des Geistes. Freilich werden bei diesem Zweifrontenkrieg die Aussagen oft so antithetisch, daß der Leser die rechte Mitte selber finden muß.

Im ganzen indessen erbringt de Boer den Beweis, daß man selbst aus dem beängstigenden Wirbel der neuzeitlichen Welt- und Menschenbilder heraus zu einer Anthropologie vorstoßen kann, die letzte Prinzipien erreicht. G. F. Klenk SJ

Geschichte

Herders kleine Weltgeschichte, hrsg. von Thomas Urban. (258 S.) Freiburg 1957, Herder. DM 2,20.

Hier wird die Geschichte der Welt dargestellt, wie sie der geschichtskundige Katholik sieht und bewertet. Aber es wird nicht nur der Ablauf des Geschehens in dichter Gedrängtheit und darum zuweilen etwas vereinfacht erzählt. Genau so wichtig scheint es uns zu sein, daß die jeweils anstehenden grundsätzlichen Probleme aus katholischer Weltschau heraus in ihrer Schwierigkeit, aber auch in der Lösung geschichtsphilosophisch und geschichtstheologisch behandelt werden (z. B. das menschliche Maß; die Rechtfertigung der Revolution, die rationale Organisation der Macht, der heilsgeschichtliche Sinn der Reformation).

H. Becher SJ

Dannenbauer, Heinrich: Grundlagen der mittelalterlichen Welt. Skizzen und Studien. (453 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Ln. DM 33,—.

Daß die mittelalterliche Kultur entsproßen ist aus Christentum und Antike, daß sie entstand aus dem Erbe der griechisch-römischen Mittelmeerwelt, das mit der Botschaft Christi und der von ihm gestifteten Kirche eine Lebensgemeinschaft einging, war uns immer schon vertraut; ebenso, daß der Genius der jungen Völker nach einer langen und harten Schule schließlich in schöpferischer Eigengestaltung neue Lebensformen der Frömmigkeit, der menschlichen Gemeinschaft und der Künste und Wissenschaften geschaffen hat.

Neu an Dannenbauers Werk ist jedoch die Art, wie er (1.) die Brücken zwischen Antike und Mittelalter schlägt, und sehr neu (2.) seine Ansicht über die altgermanische Gesellschaft. Es ist nach ihm 1. viel mehr von der spätrömischen Verwaltungs- und Militärorganisation ins fränkische Reich übergegangen, als man gemeinhin angenommen hat. Das Imperium Romanum ist noch durch Jahrhunderte staatsbildend und -erhaltend gegenwärtig im fränkischen und deutschen Staatsaufbau. Die fränkischen und besonders die karolingischen Herrscher sind in ihrer Staatskunst Schüler Roms, ihre Militärkolonien und Siedlungen königsfreier Wehrbauern werden wie eiserne Klammern in die eroberten Gebiete wie Sachsen, Alemanien, Bayern getrieben und verbinden die Widerstrebenden dem Reich. Rücksichtslos, nach dem Vorbild römischer Staatsräson wurde dabei vorgegangen.

Wenn man erwägt, wie der Verf. die germanischen Stämme sieht (2.), war diese Härte der Staatsform nötig, sofern überhaupt ein Reich entstehen sollte. Die Grundlage germanischen Lebens bildeten von Urzeiten her keineswegs gemeinfreie Bauern in ihren Sippendörfern und Markgenossenschaften, sondern Adel, Burg und Herrschaft. „Adelsherrschaft ist der den germanischen Völkern gemeinsame Grundzug" (122). Und diese Edelherren herrschten von ihrer Burg aus über die umliegenden Dörfer. Sie huldigten der Freiheit oft bis zur Anarchie; ein absolutes Königtum ist völlig ausgeschlossen, der König hat nur geringe

Privilegien. Aber diese Freiheit gilt nur für die Adligen; es gibt wenig wirklich freie Bauern. Selbst das später aufkommende städtische Bürgertum hat sich bis zur französischen Revolution, bzw. bis zum Ende des alten Deutschen Reiches mit einer sehr bescheidenen Rolle begnügen müssen. Diese germanische Urseele war wild, unbändig und kriegerisch. Die spätrömische Staatstradition hätte deswegen allein nicht ausgereicht, sie zu Ordnung und Eintracht zu führen; die Haupterziehungsarbeit mußte das Christentum, mußte die Kirche leisten. Dasselbe gilt für die Erziehung zu anderen menschlichen Tugenden: Schutz der Kleinen und Schwachen, Gerechtigkeit und Liebe untereinander. Eine harte, langwierige Arbeit. Erst das 19. Jahrhundert hat Ordnung und Frieden für „den Normalzustand des Staates" gehalten (134).

Was der Verf. vorträgt, ist wert, ernsthaft geprüft zu werden. Einiges allerdings erscheint uns fragwürdig, so vor allem das 3. Kapitel: Das römische Reich und der Westen vom Tode Justinians bis zum Tode Karls des Großen (44—93). Daß Karl an Weihnachten 800 Kaiser wurde, soll ein von niemand beabsichtigter Zufall gewesen sein (59), ein Verzweifelungsschritt Papst Leos, der in einen gefährlichen Prozeß verwickelt war. Selbst wenn man annimmt, daß der Papst wirklich am Verzweifeln gewesen sei und sich sozusagen für seinen Hausgebrauch rasch einen Kaiser gemacht habe — das Volk Roms hatte keinen Anlaß, diese Verzweiflung zu teilen, und es ist völlig unerklärlich, wieso es dazu kam mitzumachen, wieso überhaupt nachher der ganze Westen mitgemacht hat. Läge es da nicht näher, die Entfremdung zwischen Lateineuropa und Byzanz in Rechnung zu setzen, die der Verf. doch auch ausdrücklich zugeben muß? „Der Osten, auf sich beschränkt, wird entschlossen griechisch; kulturell hat er mit dem Westen immer weniger gemein, auch die Kirchen des Ostens und des Westens leben sich auseinander und kehren sich den Rücken zu. 681 ist das letzte Reichskonzil in Konstantinopel, an dem die lateinische Kirche wirklich teilgenommen hat. Von jetzt an kann man von der byzantinischen Kirche, der byzantinischen Kultur und dem byzantinischen Reich des Mittelalters sprechen" (17).

G. F. Klenk SJ

Herzfeld, Hans: Die moderne Welt 1789 bis 1945. I. Die Epoche der bürgerlichen Nationalstaaten 1789—1890 (260 Seiten). II. Weltmächte und Weltkriege 1890—1945 (376 S.) Braunschweig 1957, Westermann. DM 11,80 und DM 17,80.

Das Werk beginnt mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und schließt mit der Kapitulation Japans, nach dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki. Es soll die Ergebnisse der Wissenschaft zusammenfassen, die umstrittenen Fragen und Meinungen bezüglich jener Tatsachen und Verhältnisse, die sozusagen an den Kreuzungspunkten der verschiedenen Strömungen und Interessen liegen, darstellen, auf die noch ungeklärten Probleme aufmerksam machen und schließlich eine Übersicht über die weitverzweigte Literatur und ein Urteil über ihren Wert und ihre Richtung geben. So dient es als Grundlage eigenen Studiums und klärt weithin die uns noch so naheliegende und darum den persönlichen Gefühlen ausgesetzte Geschichte der jüngsten Vergangenheit. Bei der Vielfältigkeit der Ereignisse und ihrer verwickelten Ursprünge war es natürlich unmöglich, in epischer Breite das einzelne zu entfalten. In gedrängter Kürze und oft nur in Stichworten sucht der Verfasser den Zusammenhang deutlich zu machen. Es gelingt ihm mit dem Aufgebot aller Energie, eine Form zu finden, die aufrichtig den verschiedenen Standpunkten der Staaten, Richtungen, Personen gerecht zu werden sucht und die den fast unausweichlichen Gang der Dinge mit der freien Entscheidung der handelnden Personen zugleich berücksichtigt. Der Leser wird die Beobachtung machen, daß Herzfeld, je näher die dargestellten Ereignisse uns liegen, bei der Beurteilung der deutschen Mängel, Fehler, Blindheiten und Einseitigkeiten sich weniger vor einer Verurteilung scheut, als wenn er von Anschauungen und Entscheidungen jener Völker und Staaten spricht, die gegen Deutschland standen. Man wird ihm das als Verdienst anrechnen, daß er so seine Leser beeinflußt, sich nicht von der Leidenschaft hinwegreißen zu lassen. Man kann es ruhig einer späteren abgeklärteren Zeit, einem größeren Abstand überlassen, hier ein letztes Wort zu sprechen. Im einzelnen darf man wohl auf einige Unebenheiten aufmerksam machen, z. B.: War der Anteil Österreichs an den Befreiungskriegen wirklich so begrenzt? Mit Recht weist er darauf hin, daß Metternich ein rückwärts gewandter Politiker war, der die nach einer neuen Zukunft strebenden Kräfte unterschätzte. Aber auch Bismarck war im wesentlichen rückwärts gewandt und handelte aus dem preußischen Staatsdenken heraus. Das wird aber im einzelnen nur zurückhaltend angedeutet. Was Metternich durch seine vorsichtige Abgewogenheit verhüten wollte, verdarb Bismarck durch seine gefühlsmäßigen Umschwünge und durch die bis zuletzt bestehende Anfälligkeit für Gewaltakte. Die Kolonialpolitik, vor allem aber die dem Staat entscheidend alles anheimgebende Sozialpolitik Bismarcks verdienten wohl eine schärfere Beurteilung, als Herzfeld sie gibt. Schließlich findet die allzu nationalistische Haltung der Deutschen in der österreichisch-ungarischen Mo-

narchie nach 1866 keine genügende Kritik und wird die widerstrebende Auffassung des Kaisers und seines Hauses nicht deutlich genug.

Was die Gesamthaltung angeht, so scheint uns Herzfeld allzusehr auf dem Boden der französischen Revolution und ihrem Staatsdenken zu stehen. Sie bestimmt freilich die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Aber viele Anzeichen der Gegenwart verraten, daß jene vielgerühmten Leistungen und Fortschritte seit 1789 doch nicht einfachhin einen Aufstieg bedeuten; auch sie sind abhängig von Voraussetzungen. Wenn sich diese ändern, werden jene Auffassungen fragwürdig und erweisen sich als nicht unbedingt dauerhaft und ideal. Der Geschichtsforscher muß heute sozusagen in seiner Staatsphilosophie einen Schritt zurückgehen. Weder Staat als Ergebnis eines Kontraktes, der gegebenfalls gekündigt werden kann, noch als Ergebnis der Macht und der Gewalt erklärt die gesellschaftlichen Vorgänge und bietet ein sicheres Fundament für ihre Bewertung. Die naturrechtliche Hinordnung der Menschen, der Familie, der Gruppe zur größeren staatlichen Gemeinschaft und zur Verbindung der Staaten, ferner die Eigenständigkeit der Autorität, die nicht aus der Addition der einzelnen hervorgeht, stehen vor der Verwirklichung des konkreten staatlichen Lebens, das je nach den Verhältnissen dann als Monarchie, als Ständestaat, als Demokratie usw. erscheint. Die Geschichte der letzten 150 Jahre ist die Geschichte einer Epoche, die sich aber seit den letzten Jahrzehnten einem Ende zuzuneigen scheint. So sind diese durch Zerfall und Zerstörung gekennzeichnet. Aber es wächst, wie uns scheint, unter der Oberfläche eine neue Form, die das, was 1789 gebieterisch ans Licht trat, abzulösen sich anschickt. Eine Geschichtsbetrachtung aber, die die demokratischen Verfassungen des jungen Amerika und des sich neu gestaltenden Frankreichs als höchste und letzte Ausprägung des Staates und des Zusammenlebens der Staaten ansieht, verschließt sich doch einer tieferen Erkenntnis unserer Gegenwart. Diese Bemerkung soll aber nicht das vorliegende Werk herabsetzen: es ist die unbestechlichste, abgeklärteste, stoffreichste und gründlichste Geschichte der modernen Welt, die wir im Augenblick haben.

H. Becher SJ

Müller, Karl Alexander von: Am Rand der Geschichte. Münchener Begegnungen und Gestalten. (145 S.) München 1957, Hanser. DM 8,80.

Der Verf., Sohn des Kabinettsekretärs Ludwigs II., kam dank seiner Familienverbindungen in Beziehung zu vielen Persönlichkeiten, die politisch, gesellschaftlich, kulturell, literarisch einen oft sehr bedeutenden Einfluß hatten und jedenfalls in sich den Geist der letzten 100 Jahre trugen. So gewinnt man oft einen tieferen Einblick in die Unter- und Hintergründe des Geschehens, als sie amtliche Dokumente vermitteln. Die Namen der behandelten Persönlichkeiten mögen die Breite der Berichte andeuten: Alexandrine von Hedemann, Großnichte Alexanders von Humboldt, Cosima Wagner, Prinzregent Luitpold, Hofmiller, Cossmann, Pfitzner, Leopold Weber, v. Mendelssohn-Bartoldy, Lola Montez, O. v. Miller, A. u. W. Furtwängler u. a.

H. Becher SJ

Gestalten und Bildnisse

Eberle, Joseph: Interview mit Cicero. Gestalten und Profile. (160 S.) Stuttgart 1956, Deutsche Verlagsanstalt. DM 9,80.

Die gewichtigere Hälfte des Buches ist der augusteischen Zeit gewidmet und macht die politische, kulturelle, sittliche und religiöse Stimmung lebendig. Dann folgen Aufsätze über Persönlichkeiten der späten Kaiserzeit, über Cassiodor, über unser Verhältnis zur lateinischen Dichtung u. a. Das Buch vermag um so mehr die Vergangenheit lebendig zu machen, als es in einer außergewöhnlich klaren, schönen und verinnerlichten Sprache geschrieben ist.

H. Becher SJ

Burckhardt, Carl J.: Bildnisse. (328 S.) Frankfurt 1958, S. Fischer. DM 16,80.

Der Verf., seinem Selbstbekenntnis nach kein Philosoph, aber eine charaktervolle, dem Unbedingten und Gültigen aufgeschlossene, allem Schein und aller Lüge abholde Gestalt, hat eine naturgemäße Verwandtschaft zu aller Größe menschlicher Wesenhaftigkeit, ob sie ihm nun politisch oder in ihren dichterischen Werken entgegentritt. Dies zeigt die Sammlung seiner Essays (Karl V., Karl XII., Goethe, Schiller, Tocqueville, Shakespeare, Grillparzer, Claudel, Joël, R. A. Schröder, Hesse, Somary, Kassner, Rychner, Wilder). In der Mitte steht immer das Adelig-Humane; aber er scheut sich auch nicht, mit wohltuender Zurückhaltung, darzustellen, wenn jemand (Karl V., R. A. Schröder u. a.) zum Zeugen Gottes wurde.

H. Becher SJ

Champdor, Albert: Saladin, Schwert des Islam. (323 Seiten) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 15,80.

Unter Benützung der zeitgenössischen arabischen und abendländischen Quellen und der neueren Forschung, in der die Franzosen besonders zahlreich vertreten sind, zeichnet der Verf. ein Bild von Saladin, dem befähigsten und auch edelsten Gegenspieler der Kreuzfahrer, der alle ihre Erfolge wie-

der rückgängig machte. Das Schauspiel, das die Kreuzfahrer nach dem Schwinden der ersten religiösen Begeisterung bieten, ist oft sehr unerfreulich, ja beschämend. Aber dies Buch verfällt deswegen nicht der Einseitigkeit, die Kreuzzüge einfachhin zu verurteilen, wird aber auch der adligen Größe Saladins neidlos gerecht. I. Bleibe

Werner, Arthur: Otto von Habsburg. Weg, Weltbild und Werk. (Mit 4 Farbtafeln, 80 Kunstdrucktafeln, 3 Faksimiles, 2 Stammtafeln und 2 Karten; Text 240 S.) Wien 1958, Selbstverlag Arthur Werner.

Der Untergang der alten Kaiserherrlichkeit des Hauses Österreich ist ohne Frage ein Geschehnis, das nach literarischer Gestaltung in einem Trauerspiel und in einem monumentalen Geschichtswerk ruft. Arthur Werner hat im obigen Buch ein viel bescheideneres Ziel vor Augen, muß aber naturnotwendig an jene welthistorischen Schicksalsstunden anknüpfen. Es gibt Seiten in seinem Buche, wo sie erschütternd Sprache gewinnen; das sind besonders jene Seiten, wo er nüchtern und schmucklos, fast wie ein Chronist, die Ereignisse aufzählt, weniger jene Seiten, wo er gefühlvoll an das empfindsame österreichische Volksgemüt appelliert.

Für den nicht österreichischen Europäer ist vor allem wichtig, daß es Erzherzog Otto, dem letzten Habsburgischen Erbprinzen, auf dessen Kindheit noch Glanz und Schatten der vornehmsten europäischen Fürstenkrone gefallen sind, gelang, die Überlieferung seines Hauses in verwandelter Form in eine neue Zeit hinüberzuretten. Durch eine gepflegte, wahrhaft allseitige Bildung, durch lebhafteste tätige Anteilnahme an den sozialen, wirtschaftlichen, politischen und geistigen Problemen nicht nur seiner engeren Heimat, sondern ganz Europas und der Welt bezeugt er sich als echten Träger der universalen habsburgisch-österreichischen Tradition.

Die Kinder Kaiser Karls, denen man sogar den Privatbesitz ihrer Familie weggenommen hat, haben unter schwierigen Verhältnissen ihre Lebenstüchtigkeit bewiesen und sich mutig dem bürgerlichen Daseinskampf gestellt. Damit haben sie sich die Türen zur heute die westliche Welt beherrschenden Gesellschaft geöffnet und die Möglichkeit geschaffen, den Werten und der Weisheit Alteuropas Gehör zu verschaffen. Es gibt nämlich solche Werte und eine solche Weisheit, die es nicht nur verdienen, aus den Trümmern gerettet zu werden, sondern auch notwendig sind, wenn der Neubau gelingen soll.

Wir teilen den europäischen Optimismus, der in Werners Werk zum Ausdruck kommt, allerdings nicht ganz. Vielleicht wird unsere Generation zufrieden sein müssen, die Herzen immer wieder wachzurütteln und die Hoffnung nicht erlöschen zu lassen, bis Gott die Stunde schenkt zu einer Neuschöpfung, die unter dem Gesetz der Zukunft steht, ohne das Vergangene zu verraten. G. F. Klenk SJ

Bloy, Léon: Die heilsame Verfolgung. Tagebücher des Verfassers 1896—1900. (323 S.) Nürnberg, Glock und Lutz. Ln. DM 15,—.

Der vorliegende 2. Band der Tagebücher (im Original: Mon Journal) handelt zum weitaus größten Teil vom Aufenthalt des Dichters in Dänemark in den Jahren 1899 und 1900. Wie im 1. Band, dem „Undankbaren Bettler", wechseln auch hier wieder Schreie der Not und Anklagen gegen die Mitwelt, die sich ihm, Léon Bloy, gegenüber so wenig gebefreudig erzeigt. Es liegt nahe, daß in diesem Band Dänemark und seine Protestanten den Dichter besonders beschäftigen. Dabei werden die Protestanten nicht selten so massiv beschimpft, daß auch der katholische Leser entsetzt ist und er geradezu aufatmet, wenn zwischendurch auch die Katholiken ihr Teil abbekommen. Allein Johannes Jörgensen, über den eine ganze Studie abgedruckt wird, findet Gnade in Bloys Augen. Christliche Milde in der Polemik ist ebensowenig seine starke Seite wie ausgewogene Lehre: auch im Tagebuch begegnet man wieder seinem bekannten Liebäugeln mit einem „Reich des Parakleten", von dessen baldigem Anbruch er überzeugt ist; wie er denn überhaupt alle Dinge mit dem sehr subjektiven Blick eines glühenden Visionärs sieht. Daneben stehen dann Sätze, die aufhorchen lassen und deretwillen man ihm vieles verzeiht. Wie kaum ein anderer hat der „Pilger des Absoluten" das Fragliche und Brüchige an der Zivilisation der Jahrhundertwende und ihrem Christentum durchschaut und oft grausam entlarvt. Hinter seinem maßlosen Geschimpfe steht ein tiefes Leid um das Reich Gottes und eine glühende Sehnsucht, und es gehört wohl keine profunde Menschenkenntnis dazu, um dem grollenden Ankläger aufs Wort zu glauben, was er an einen „undankbaren Wohltäter" geschrieben hat: „Mein einziger, mein brennender Wunsch ist . . ., daß man in mir allein das sehe, was ich bin: ein armer, sehr, sehr einsamer Mensch mit einem Herzen voller Liebe" (277). Unnötig zu sagen, wie wichtig die Tagebücher für die Kenntnis des Dichters sind. Der Übersetzer (P. A. Roesicke) hat den Ton Léon Bloy's im wesentlichen gut getroffen, wenn er das Original auch stellenweise etwas frei variiert. F. Hillig SJ

Qumrân

van der Ploeg, J.: Funde in der Wüste Juda. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft von Qumrân. (266 Seiten und 12 Abbild.) Köln 1959, J. P. Bachem. Ln. DM 14,80.

Der Verf. dieses Werkes ist an der wissenschaftlichen Herausgabe der Funde vom Toten Meer beteiligt. Außerdem war er einer der ersten, der diese Funde zu sehen bekam, als noch niemand um ihren Ursprung und ihre Bedeutung wußte. Die Geschichte dieses ersten Auftauchens der Schriftrollen, die sonst nicht bekannt ist, erzählt er darum ausführlich, während er die weiteren Ereignisse nur kurz berichtet. Denn es geht ihm vor allem darum, einem weiteren Kreis von Gebildeten zu berichten, welches die Ergebnisse der bisherigen Forschung sind. Dabei wird sorgfältig unterschieden zwischen dem, was sicher, was nur wahrscheinlich, was möglich und was reine Ausgeburt der Phantasie gewisser Leute ist. Der geschichtliche Hintergrund der Bruderschaft von Qumran wird zuerst beschrieben. Dann folgen Kapitel über die Bruderschaft und den großen Lehrer, über Glaube, Lehre und Organisation, schließlich über ihr Schrifttum. Ein abschließendes Kapitel behandelt die heiß umstrittene Frage des Verhältnisses dieser wohl essenischen Bruderschaft zum Christentum. Die Unterschiede zwischen den grundlegenden Haltungen beiderseits sind so groß, die entscheidenden Anschauungen einander so radikal entgegengesetzt, daß man sich wundern muß, wenn das Christentum als eine einfache Weiterentwicklung der Bruderschaft von Qumran bezeichnet wurde. Das gleiche gilt vom Lehrer der Gerechtigkeit und Jesus Christus. Die wichtigsten Parallelen, die man zwischen beiden hatte finden wollen, existieren überhaupt nicht, sondern wurden in die Texte hineinphantasiert. Daß in nebensächlichen Punkten zwischen zwei geistigen Bewegungen, die in der gleichen geschichtlichen Umwelt aufkamen, Ähnlichkeiten bestehen, wird niemand überraschen. Das Buch ist klar und verständlich geschrieben und kann allen, die sich für Qumran interessieren, empfohlen werden.

A. Brunner SJ

Schilling, Othmar: Die Höhlenfunde vom Toten Meer: Ende, Anfang oder Übergang? Der „Neue Bund von Damaskus" im Lichte der alttestamentlichen Verheißungen. (24 S., 8 Bilder) Paderborn 1958, F. Schöningh. Br. DM 2,—.

Nach einer überzeugenden Kritik der Meinungen von Dupont-Sommer werden die Funde von Qumrân mit den Schriften des Alten Testaments verglichen. Es ergibt sich, daß sie in einzelnen Punkten über diese hinausgehen, allerdings so, daß die Ausgangspunkte dort zu finden sind. Trotzdem kann man nicht sagen, daß sie das Neue Testament vorwegnehmen; sie bleiben in den wesentlichen Punkten, wo die Verkündigung Christi ganz Neues brachte, im Judentum stehen, sind eine seiner damaligen Sekten, die man schon seit geraumer Zeit aus der Damaskus-Schrift kannte.

A. Brunner SJ

Orient

Weinstein, Adelbert: Das neue Mekka liegt am Nil. Aufbruch und Umbruch im Nahen Osten. (279 Seiten) Wiesbaden 1958, Rheinische Verlags-Anstalt. Leinen DM 11,50.

Der Verf. hat alle Unruhenherde im Nahen Osten als Berichterstatter besucht und ist Zeuge der Ereignisse gewesen, die die Welt in den letzten Monaten in Spannung hielten, so der Revolution im Irak und der Ereignisse in Jordanien und im Libanon. Er hat den israelischen Staat und das Ägypten Nassers gesehen. Aber auch bei der amerikanischen Mittelmeerflotte war er zu Gast. So bekommt man einen Einblick in die Triebfedern des dortigen politischen Geschehens, zugleich aber auch, wie der Verf. selbst sagt, in die Unberechenbarkeit dieses Geschehens, wie das, was sich seit der Abfassung des Buches abgespielt hat, klar zeigt.

I. Bleibe

Leifer, Walter: Weltprobleme am Himalaya. (194 S. und 24 Tafeln) Würzburg 1959, Marienburg-Verlag. Leinen DM 14,80.

Am Himalaya treffen sich die Sowjetunion, Indien und China. Immer schon gingen von dieser Zone große geistige Strömungen und geschichtsbildende Ereignisse aus. Man denke an den Buddhismus und die Wanderzüge der asiatischen Reitervölker. Darum spielt der Himalaya in den Mythen der asiatischen Völker eine große Rolle. In unseren Tagen ist die Spannung größer als zuvor, und es fragt sich, wer den endgültigen Sieg davontragen wird. Darum schildert L. kurz Geschichte und heutige Lage der rund um das höchste Gebirge der Erde liegenden Staaten. Es handelt sich wirklich um eine Entscheidungszone der Gegenwart. Die Russen bemühen sich auf jede Weise, junge fähige Angehörige dieser Völker an die Universität in Taschkent zu ziehen und sie dort zu begeisterten Agenten ihrer Ideologie auszubilden. Der Westen tut hierin nach dem Verf. zu wenig. Und was er tut, erfahren diese Völker nicht genügend, während die Russen überall ihre wirklichen oder vermeintlichen Wohltaten anpreisen. Vor allem aber sollte auch der Westen wie die Russen eine eigene Universität für die Afro-Asiaten gründen und dort ihr Leben so gestalten, daß es nicht allzu sehr von dem Leben ihrer Heimat verschieden ist und sie so entwurzelt werden.

I. Bleibe

Friedensbemühungen des Hl. Stuhles 1938/39

ERNST DEUERLEIN

Weder Benedikt XV. (1914—1922) noch Pius XI. (1922—1939) setzten in die 1919 von den Pariser Vorortsverträgen geschaffenen politischen Verhältnisse große Erwartungen[1]. Nicht aus Kränkung über den, Italien in Artikel 16 des Londoner Abkommens vom 26. April 1915 von Frankreich, Großbritannien und Rußland zugesagten, Ausschluß von den Friedensverhandlungen, sondern aus Sorge um die Beständigkeit des Friedens brachte Benedikt XV. wiederholt seine Befürchtungen über die Labilität der weltpolitischen Entwicklung zum Ausdruck. Er trug keine Bedenken, in seiner, am Pfingsttag des Jahres 1920 — 23. Mai 1920 — veröffentlichten Enzyklika „Pacem Dei munus" das Werk der Pariser Friedenskonferenz „so etwas wie einen Frieden" zu nennen, weshalb er alle Völker aufs lebhafteste ermahnte, „sich unter dem Einflusse christlicher Wohltätigkeit dazu zu entschließen, untereinander den wahren Frieden aufzurichten". In seinem am 6. Januar 1921 zum 700jährigen Jubiläum des III. Ordens des heiligen Franziskus erschienenen Rundschreiben „Sacra propediem" erklärte er, daß ein Ausgleich unter den Staaten und Ständen der Staatsbürger, von den Menschen erdacht, weder lange bestehen noch überhaupt den Einfluß eines wahren Friedens haben könne. Im Geheimen Konsistorium vom 7. März 1921 betonte er: „Wenn tatsächlich wahr ist, daß der Krieg mit der Mordwaffe beendet ist, so ist aber jedenfalls ein sicherer und dauerhafter Friede noch nicht gekommen, um die Welt zu trösten, und noch weniger ist in die Familien, in die Gesellschaftsklassen und unter die Völker jene Ruhe und jene Ordnung zurückgekehrt, die dem Geist der christlichen Brüderlichkeit und dem christlichen Gemeinschaftssinne entspricht." Zur Begründung dieser Feststellung sagte er: „Es ist nachgerade allen bekannt, daß die von der Politik mühsam ausgearbeiteten Normen des Friedens toter Buchstabe bleiben werden, daß sie niemals Leben und Lebensdauer beanspruchen können, wenn sie nicht, auf Gerechtigkeit und Billigkeit begründet, im Geiste und im Herzen der Wiedergeburt jener Grundsätze begegnen, welche die heidnische Welt in die christliche umgewandelt und zu den Zeiten des heiligen Franz von Assisi eine Gesellschaft voll der Unordnung und Verderbtheit geheilt und erneuert haben." Benedikt XV. wurde in der Wiederholung der Mahnung zu einem Frieden beständiger Aussöhnung nicht müde. Die politischen Geschehnisse im Som-

[1] Der vorliegende Aufsatz ist Teil einer in Vorbereitung befindlichen Untersuchung über die internationalen Beziehungen zwischen 1919—1939, der die zugängigen diplomatischen Akten zu Grunde liegen; von deren Einzelzitierung ist Abstand genommen. Für die päpstlichen Kundgebungen und Erklärungen sind die „Acta Apostolicae Sedis" und „Osservatore Romano" benützt worden.

mer 1921 veranlaßten ihn, erneut einen Appell an alle Häupter der Regierungen, die guten Willens sind, zu richten und darin zu empfehlen, „daß auf der Regierungen Rat und Antrieb hin die Völker gegenseitig und zum gemeinsam Besten ihre wechselseitigen Abneigungen ablegen und sie im Geiste der Gerechtigkeit und christlichen Liebe jene Streitfragen lösen, die noch zwischen ihnen schweben. So werde dann endlich dem heimgesuchten Europa jener Friede beschieden, der von allen ersehnt wird". Im Konsistorium vom 21. November 1921 versicherte er abermals: „Die Völker wünschen heute, da sie so viel Schaden erlitten haben, viel zu sehr nach innen und außen den Frieden, und doch gewahren Wir mit Kummer und Besorgnis, daß der feierlich geschlossene Friedensvertrag keineswegs auch ein Frieden der Gesinnungen ist, und daß fast alle Nationen, insbesondere jene Europas, von so schwerer und bitterer Zwietracht beherrscht, sich zerfleischen." Benedikt XV. starb über die ihn tief bewegende Unruhe um den Frieden in der Welt.

Pius XI. trat den Auffassungen seines Vorgängers auf dem Stuhle Petri über die Anfälligkeit des überstürzt herbeigeführten Friedenszustandes bei. Als er in Fortführung der Vorstellungen und Forderungen Benedikts XV. in seiner am 23. Dezember 1922 veröffentlichten Enzyklika „Ubi arcano" den „Frieden Christi im Reiche Christi" verkündete, erklärte er, daß durch den Vertrag von Versailles kein wahrer Friede zustande gekommen sei: „Gewiß hat ein feierlicher Vertrag den Frieden zwischen den Kriegführenden besiegelt; doch steht dieser Friede allein in den diplomatischen Akten; er ist nicht verankert in den Herzen, und gerade in den Herzen schwelen jetzt noch kriegerische Leidenschaften, die für die Gesellschaft immer gefährlicher werden." Dieser Feststellung fügte der Papst die Versicherung an: „Dem Werk des Wiederaufbaues der christlichen Gemeinschaft und des christlichen Friedens werden Wir alle Lebenskräfte widmen, die Uns der Herr in Seiner Güte schenken wird." In seiner, im Höhepunkt der wirtschaftlichen und politischen Krise des europäischen Staatensystems, am 3. Mai 1932 publizierten Enzyklika „Caritate Christi compulsi" sagte er über die Ursachen der Zeitnöte: „Wenn man nicht vor allem die heiligen Rechte des Naturgesetzes und des göttlichen Gesetzes anerkennt, dann helfen keine Friedensverträge, keine feierlichen Abkommen, keine internationalen Zusammenkünfte und Konferenzen, nicht die edelsten und selbstlosesten Anstrengungen von Staatsmännern."

So entschieden sich Benedikt XV. und Pius XI. gegen die Pariser Vorortsverträge aussprachen, — mit gleicher Entschiedenheit verwarf Pius XI. Hitlers einseitige Liquidation des Vertrages von Versailles, überzeugt, daß dadurch nicht die verletzte Gerechtigkeit im Zusammenleben der Völker wiederhergestellt, sondern einseitige Gewaltakte gesetzt werden. Charles-Roux, von 1932—1940 Botschafter Frankreichs beim Hl. Stuhl, berichtet in seinen Erinnerungen (Huit ans au Vatican 1932—1940. Paris 1947), Pius XI. habe ihn am 10. März 1936, drei Tage nach der von Hitler am 7. März 1936 durchgeführten Besetzung der entmilitarisierten Zone längs des Rheins empfangen und in Bezug auf die Maßnahme Hitlers gesagt: „Wenn Sie sofort 100 000 Mann in Marsch gesetzt hätten, hätten Sie der ganzen Welt einen gewaltigen Dienst getan." Bevor Charles-Roux antwortete, wiederholte der Hl. Vater: „Ja, ich sage es noch einmal, der ganzen Welt einen gewaltigen Dienst." Das

Papstwort ist zwar aktenmäßig nicht belegbar, doch besteht keine Veranlassung, diese Mitteilung des französischen Diplomaten zu bezweifeln. Pius XI. befürchtete, daß am Ende der Revisionspolitik Hitlers, deren Folgen er nüchterner als z. B. Vertreter der britischen Appeasement-Illusion beurteilte, nicht ein ausgeglichenes und ausgesöhntes Europa, sondern ein neuer, sich rasch ausweitender Krieg stehe. Wenn er sich auch mit seinen Rundschreiben „Über den Atheistischen Kommunismus" (19. März 1937) und den kirchenkämpferischen Nationalsozialismus in erster Linie an die davon betroffenen Völker wandte, wollte er damit der Welt die Augen für die tödlichen Gefahren in der Mitte und im Osten Europas öffnen. Die Enzyklika „Mit brennender Sorge" (14. März 1937) war die härteste und wirkungsvollste Anklage, die zwischen dem 30. Januar 1933 und dem 1. September 1939 gegen Hitler erhoben wurde, auch wenn ihre Mahnungen weithin auf taube Ohren trafen. Pius XI. verfolgte mit Beunruhigung den „Anschluß" Österreichs, auch hierin sich von dessen nachsichtig-wohlwollender Beurteilung durch die europäischen Mächte unterscheidend. Er scheint bereits zu diesem Zeitpunkt mit dem Gedanken umgegangen zu sein, eine europäische Konferenz anzuregen und unter Umständen einzuladen, um eine friedliche Lösung der virulent gewordenen politisch-territorialen Probleme zu erreichen, bevor diese durch politische Leidenschaften und verbrecherische Propaganda so erhitzt waren, daß sie die Fackel des Krieges entzündeten. Schritte zur Verwirklichung dieser Absicht wurden — nach Ausweis der bisher veröffentlichten diplomatischen Akten — jedoch nicht unternommen, doch nahm Pius XI. im Sommer 1938 die sich ihm bietenden Gelegenheiten wahr, um von seiner steigenden Besorgnis um den Frieden in der Welt zu sprechen.

Während am 29. September 1938 in Münchens „Führerbau" Chamberlain, Daladier, Mussolini und Hitler zu der zum Schreckgespenst der Weltpolitik gewordenen Konferenz versammelt waren, richtete Pius XI. von Castel Gandolfo aus einen Friedensappell an die Welt, über den in der deutschen Presse überhaupt nicht oder nur in ungenauer Zusammenfassung berichtet wurde. Der regierende Papst sagte: „Während Millionen Menschen noch in ängstlicher Spannung leben angesichts der heranziehenden Kriegsgefahr und der drohenden beispiellosen Vernichtung von Menschenleben und Erdengütern, fühlen Wir in Unserem Vaterherzen das bange Sorgen all Unserer vielen Kinder. Wir laden Bischöfe, Geistlichkeit, Ordensleute und Gläubige ein, sich mit Uns zu vereinigen in einem ganz vertrauensvollen, inständigen Gebet für die Erhaltung des Friedens in Gerechtigkeit und Liebe. Zu dieser so unkriegerischen aber unbesiegbaren Macht des Gebets möge das gläubige Volk noch einmal seine Zuflucht nehmen, auf daß Gott, der in seinen Händen die Geschicke der Welt trägt, in den Staatslenkern besonders in diesem Augenblick das Vertrauen erhalte auf die friedlichen Wege loyaler Verhandlungen und dauerhafter Vereinbarungen und daß Er allen solche Gesinnungen und Handlungen eingebe, die entsprechend den oft wiederholten Worten vom Frieden geeignet sind, diesen Frieden zu fördern und ihn auf die sichere Grundlage des Rechts und der Lehre des Evangeliums zu stellen." Tiefbewegt von den zahlreichen Beweisen treuer Anhänglichkeit bot der Heilige Vater sein Leben für die Erhaltung des Friedens dar: „Unaussprechlich dankbar für die Gebete, die von den Gläubigen der ganzen katholischen Welt für Uns verrichtet

wurden und noch verrichtet werden, opfern Wir dieses Leben, das der Herr Uns auf so viele Gebete hin als Gnadengabe gleichsam von neuem geschenkt hat. Wir opfern es auf für das Heil und den Frieden der Welt. Möge also der Herr über Leben und Tod entweder Uns das unschätzbare und schon so lange gewährte Geschenk des Lebens jetzt nehmen oder statt dessen dem leidbeladenen und müden Arbeiter die Arbeitstage noch weiter verlängern. Wir haben um so mehr Vertrauen, daß Unser Opfer mit Wohlgefallen angenommen werde, als es gebracht wird in Vereinigung mit dem liturgischen Gedächtnis des milden und heroischen Märtyrers St. Wenzeslaus, und es dem Feste des heiligen Rosenkranzes vorausgeht, dem berühmten Bittgebet im heiligen Rosenkranzmonat, während dem es sich auf der ganzen Welt verdoppeln wird. Wir empfehlen auch lebhaft, diese Andacht eifrig und fleißig zu üben, die bereits so große und so ersprießliche Hilfe der Heiligen Jungfrau in den Geschicken der heimgesuchten Menschheit hervorgebracht hat. Diese Erinnerungen wecken in Uns volles Vertrauen, in dem Wir der großen katholischen Familie und der ganzen Menschheit Unseren väterlichen Segen spenden."

Die Biographen Pius' XI. versichern, dessen körperliche Kräfte seien seit den frühen Herbsttagen 1938 im Schwinden begriffen gewesen. Die Sorge um die Zukunft der Menschheit lag schwer auf dem Papst. Von ihr sagte er, die Gedanken seiner Rundfunkbotschaft vom 29. September aufgreifend und fortführend, in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium zum Weihnachtsfest 1938: „Wir haben Unser nunmehr altes Leben für den Frieden und die Wohlfahrt der Völker aufgeopfert. Wir opfern es aufs neue auf, damit der innere Friede, der Friede der Seelen und der Gewissen und das blühende Wohlergehen dieses Italien erhalten bleiben, das unter allen Uns teueren Völkern Uns am teuersten ist, so wie auch Jesus, der Leiden und Tod für das Menschengeschlecht auf sich nahm, sein Vaterland besonders teuer war." Die Annahme ist berechtigt, daß Pius XI. mit dieser Apostrophierung Italiens seiner Besorgnis sowohl über die Verschlechterung der italienisch-französischen Beziehungen als auch über das sich auf ein Militärbündnis hin entwickelnde italienisch-deutsche Verhältnis Ausdruck verlieh. Der Hl. Stuhl erwartete von einer Verständigung zwischen Italien und Frankreich eine Mäßigung der durch Hitler in Mitteleuropa entfesselten politischen Dynamik.

Als Pius XI. am 10. Februar 1939 die Augen für immer schloß, bis in die Stunden des Todes mit der Niederschrift einer Enzyklika gegen der Diktaturen jeglicher Form und Ideologie beschäftigt, waren die Regierungen Europas mit der Zukunft der Rest-Tschechoslowakei befaßt. Der Ratti-Papst starb über der Absicht, am 12. Februar vor den im Vatikan versammelten Bischöfen Italiens der Welt den Vorschlag einer internationalen Abrüstungskonferenz zu unterbreiten. Zwei Tage vor seinem Todestag, am 8. Februar, richteten Großbritannien und Frankreich an das Deutsche Reich das Ersuchen, die in der Anlage 1 des Münchner Abkommens vorgesehene Garantie der Grenzen der Tschechoslowakei durch die deutsche und italienische Regierung zu verwirklichen. In Berlin wurde diese Aufforderung uninteressiert zur Kenntnis genommen. Zwei Tage nach dem Tode Pius' XI., am 12. Februar, empfing Hitler den Slowakenführer Tuka zu einer längeren Aussprache, in der dieser den Wunsch des slowakischen Volkes nach Unabhängigkeit vortrug. Hitler bedauerte, davon nicht früher gehört zu haben, und äußerte sich

pessimistisch über die weitere Entwicklung der Tschechoslowakei, da, wie er sagte, „die Tschechen schon wieder anfingen, Öl ins Feuer zu gießen". Als am 1. März die Kardinäle ins Konklave zogen, war die von Hitler betriebene Liquidation der im Herbst 1938 vom Deutschen Reich, Polen und Ungarn amputierten Tschechoslowakei in vollem Gange.

Der im dritten Wahlgang des Konklaves am 2. März gewählte Pius XII., als Apostolischer Nuntius in München und Berlin und als Kardinalstaatssekretär mit den Friedensbestrebungen seiner Vorgänger vertraut, stellte in den Mittelpunkt seiner am 3. März an den Erdkreis gerichteten Rundfunkbotschaft die Sorge um den Frieden, wobei er erklärte: „Wir möchten dieser Unserer väterlichen Botschaft den Wunsch und die Einladung zum Frieden anschließen. Zum Frieden, der das schönste Gottesgeschenk ist, der alles Begreifen übersteigt; zum Frieden, den alle Gutgesinnten herbeiwünschen müssen; zum Frieden endlich, der in der Gerechtigkeit und in der Liebe seinen Ursprung hat. In diesen unruhigen Zeiten, wo so viele und so große Schwierigkeiten diesen echten Frieden, den alle innigst wünschen, anscheinend verhindern und vereiteln, richten Wir doch Unser inständiges Gebet zu Gott für alle Staatenlenker und für jene, denen die äußerst schwierige und überaus ehrenvolle Aufgabe zukommt, die Völker zu Wohlstand und Fortschritt zu führen."

Am Tage der feierlichen Krönung des neugewählten Papstes, am 12. März, stellte in Berlin der Generalstab die militärischen Forderungen für ein Ultimatum an die Tschechoslowakei zusammen, das zu stellen Hitler unabänderlich entschlossen war. Drei Tage später, im Morgengrauen des 15. März, begannen deutsche Truppen mit der Besetzung der Tschechoslowakei; am 16. März zog Hitler auf dem Prager Hradschin ein. Berauscht von diesem erneut ohne Schwertstreich erzielten Erfolg wiederholte er am 21. März Polen sein erstmals am 24. Oktober 1938 gemachtes Angebot zur Neuordnung des deutsch-polnischen Grenzbereiches. Zwei Tage später rückten deutsche Truppen in das Memelgebiet ein. Großbritannien und Frankreich beantworteten Hitlers „Schritt über den Rubikon", die ihm zwar mit Unbehagen, jedoch ohne ernsthaften Widerstand zugestandene Revision des Vertrages von Versailles, mit einer Garantieerklärung für Polen, die sie kurze Zeit später auf Rumänien und Griechenland ausdehnten. Durch die Beendigung des Bürgerkrieges in Spanien wuchs der Achse Berlin-Rom politisch-moralisches Ansehen zu. Francos Anerkennung durch Frankreich und Großbritannien am 27. Februar und durch die Vereinigten Staaten von Nordamerika am 1. April brachte nachträglich die Billigung der Intervention des Deutschen Reiches und Italiens in Spanien. Die Ausbildung eines über Europa gelegten machtpolitischen Dreiecks Berlin-Rom-Madrid lag im Bereich des Wahrscheinlichen. Um bei der durch Gewalt erzwungenen Verteilung Europas nicht zu kurz zu kommen, besetzte Italien am 7. April Albanien. Die erhöhte Labilität der internationalen Lage bestimmte den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, Franklin D. Roosevelt, am 15. April in einer Botschaft Hitler und Mussolini aufzufordern, sich weiterer Übergriffe zu enthalten und eine internationale Konferenz zur Regelung der anstehenden Fragen vorzuschlagen; beide antworteten ablehnend. Hitler verkündete und begründete seinen Entschluß in der Rede vor dem Deutschen Reichstag am 28. April, in der er

gleichzeitig den deutsch-polnischen Nichtangriffspakt vom 26. Januar 1934 und das deutsch-britische Flottenabkommen vom 18. Juni 1935 kündigte. Ihr aggressiver Ton und ihr Echo wachsenden Widerstandes ließen keinen Zweifel darüber, daß sich Europa, aber nicht nur Europa, auf eine neue Krise hin bewegte, die die Gefahr in sich barg, zu einem in seiner räumlichen Ausweitung nicht fixierbaren Krieg zu führen. Trotz der Ablehnung des Konferenzvorschlages Roosevelts entschloß sich Papst Pius XII., nach späteren Angaben Kardinalstaatssekretärs Maglione über Hitlers Absicht, Polen anzugreifen, zuverlässig unterrichtet, den in erster Linie betroffenen fünf Mächten, Großbritannien, Frankreich, Deutschland, Italien und Polen, einen Konferenzplan zu unterbreiten, um zur Bewahrung des Friedens in der Welt einen Beitrag zu leisten, der — auch wenn weithin unbekannt, weil unerforscht — nach diplomatischem Umfang und politischer Zielsetzung mit der päpstlichen Friedensaktion des Jahres 1917 vergleichbar ist. An dieser hatte Eugenio Pacelli als Apostolischer Nuntius als Überbringer mitgewirkt. Die Annahme ist begründet, daß der im Frühjahr 1939 unternommene Friedensschritt des Hl. Stuhles der *persönlichen* Initiative des inzwischen mit der Tiara Gekrönten entsprang.

Die diplomatischen Vertreter der Kurie in London, Paris, Rom, Berlin und Warschau erhielten — wahrscheinlich in den ersten Maitagen — Weisung, am 5. Mai eine persönliche Botschaft des Heiligen Vaters den Regierungschefs bzw. den Leitern der außenpolitischen Ressorts mit der Bitte um Weiterleitung zu überbringen. Diese enthielt *nicht* den Konferenzplan, sondern eine Voranfrage darüber. Pius XII. wollte zunächst die Ansichten der Regierungen über sein Vorhaben in Erfahrung bringen.

Am 4. Mai teilte der Apostolische Nuntius in Berlin, Msgr. Cesare Orsenigo, dem Staatssekretär im Auswärtigen Amt, Ernst von Weizsäcker, mit, er habe eine dringende Mitteilung des Papstes für Hitler und möchte daher diesen sobald als möglich sprechen. Hitler zeigte sich, mit dem Wunsche des Nuntius bekannt gemacht, interessiert. Der Nuntius flog am darauffolgenden Tage, dem 5. Mai, in Begleitung von Baron von Geyer vom Auswärtigen Amt nach Ainring. Um 16 Uhr wurde er auf dem Berghof über Berchtesgaden von Hitler in Anwesenheit des Reichsaußenministers von Ribbentrop empfangen. Msgr. Orsenigo begann das Gespräch mit der Erklärung, der Papst habe ihn beauftragt, Hitler eine Konferenz der fünf Großmächte Europas zur Lösung der schwebenden politischen Fragen vorzuschlagen. Pius XII. sei tief besorgt über die Spannungen in Europa und möchte alles, was in seiner Macht liege, tun, um die Gefahr des Krieges von der Menschheit abzuwenden. Die Konferenz solle vorerst die beiden dringendsten Fragen lösen, und zwar (1.) das deutsch-polnische und (2.) das italienisch-französische Problem. Das Wort zur Erwiderung nehmend bat Hitler zunächst Msgr. Orsenigo, dem Papst seinen Dank für diese Anregung auszusprechen. Auf den Vorschlag eingehend stellte er fest, er müsse sich mit Mussolini in Verbindung setzen; denn er wolle nichts ohne diesen unternehmen. Sein Verhältnis zu Mussolini sei das einer engeren Freundschaft, auf Offenheit und Treue aufgebaut. Für alle Zukunft würden er und der Duce zusammengehen.

Der Nuntius wandte an dieser Stelle ein, daß der Papst auch an die übrigen, als Konferenzstaaten in Frage kommenden Mächte herangetreten sei.

Hitler erörterte darauf in einem Monolog die Möglichkeiten einer solchen Konferenz. Er betonte, er glaube eigentlich nicht an eine Kriegsgefahr, da die gespannte Stimmung in Europa mehr auf Hetze als auf Tatsachen zurückzuführen sei. Es bestünden zwar zwischen Italien und Frankreich Probleme, die gelöst werden müßten, doch könne er in ihnen keinen Kriegsgrund sehen. Das erste sei das Tunis-Statut; in diesem müsse für die Italiener eine bessere Lage geschaffen werden. Das zweite Problem sei der Suez-Kanal. Die italienischen Forderungen seien absolut berechtigt. Es ginge nicht an, daß eine Großmacht wie Italien von der Kontrolle einer so unerhört wichtigen Lebens- und Verkehrsader ausgeschaltet sei. Schließlich sei noch die Frage Djibuti, das für Italien von großem Wert, für Frankreich dagegen wertlos sei. Zum deutsch-polnischen Verhältnis übergehend erklärte Hitler, Deutschland habe an Polen keine direkten Forderungen. Danzig sei nun einmal nicht polnisch und würde so oder so einmal zu Deutschland zurückkommen. Wenn allerdings Polen weitere Forderungen stellen würde, so könne er das nur als Wahnsinn bezeichnen. Die Hauptgefahr für den europäischen Frieden, so versicherte Hitler, sei England, das immer diejenigen Staaten, die Probleme mit Deutschland zu lösen hätten, aufhetze und einen Ausgleich verhindere, so jetzt auch wieder mit Polen. Das englisch-polnische Abkommen sei kindisch und habe keinen praktischen Wert. Es habe jedoch zur Folge, daß Polen einen größenwahnsinnigen Standpunkt einnehme und in völliger Verblendung und Verkennung der Situation eine Politik treibe, die gefährlich sein könne.

Hitler betonte, an den Sieg der Vernunft zu glauben. Er sehe auch in der deutsch-polnischen Spannung keine Kriegsgefahr. Er verurteilte die englischen Bestrebungen, ein kompliziertes Garantienetz über Europa auszubreiten, da dadurch lokale Reibungen, die schließlich immer möglich seien, auf die ganze Menschheit ausgedehnt würden. Komme es z. B. zwischen Frankreich und Italien zu einem Konflikt, so würde England Frankreich unterstützen und er automatisch Italien, dann Polen wieder England und so ginge es weiter, bis die ganze Welt in Flammen stünde. Hitler bezeichnete es als falsch, daß die Polen die Aufkündigung des deutsch-polnischen Nichtangriffspaktes mit der Danziger Frage in Zusammenhang brächten. Nicht Danzig, sondern der polnisch-britische Pakt habe ihn zu der Aufkündigung des polnisch-deutschen Paktes veranlaßt. Aber auch dieser Umstand sei kein Kriegsgrund. Denn hierfür Krieg zu führen, sei Wahnsinn. Von ihm aus gäbe es keinen Konflikt, wenn nicht England ständig Öl ins Feuer gösse. Er versicherte, Deutschland wäre bestimmt mit Polen zu einer Verständigung gekommen, aber es sei außer Zweifel, daß Großbritannien diese wieder einmal torpediert habe. Er sprach davon, daß Großbritannien zur Zeit seine außenpolitische Aufgabe ausschließlich darin sehe, Ausgleichsbemühungen zwischen Deutschland und Italien einerseits und anderen Staaten anderseits zu verhindern. Als Beispiele für die von ihm angenommene Zielsetzung der britischen Politik nannte er Abessinien, China und die Tschechoslowakei und beteuerte erneut, trotz allem Gebrüll keine Kriegsgefahr zu sehen.

Die ganze Verantwortung für die weitere Entwicklung schob Hitler Großbritannien zu; denn dieses sei seit 1919 immer dort, wo Deutschland seine Lebensinteressen wahrgenommen habe, als Gegner und Saboteur aufgetaucht.

Er bemerkte, daß für ihn Faschismus und Nationalsozialismus die einzigen Kräfte seien, die Garantie für die Aufrechterhaltung der menschlichen Ordnung bedeuteten. Der Zusammenbruch dieser beiden Elemente bedeute für ihn unweigerlich das Chaos. Sein und Mussolinis Ziel sei, die Ordnung in Europa zu garantieren und darauf hinzuarbeiten, daß die Staaten in Europa enger und enger aneinanderrückten. Am Ende dieser weitschweifenden, vor allem von einer tiefen Abneigung gegen Großbritannien erfüllten Ausführungen bat Hitler den Apostolischen Nuntius noch einmal, dem Hl. Stuhl seinen Dank für den Vorschlag zu überbringen. Er kündigte an, sich sofort mit Mussolini in Verbindung zu setzen, und beauftragte den anwesenden Reichsaußenminister bei seiner bevorstehenden Italienreise gleich das Nötige zu veranlassen. In kürzester Frist werde er dem Papst seine Antwort zukommen lassen. Damit war der offizielle Teil des Empfanges beendet.

Bei dem anschließenden Tee wurden, wie Vortragender Legationsrat Hewel in einem Aktenvermerk festhielt, „keine Fragen von Bedeutung mehr besprochen. Eine Überleitung des Führers, um auf das Verhältnis der Katholischen Kirche zum Deutschen Reich, wie es durch die Papstneuwahl sich gestalten könne, zu kommen, wurde vom Nuntius nicht verstanden und daher nicht aufgenommen. Der Führer erwähnte nämlich, als er von seiner Italienreise begeistert sprach, daß er sich gern die Peterskirche angesehen hätte. Er habe oft hinübergeschaut, doch bedauerlicherweise sei durch die damaligen Verhältnisse eine Besichtigung nicht möglich gewesen. Hierauf antwortete der Nuntius, daß es einmal einen Weisen gegeben hätte, der gesagt hätte, es sei sehr gut, wenn man nicht alles sähe, was man zu sehen wünscht, damit man auch im Alter noch Dinge habe, auf die man sich freuen könne. Der Chefdolmetscher des Auswärtigen Amtes, Schmidt, wies die Presseabteilung des Auswärtigen Amtes an, daß über den Besuch Msgr. Orsenigos bei Hitler in der deutschen Presse keine Mitteilungen erscheinen dürften. Staatssekretär Weizsäcker erhielt Auftrag, den Nuntius zu bitten, darüber auch in der italienischen Presse Stillschweigen zu bewahren. In einem Telegramm an die Botschaft beim Hl. Stuhl bemerkte er, daß der Besuch zwar von der internationalen Presse wahrgenommen wurde, das Auswärtige Amt dazu jedoch keine Auskunft erteilt habe.

In Paris sprach am 5. Mai der Apostolische Nuntius, Msgr. Valerio Valeri, beim französischen Außenminister Georges Bonnet vor und unterrichtete ihn von der Absicht des Heiligen Vaters, sofort zu einer Friedenskonferenz Frankreichs, Italiens, Deutschlands, Großbritanniens und Polens aufzufordern. Der Nuntius wünschte die Meinung der französischen Regierung in Erfahrung zu bringen. Sie wurde ihm nach einer Sitzung des Ministerrats mitgeteilt. Ministerpräsident Daladier eröffnete dem vatikanischen Diplomaten, Frankreich werde an keiner Konferenz teilnehmen, die unter der Drohung deutscher Kanonen stattfinde. Eine solche Konferenz wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Auf den Einwand des Nuntius, es sei zu spät, das Vorhaben zu ändern, bemerkte Daladier, er bedauere diese Lage, weil Seine Heiligkeit durch eine solche Aktion den ungeheuren Einfluß vernichten würde, den der letzte Papst in der ganzen Welt für die Kirche gewonnen habe. Es stünde dann für jedermann fest, daß der Papst nur dazu in Anspruch genommen worden sei, italienische Kastanien aus dem Feuer zu holen

und ein neues „München" vorzubereiten. Außenminister Bonnet fügte, zu den vorgeschlagenen Verhandlungsgegenständen Stellung nehmend, hinzu, es sei sehr wünschenswert, wenn der deutsch-polnische Konflikt durch friedliche Besprechungen geregelt würde. Frankreich müsse es jedoch ablehnen, daß damit sein Streitfall mit Italien verbunden werde, weil es dadurch in die Situation kommen könne, im Mittelmeer den Preis für die in der Ostsee gesuchten Übereinkommen zahlen zu müssen.

Bereits am 4. Mai hatte der Apostolische Delegat in London dem britischen Außenminister Viscount Halifax den Vorschlag des Heiligen Vaters unterbreitet. Halifax empfing nach Rücksprache mit Premierminister Chamberlain am 5. Mai Msgr. William Godfrey und legte ihm die Auffassungen der britischen Regierung über die Initiative des Heiligen Vaters dar, worüber er am gleichen Tage den britischen Vertreter beim Hl. Stuhl unterrichtete, der tagszuvor telegraphische Mitteilung von der päpstlichen Friedensaktion gemacht hatte. Halifax erstellte einen Katalog von Bedenken und Einwänden.

Die italienische Regierung zeigte sich über die Anregung des Papstes verärgert und unwillig; die Verbindung zwischen ihren Schwierigkeiten mit Frankreich und den deutsch-polnischen Spannungen empfand sie als eine Unfreundlichkeit. Der polnische Außenminister, Oberst Beck, beantwortete die Eröffnungen des Apostolischen Nuntius in Warschau mit der Befürchtung, eine solche Konferenz würde die Konzessionen Frankreichs an Italien und danach die Konzessionen Polens an Deutschland behandeln. Polen wünsche aber nicht, an einer zweiten „Münchner" Konferenz teilzunehmen, bei der es eines der Hauptopfer wäre. Gegenüber dem amerikanischen Botschafter in Warschau, Biddle, brachten Sprecher des polnischen Außenministeriums zum Ausdruck, nach ihrer Ansicht gehe der päpstliche Vorschlag direkt auf Mussolini zurück.

Die von den vatikanischen Vertretern durchgeführten Anfragen waren von allen Regierungen zumindest zurückhaltend beantwortet worden. Beeindruckt von den Ausführungen des Ministerpräsidenten Daladier ließ sich Msgr. Valeri — offensichtlich nach Rücksprache mit der Kurie — erneut bei diesem melden und erklärte, der Entschluß des Papstes sei nicht unwiderruflich, die Ansicht der französischen Regierung werde bei der päpstlichen Entscheidung von großem Gewicht sein.

Die erste *endgültige* Entscheidung über die päpstliche Anfrage trafen die Außenminister der Achse bei ihren Besprechungen am 6./7. Mai in Mailand. In einer darüber gefertigten Aufzeichnung des Auswärtigen Amtes heißt es unter Ziffer 15: „Es wurde vereinbart, dem Papst für seine Initiative zu danken und ihn gleichzeitig zu bitten, von einem Appell an die fünf Mächte abzusehen. Wie Graf Ciano mitteilte, lehnte der Duce jede Diskussion der italienisch-französischen Frage vor einer Konferenz ab." Wohl auf italienisches Betreiben wurde der Satz angefügt: „Graf Ciano erwähnte, daß die Italienische Regierung einen deutschen Ausgleich mit der katholischen Kirche warm begrüßen würde." In der darauffolgenden Schlußbemerkung wurde die Losung für die kommende Entwicklung ausgegeben: „Graf Ciano erklärte, daß nach der Auffassung des Duce das Motto für die zukünftige Politik der Achsenmächte heißen müsse: *Toujours parler de la paix et préparer la guerre.*"

Vor allem in Paris wurden Erwägungen darüber angestellt, welche Umstände Papst Pius XII. zu seinem Schritt veranlaßt hatten. Am 8. Mai teilte Außenminister Bonnet dem amerikanischen Botschafter Bullit mit, der Papst habe die von ihm als zuverlässig angesehene Information erhalten, daß „Hitler in naher Zukunft Polen angreifen werde". Auf Grund dieser Mitteilung habe er eine Konferenz der führenden europäischen Mächte zur Erarbeitung einer Friedensformel gewünscht. Der Apostolische Nuntius habe dieser ergänzenden Mitteilung die Versicherung hinzugefügt, daß Seine Heiligkeit weder Mussolini konsultiert habe, noch von diesem angeregt worden sei. In Paris wurden aber auch die Möglichkeiten einer solchen Konferenz eingehend erörtert. Der Generalsekretär des Quai d'Orsay, Alexis Léger, teilte dem amerikanischen Missionschef am 9. Mai mit, Daladier und Bonnet hätten ausführlich über den päpstlichen Vorschlag gesprochen. Sie seien zu dem Entschluß gelangt, ihn abzulehnen. Käme es zu einer Konferenz der fünf Staaten, so würde man sowohl von Frankreich als auch von Polen erwarten, daß sie, den Papst als Schiedsrichter und Großbritannien als Oberschiedsrichter über sich, Deutschland und Italien Konzessionen machten. Beide französischen Politiker hätten gleichzeitig betont, die Herstellung guter Beziehungen zwischen Frankreich und Italien wäre nur durch direkte Verhandlungen möglich. In Bezug auf Polen seien sie zu der Ansicht gelangt, daß dieses in der Angelegenheit der deutschen Forderung den Schiedsspruch einer fremden Macht nicht annähme. Im übrigen müsse, so betonte der leitende Beamte des Quai d'Orsay, Frankreich vor Großbritannien auf der Hut sein. Dieses fürchte, daß auf einer Konferenz die deutschen Forderungen nach Kolonien zur Sprache kämen. Dieser Umstand habe nach französischer Auffassung dazu geführt, daß Lord Halifax dem päpstlichen Nuntius in London erklärt habe, er glaube, die französische Regierung werde einer derartigen Konferenz nicht zustimmen, weshalb auch Großbritannien nicht für sie eintreten werde. Halifax habe jedoch zu erkennen gegeben, daß, wenn die Frage ausgeschlossen werde, Großbritannien die Besitzungen und die Interessen seiner Verbündeten, Frankreichs und Polens, mit Freuden wegschiedsrichtern würde. Léger berichtete seinem amerikanischen Gesprächspartner, an Großbritannien sei eine Note des Inhalts entworfen, daß der Vorschlag Halifax für die französische Regierung ebenso unannehmbar sei wie der des Papstes.

Die im Vatikan einlaufenden Berichte führten zu der Aufgabe des Planes einer durch den Papst angeregten und unter Umständen auch von ihm einzuberufenden Friedenskonferenz. Kardinalstaatssekretär Maglione erklärte am 9. Mai dem französischen Botschafter beim Hl. Stuhl, Charles-Roux, der Papst habe sich in Anbetracht der eingegangenen Antworten, die darauf zu deuten schienen, daß keine unmittelbare Kriegsgefahr bestehe, entschlossen, seinen Vorschlag zurückzuziehen. Charles-Roux berichtete am 12. Mai Einzelheiten über Hitlers und Mussolinis Antwort. Hitler habe versichert, er denke nicht an Krieg und sei der Meinung, daß die Danziger Frage nicht zu einem solchen führen müsse. Er könne, selbst wenn es lange dauern sollte, auf eine Lösung für Danzig warten. Deutschland beabsichtigt nicht, einen Krieg vom Zaun zu brechen. Mussolini habe sich im gleichen versöhnlichen Sinn geäußert und erklärt, die Lage zwischen Frankreich und Italien sei ernst, jedoch nicht schwerwiegend. Die polnische Regierung habe zu erken-

nen gegeben, daß sie den Zusammentritt einer Konferenz nur dann begrüße, wenn diese durch sorgfältige und genaue Vorbereitung Aussicht auf Erfolg biete. Auch sie habe ihre Antwort mit der Betonung ihres Wunsches nach Frieden beschlossen. Großbritannien habe sich auf die ablehnende Haltung Frankreichs berufen.

Obwohl über die Anregung des Papstes bereits endgültig entschieden war, hielt es das Auswärtige Amt in betulicher Umständlichkeit geboten, Msgr. Orsenigo eine vorläufige Antwort zu geben. Weisungsgemäß empfing Staatssekretär Weizsäcker am 12. Mai den Apostolischen Nuntius und legte ihm den deutsch-italienischen Standpunkt vor: „Sowohl in der italienisch-französischen Frage wie auch bei den deutsch-polnischen Meinungsverschiedenheiten sei eigentlich noch nicht so richtig herausgearbeitet, worin der Dissens bestehe. Es liege noch nicht ganz klar fest, was die eine und die andere Partei fordere bzw. zuzugestehen bereit sei. Eine mise au point sei aber doch wohl vorher nötig, ehe man sozusagen einen Schlußentscheid zur friedlichen Beilegung von Streitfragen derartiger Tragweite treffen könne. Auch die atmosphärische Lage schiene zur Zeit noch keine so günstige, um einer internationalen Erörterung im größeren Kreise dienlich zu sein. Das treffe für das italienisch-französische Verhältnis zu, bestimmt aber auch für das deutsch-polnische; denn die drohenden polnischen Militärvorbereitungen gegen Deutschland, die Redensarten von prominenter polnischer Seite, daß Ostpreußen polnisch werden müsse, eine Schlacht bei Berlin geschlagen werden sollte und dergleichen wären nicht dazu angetan, eine friedliche Erörterung mit kühlen Köpfen zu begünstigen. Wenn unter diesen Umständen die Aussichten auf den Erfolg einer Zusammenkunft, wie sie der Vatikan andeute, von vornherein leider als nicht übermäßig versprechend betrachtet werden müssen, so würde die Deutsche Regierung es beklagen, wenn durch einen Mißerfolg die hochherzige Anregung des Papstes in eine Schädigung seiner Autorität verwandelt würde."

Spätestens Mitte Mai war offenkundig, daß die befragten Regierungen kein Interesse an einer Fünfmächtekonferenz zur Beilegung der europäischen Spannungen hatten; sie gaben sich jedoch in ihren unterschiedlich motivierten Ablehnungen geradezu auffallend besorgt um das moralische Ansehen des Hl. Stuhles, dessen Erschütterung sie für den Fall befürchteten, daß eine von diesem inspirierte Konferenz ergebnislos verlief. Der Papst beurteilte die europäische Situation illusionslos. Nicht hochgespannte Erwartungen, sondern beunruhigende Nachrichten und Einblicke hatten ihn zum Handeln gedrängt. In den letzten Tagen vor der Befragung Großbritanniens, Frankreichs, Deutschlands, Italiens und Polens empfing Pius XII. den rumänischen Außenminister Grigore Gafencu, der im Frühjahr und Sommer 1939 die Hauptstädte des alten Kontinents zur politischen Information besuchte. Gafencu sagte in seinem Reisebericht „Europas letzte Tage", in der römischen Kurie habe eine tiefe und schmerzliche Gewißheit geherrscht, gerade weil die Informationen auf eine gereinigte Atmosphäre trafen, die von leidenschaftserfüllten Kommentaren frei war. Er versichert, diese Wahrheit habe sich ihm enthüllt, als er den Vatikan betrat. Seine Mission habe ihn verpflichtet, dort nicht geistlichen Trost, sondern politische Klarheit zu suchen. Die Wahrheit, die der Papst dem Politiker zu sagen hatte, sei tief und schmerz-

lich gewesen. Das Bild, das er von der Situation Europas zeichnete, sei in seiner hellen Gegenwart noch düsterer erschienen.

In der Wiedergabe des Audienzgespräches bemerkt Gafencu: „Die Nachrichten, die der Vatikan aus Polen empfing, waren ungünstig. Der Interessenkonflikt konnte von einem Augenblick auf den andern den verhängnisvollen Schlag auslösen. Der Papst fürchtete, daß die Welt in der Danziger Frage erneut vor ein fait accompli gestellt werden würde. Noch ernster als die offenen Drohungen erschienen ihm die Manöver hinter den Kulissen, von denen er Kenntnis hatte, und die geheimen Vorbereitungen zur plötzlichen Entfesselung der Feindseligkeiten. Man konnte in das Wort gewisser Machthaber, welche die Geschicke der Völker leiteten, kein Vertrauen mehr haben — und das war das Zeichen dafür, daß sich das Handeln der Menschen dem Gesetz Gottes entzog. Die Lüge war die Waffe der Politik geworden; sie schuf die Vergötzung des Staates, lenkte die Begeisterung der Völker in falsche Bahnen und entfesselte in ihnen unbezähmbare Leidenschaften. Die Lüge beherrschte die Beziehungen zwischen den Staaten. Noch bevor sie den Krieg entfesselt hatte, hatte sie den Frieden unmöglich gemacht. Alle Sicherheit war dahin. Konnte man unter diesen Umständen noch an ein Abkommen zwischen Frankreich und Italien glauben? Der Papst wollte diese Hoffnung bewahren, für das Heil Europas und der Christenheit."

Über die Atmosphäre der ihm gewährten Audienz berichtet der ehemalige rumänische Außenminister: „Der Papst sprach leise, ohne die Stimme zu erheben oder die kleinste Geste zu machen. Seine Kenntnis der Menschen und der Dinge, die Reinheit seines Urteils gaben dem, was er sagte, eine ergreifende Erhabenheit. Die diplomatische Sprache dieses asketischen Aristokraten war schlicht: sie gab der Wahrheit Ausdruck. Europa war so, wie er es mit seinem ruhigen, durchdringenden Blick sah: es hatte Kräfte der Zerstörung hervorgebracht, die kein menschlicher Wille mehr meistern konnte. Pius XII. sah noch weiter, und sein Blick umschleierte sich in einer unbeschreiblichen Traurigkeit: in der Welt, in der der Krieg sich vorbereitete, würden die geistigen Kräfte wirkungslos sein. Eine undurchdringliche Wand trennte bereits, wie in den trübsten Perioden der Geschichte, das Gebiet des Geistes von dem der Aktion."

Mit dieser Feststellung trägt Gafencu zur Beantwortung der Fragen bei, warum der Heilige Vater im Frühjahr 1939 die Regierungen über ihre Bereitschaft zu einer Fünfmächtekonferenz befragte und weshalb diese den päpstlichen Vorschlag ablehnten. Die Politik der europäischen Mächte befand sich im Frühjahr 1939 im Zustand steigender Erregung, angetrieben von dem wachsenden Unbehagen über „München" — die Konferenz vom 29. September 1938 — und über Hitlers Provokationen im März 1939. Jeder der befragten Mächte fürchtete, durch Verhandlungen um den Erfolg des in der gegenwärtigen Krise angestrebten Zieles gebracht zu werden. Polen nahm — mit Recht — an, auf dieser Konferenz geopfert zu werden. Vor ihm stand warnend das Beispiel der Tschechoslowakei, an deren territorialer Amputation es sich sieben Monate vorher beteiligt hatte. Großbritannien verspürte keine Neigung, zur Beruhigung Hitlers koloniale Zugeständnisse zu machen. Frankreich lehnte es ab, ein zweites Mal unter dem Druck deutscher Kanonen zu verhandeln; auch mißtraute es seinem britischen Verbündeten. Mussolini

wünschte nicht, daß die italienisch-französische Spannung Gegenstand von Fünf-Mächte-Verhandlungen werde; er wollte der drohenden Gefahr entgehen, zur Besänftigung seines „Achsen"-Freundes Entgegenkommen an den Tag legen zu müssen. Nur Hitler gab sich nachsichtig-wohlwollend. Er wich im Gespräch mit Msgr. Orsenigo einer Ablehnung mit dem Hinweis auf die Konsultation Mussolinis aus. Die europäischen Regierungen wollten in der Entfaltung ihrer politischen Erwägungen und Absichten nicht gestört werden.

Die Verhandlungen zwischen Großbritannien und Frankreich einerseits und der Sowjetunion anderseits berechtigten in diesem Zeitpunkt noch zu der Hoffnung, eine „Anti-Hitler-Koalition" zum Abschluß zu bringen. Durch das Dreieck Moskau-London-Paris sollte das Dreieck Berlin-Rom-Tokio festgelegt werden. Der Weg an den Verhandlungstisch hätte bedeutet, daß sowohl die „Achse" als auch die westlichen Demokratien und das von ihnen garantierte Polen auf die Durchsetzung ihrer Standpunkte hätten verzichten müssen. Pius XII. war der Ansicht, daß die von ihm angeregten Verhandlungen in der Lage seien, die von ihm zunächst bereits für den Frühsommer 1939 angenommenen Ausbruch der Feindseligkeiten zumindest zu verschieben. Er unterbreitete sein Angebot im Sinne seiner am 24. August 1939 getroffenen Feststellung, daß „aufrichtig gemeinten und tatkräftig geführten Unterhandlungen niemals ein ehrenvoller Erfolg versagt bleibt".

Der Weltöffentlichkeit blieben die Bemühungen des Papstes nicht verborgen. Die internationale Presse erging sich, vom Schritt des Papstes nur andeutungsweise unterrichtet, in zum Teil phantastischen Spekulationen. Der „Osservatore Romano" sah sich deshalb veranlaßt, den unsachlichen Mutmaßungen entgegenzutreten, wobei er versicherte, daß „der Hl. Stuhl in Ausübung seiner apostolischen Mission sich darauf beschränkt, auf moralischem und geistigem Gebiete den Frieden zwischen den Völkern anzubahnen, und zu diesem Zweck überall und allen Achtung vor der Gerechtigkeit, dem Recht und dem Frieden predigt. Dies jedoch, ohne dabei auf konkrete Lösungen und Einzelfragen einzugehen, welche die einzelnen Parteien berühren".

Pius XII. wurde auch nach dem Scheitern seiner Konferenzanfrage nicht müde, zum Frieden zu mahnen. In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium am 2. Juni machte er freilich sehr allgemeine Mitteilungen über den am 5. Mai unternommenen Schritt und würdigte die Bedeutung des Friedens für die Entwicklung der Menschheit. Besuchergruppen forderte er auf, für den Frieden zu beten und tätig zu sein. Von Castel Gandolfo aus richtete er am 24. August eine Radiobotschaft an den Erdkreis, in dem er u. a. sagte: „Die Gerechtigkeit bahnt sich den Weg durch die Kraft der Vernunft, nicht mit Waffengewalt. Die Reiche, die nicht auf Gerechtigkeit gegründet sind, werden von Gott nicht gesegnet. Die vom Sittengesetz losgelöste Politik verrät jene, die sie so gewollt haben. Die Gefahr droht, aber noch ist es Zeit! Nichts ist verloren mit dem Frieden. Alles kann verlorengehen mit dem Krieg. Mögen die Menschen zur Einsicht zurückkehren. Mögen sie wieder anfangen zu verhandeln. Wenn sie mit gutem Willen und mit Ehrfurcht vor den gegenseitigen Rechten verhandeln, so werden sie es erfahren, daß den aufrichtig gemeinten und tatkräftig geführten Unterhandlungen niemals ein ehrenvoller Erfolg versagt bleibt. Und sie werden groß sein — an der wahren Größe —, wenn sie den Stimmen der Leidenschaften, sowohl der kollektiven

wie der privaten, Schweigen auferlegen und die Vernunft zur Herrschaft kommen lassen und so den Brüdern das Blut und dem Vaterland die Ruinen ersparen."

Das Datum dieser päpstlichen Friedenskundgebung bedarf besonderer Beachtung. Am 23. August hatten in Moskau Außenminister von Ribbentrop, der sich nach seinen eigenen Worten im Kreml wie unter alten Parteigenossen fühlte, und der Volkskommissar für auswärtige Angelegenheiten, W. Molotow, in Gegenwart Stalins den deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt unterzeichnet. Stalin hatte damit, wie Michael Freund zutreffend formuliert, „Hitler Grünlicht für seinen Krieg" gegeben. Angesichts dieser sensationellen Entwicklung hielt sich der Papst für verpflichtet, die Welt in ihrer Gesamtheit daran zu erinnern, was durch die Preisgabe des Friedens verlorenzugehen in Gefahr sei.

Am 31. August richtete Pius XII. an die Regierungen Deutschlands und Polens und informativ auch an die Regierungen Großbritanniens, Frankreichs und Italiens das Ersuchen: „Seine Heiligkeit möchte nicht die Hoffnung aufgeben, daß die im Zuge befindlichen Verhandlungen zu einer gerechten und friedlichen Lösung führen können, wie sie die ganze Welt unaufhörlich erfleht. Seine Heiligkeit bittet daher im Namen Gottes inständig die Regierungen Deutschlands und Polens, alles zu tun, um irgendeinen Zwischenfall zu vermeiden und von jeder Maßnahme Abstand zu nehmen, die geeignet wäre, die gegenwärtige Spannung zu verschärfen. Er fordert die Regierungen Englands, Frankreichs und Italiens auf, diese seine Bitte zu unterstützen."

Im Morgengrauen des 1. September 1939 nahm der Weltkrieg II seinen Anfang; ihn zu verhindern waren die Kundgebungen und Bestrebungen des Papstes nicht in der Lage gewesen. Pius XII. wußte um die Ohnmacht des Geistes in der Stunde des Ungeistes. Wenn er trotzdem handelte, dann nicht, um sich und dem Hl. Stuhl ein moralisches Alibi zu verschaffen, sondern um den Regierungen und auch den Völkern die schicksalshafte Bedeutung der von ihnen zu treffenden und in ihren Auswirkungen zu tragenden Entscheidungen bewußt zu machen. Er war, wie Gafencu bezeugt, über die Ausweglosigkeit der europäischen Situation ohne Illusion; trotzdem warnte er vor Entwicklungen, die, wie durch den Pakt zwischen Hitler und Stalin vom 23. August sichtbar geworden war, zu umstürzenden Veränderungen der weltpolitischen Situation führen mußten. Bewegt, ja erschüttert darüber, daß die Bewahrung des Friedens nicht gelungen war, sagte Pius XII. am 26. September zu deutschen Besuchern: „Ihr kommt in einer ernsten Stunde zu Uns. Sie ist so ernst und die Zukunft so dunkel, daß wir Menschen augenblicklich nur das eine sehen und sagen können: der ausgebrochene Krieg ist für alle Völker, die in ihn hineingezogen werden, eine entsetzliche Gottesgeißel." Diese Überzeugung bestimmte den letzten Pius-Papst, seine Bemühungen um Wiederherstellung des Friedens im Herbst 1939 zu intensivieren.

Der Pfarrer von Ars

FRANZ HILLIG SJ

Läßt sich über Jean-Marie Vianney, den die katholische Welt seit 1925 als den „heiligen Pfarrer von Ars" verehrt, etwas Neues sagen? Nachdem Trochu in seinem Standardwerk alle erreichbaren Quellen, vor allem die 5 Bände des bischöflichen und der päpstlichen Prozesse ausgewertet hat, wäre das nur möglich auf Grund einer neuen Durcharbeit dieses umfangreichen und schwer zugänglichen Materials oder durch das Aufspüren unbekannt gebliebener Quellen[1]. Weder das eine noch das andere ist, soweit wir sehen, von den Biographen der letzten Jahre versucht worden. Wahrscheinlich würden sich dadurch die wesentlichen Züge des vertrauten Bildes auch kaum ändern. Dagegen ist uns eine andere Aufgabe stets von neuem gestellt: nämlich diesem schlichten Priester durch alle Verharmlosung und literarische Umschmelzung hindurch so zu begegnen, wie er wirklich war, und von der Sendung getroffen zu werden, die ihm zuteil geworden ist, die er auch für uns mit empfangen hat und die wir heute vielleicht besser begreifen als die Menschen damals.

Es wird manchen aufhorchen lassen, daß kein Geringerer als Bernanos durch die Begegnung mit Vianney zu der aufwühlenden Priestervision seiner Romane erweckt worden ist; und sein „Tagebuch eines Landpfarrers" etwa und der nach ihm gedrehte Film mögen uns zum Bewußtsein bringen, daß hier mehr ist, als nur ein „frommer", über hundert Jahre zurückliegender Stoff. Aber diese Nähe unseres Heiligen zum Roman hat auch ihre Gefahren. Um dem wirklichen Pfarrer von Ars zu begegnen, muß man das jugendlich-weiche, introvertierte Gesicht des Filmpfarrers ebenso gründlich zu vergessen suchen wie die visionär-dämmernde Schwüle jener Romane.

Sowohl Bernanos wie in seinem Gefolge de Fabrègues beginnen ihre Darstellung bezeichnenderweise mit dem Einzug Vianneys in Ars bei Dämmer und Nebel. Damit wird von vornherein sein ganzes Wirken in eine dunkle Hintergründigkeit gerückt. Tatsächlich traf Vianney an jenem 9. Februar 1818 bei einfallender Dunkelheit in Ars ein. Es hat auch wahrhaftig in seinem Leben sonst nicht an Dunkel gefehlt bis zu jenen Nächten satanischer

[1] *Francis Trochu,* Der heilige Pfarrer von Ars (deutsch von J. Widlöcher). Kolmar 1944, Alsatia und Stuttgart 1956, Otto Schloz. *Jean de Fabrègues:* J.-M. Vianney — Der Zeuge von Ars. Apostel in einem Jahrhundert der Verzweiflung. Freiburg i. Br. 1958, Herder. *René Fourrey,* Bischof von Belley: Der Pfarrer von Ars — Das Leben des Heiligen auf Grund authentischer Zeugnisse. Bildbiographie von R. Perrin und J. Servel. Heidelberg 1959, F. H. Kerle. (Zu den beiden letztgenannten vgl. die Besprechungen in diesem Heft.) In den Editions Xavier Mappus, Le Puy-Paris, hat *Bernard Nodet* zwei Bücher veröffentlicht: J.-M. Vianney — Cure d'Ars: Sa Pensée — son Coeur und: Le Curé d'Ars sur la foi du Serment; das erste eine Sammlung von Aussprüchen Vianneys, das zweite eine Sammlung von Zeugenaussagen aus dem bischöflichen Prozeß, der bereits wenige Jahre nach dem Tod des Heiligen begann. So entsteht ein sehr frisches, direktes Bild, ohne daß der Herausgeber ein einziges Mal dazwischenredete. Das Büchlein wiegt eine ganze Biographie auf.

Heimsuchung; aber, um gleich dieses Satanische aufzugreifen: es ist aufschlußreich, daß Vianney selbst von jenem „Andern", seinem Gegenspieler, gern mit sarkastischem Humor gesprochen hat: Das war halt der „grappin", der „Seelenklau", wie wir den Ausdruck fast verdeutschen könnten. „Zuviel des Wunderbaren hüllt (überhaupt) dieses Leben ein und verhindert, daß man seine banale Wirklichkeit sieht", hat André Ravier kürzlich geschrieben[2]. Derselbe Autor weist darauf hin, daß auch keine einzige Zeile von der Hand Vianneys auf uns gekommen ist, die nach „geistlichem Tagebuch" schmeckte. Seine Korrespondenz, die man überflüssigerweise glaubte veröffentlichen zu sollen, besteht zum großen Teil aus Geschäftsbriefen; und oft genug geht es in ihnen einfach um das Geld. Solche Feststellungen könnten und sollten eine heilsame Ernüchterung bewirken.

Die Heiligen, wie sie wirklich sind, stehen mit beiden Füßen auf der Erde und leben nicht ständig in einem halblyrischen, halbmystischen Trancezustand. Sie bedürfen nicht der verdämmernden Konturen der Nacht, um von der höheren Wirklichkeit zu wissen und das zu tun, was ihnen aufgetragen ist. Treten wir also dem neuangekommenen Seelsorger in der nüchternen Helle des Tages entgegen. Wie mag Vianney an jenem Morgen des 10. Februar, es war ein Donnerstag, zumute gewesen sein? Schon am Abend zuvor, als die Häuser von Ars in der Dunkelheit vor ihm auftauchten, war ihm der Ausruf entschlüpft: „Que c'est petit — Wie ist das klein!" Jetzt, bei Tageslicht, stellte sich heraus, daß die 40 Häuser und Hütten zumeist aus Lehm bestanden. Das Dorfkirchlein maß 5 mal 11 Meter. Statt des Turmes, der ein Opfer der Revolution geworden war, trugen vier Balken die einzige Glocke.

200 Seelen zählte der Ort, der nur eine Filiale der Pfarre Mizérieux war; Vianney war nicht als Pfarrer sondern als Pfarrvikar hierher geschickt worden (erst 1821 wird Ars Pfarrei). Zur Mehrzahl waren es Bauern, die in der harten Fron der Feldbestellung aufgingen. Sie waren nicht schlechter als anderswo; aber auch nicht besser. Es gab ein paar brave Familien, auf die Vianney sich wird stützen können: die Lassagne, Chauffangeon, Verchère... Zu ihnen zählte auch der Bürgermeister und die Schloßherrin, Mademoiselle d'Ars, wie sie genannt wurde (sie war 64 Jahre alt und hauste recht bescheiden auf ihrem alten Familiensitz). Es wäre übertrieben von „Missionsland" zu sprechen. Aber die Revolutionsjahre und die sich anschließenden Kriegswirren waren nicht spurlos an Ars vorübergegangen. Jahrelang war der Ort ohne Priester geblieben. Die derbe Feststellung Vianneys: „Laßt eine Gemeinde zwanzig Jahre ohne Priester, und man wird dort das liebe Vieh an-

[2] *André Ravier:* Si le Curé d'Ars revenait parmi nous. In: *Etudes,* Paris, April 1959, 36—48. *Ders.:* Un Prêtre parmi le peuple de Dieu: le Curé d'Ars. Paris 1959, Guy Victor. Eine mit reichlichen Beispielen belegte Studie, die das Wesen der Heiligkeit Vianneys herausarbeitet: sein Priesterideal, sein Wirken und seine mystische Läuterung. In erfreulicher Klarheit und Eindringlichkeit wird aszetischen, jansenistischen Verzerrungen gegenüber nachgewiesen, in welchem Ausmaß der Heilige von der Gottesliebe beherrscht war und ganz im Geist des Evangeliums nichts anderes anstrebte, als die Menschen zu dieser frei- und frohmachenden Liebe zu führen.

beten!" war aus eigener Anschauung gewonnen. Es schmeckte sehr nach Erde in Ars, um nicht zu sagen: nach Heidentum. Von Tag zu Tag, bei seinen Gängen durch den Ort, bei seinen Familienbesuchen, die er auf die Mittagszeit legte, damit er sämtliche Familienmitglieder anträfe, wurde ihm das schmerzlich klar: nicht so sehr krasse Entartung; aber, was vielleicht schlimmer ist: Gleichgültigkeit, Schlendrian, Eindringen des ungläubigen Zeitgeistes. Viel religiöse Unwissenheit (er fühlte den Leuten auf den Zahn), schlechter Gottesdienstbesuch, Sonntagsarbeit; die Männer fluchten und vertranken ihr Geld in den vier Kneipen des Ortes (des Nachts wurde man durch randalierende Betrunkene im Schlaf gestört); und die Mädchen hatten nichts als Tanzvergnügen im Sinn.

Das alles interessiert Vianney brennend. Er ist Bauer und muß seinen Acker kennenlernen: das Feld, das er für seinen Herrn bestellen soll. Unglaublich dagegen ist, wie wenig Beachtung er dem Zustand des Pfarrhauses schenkt. Mère Bibost, die Witwe, die er mitgebracht hat, soll für das Nötige sorgen. Er findet, daß alles viel zu üppig ausgestattet ist: die Plüschmöbel, die vom Schloß stammen, gehören jedenfalls dorthin zurück! Bald wird auch Mère Bibost das Weite suchen: für Wohnkultur und Eßkultur hat dieser Mann keinen Sinn. Wir werden es noch sehen. Das armselige Kirchlein dagegen bildet für Vianney einen magischen Anziehungspunkt. Aus dem wird er einmal etwas machen: nach ländlichen Begriffen ein Schmuckkästchen, schön gestrichen und mit vielen Statuen und reichen Paramenten. Auch ein Turm muß wieder hin. Denn hier wohnt Gott unter den Menschen. Hier steht der Altar, den er hervorheben und zieren will. Hier sprudelt der Quell, zu dem er die ihm anvertraute Herde zu führen gedenkt.

Am Mittwochabend ist der Neue im Dorf eingetroffen, am Sonntag ist die offizielle Einführung durch den Pfarrer von Mizérieux. Man kann sich die Neugierde der kleinen Gemeinde vorstellen. An diesem denkwürdigen Sonntagmorgen blieb kaum einer zu Haus. Nach den üblichen Zeremonien (der Herr Pfarrer führte Vianney zum Altar, zum Beichtstuhl, zum Taufbrunnen) sprach der neue Seelsorger kurz zur Gemeinde; dann hielt er das Amt. Die meisten hatten ihn in diesen Tagen schon flüchtig gesehen. Er trug eine Soutane aus grobem Stoff und primitives Schuhwerk. Er wirkte ziemlich linkisch. Aber wo er jetzt in den heiligen Gewändern am Altar stand, war er wie verwandelt. Da hatte er etwas Glühendes und Majestätisches; da brach, ohne daß er es ahnte, sein Glaube und seine Andacht durch. Auf dem Heimweg hatten wohl alle das beruhigende Gefühl, daß der Ort wieder, wie es sich gehörte, einen Seelsorger besaß. Aber daß dies ein Wendepunkt werden sollte in der Geschichte ihres Ortes, ja in der Geschichte der Kirche, das ahnte wohl keiner.

Wer war der Neue? Diese Frage lag in der Luft. Vianney stand in seinem 32. Lebensjahr (er war am 8. Mai 1786 geboren). Er war bäuerlicher Herkunft, und man sah es ihm an, wie man ihm auch die Härte seiner Lehrjahre ansah. Er war schon damals ein von Entbehrungen gezeichneter Aszet. Be-

reits im Seminar war er seinen Mitalumnen wie ein „Mönch" vorgekommen. Dennoch, und das verdient hervorgehoben zu werden, war er von großer Güte, sehr freundlich und zugänglich. Ja, was für ein Weg lag hinter dem jungen Priester, der in diesen Februartagen des Jahres 1818 in dieses Ars geschickt worden war, das ihm zum Schicksal und dem er zum Schicksal werden sollte! Ob er nicht selbst das Bedürfnis empfand, den Weg, der ihn hierher geführt hatte, noch einmal zu überschauen?

Seine Mutter lebte nicht mehr. Ihrer tiefen, stillen Gläubigkeit hatte er unendlich viel zu verdanken (die Seiten bei de Fabrègues, die ihren Einfluß auf das Kind nachzuerleben suchen, gehören zu den ergreifendsten seines Buches und sind von einer starken inneren Glaubwürdigkeit). Sie hatte auch seine Priesterweihe nicht mehr erlebt. Bereits am 8. Februar 1811 war sie mit 58 Jahren gestorben. Auch Pfarrer Balley war nicht mehr, dem er es praktisch verdankte, daß er allen Widerständen zum Trotz dennoch Priester geworden war. Balley war einer jener Bekennerpriester gewesen, die in den Jahren der Schreckensherrschaft als Handwerker getarnt nächtlicherweile von Gemeinde zu Gemeinde unterwegs waren. Die Glut der Katakombenkirche lebte in jenen nächtlichen Meßfeiern auf, die heimlich und unter steter Bedrohung in Scheunen und Bauernhäusern stattfanden. Mit Ehrfurcht wird der Knabe zu den Hirten aufgeschaut haben, die ihr Leben für die Herde einsetzten. Aber er sah auch die Not der Herde ohne Hirten. Ist es zuviel gesagt, wenn wir behaupten: die Revolution hat in Vianney den apostolischen Beruf geweckt: „Ich möchte einmal Priester sein, um viele Seelen für den lieben Gott zu gewinnen?" Nach solchen Hirten bestand ein schreiendes Bedürfnis.

Aber so einfach war das mit dem „Priesterwerden" nicht! Er hatte keine Schulbildung. Zunächst war die Dorfschule seines Geburtsortes Dardilly (30 km nördlich von Lyon) wegen der Revolutionswirren geschlossen, dann stellte sich ein Hilfslehrer ein, der die Kinder um sich sammelte; aber bald mußte Jean-Marie dem Vater auf dem Feld helfen. Später wurde der Lateinunterricht bei Pfarrer Balley im nahen Ecully jäh durch den Gestellungsbefehl unterbrochen... Kurz und gut, die Wechselfälle der großen Politik spielten seinem kleinen Leben übel mit, und da er sich zudem mit dem Lernen schwertat und den lateinisch vorgetragenen Vorlesungen am Seminar in Lyon nicht zu folgen vermochte, wäre er ohne Pfarrer Balley niemals ans Ziel gekommen[3]. Der war von Anfang an von der Berufung Vianneys überzeugt, er trat für ihn ein, gab ihm Unterricht, hielt durch dick und dünn zu ihm. Am 13. August 1815 war dann Vianney endlich geweiht und seinem Schützer und Freund Balley als Vikar zugeteilt worden.

Das war jetzt zweieinhalb Jahre her. Was waren das für selige Jahre in Ecully! Nicht nur, daß sie noch einmal zur Vervollständigung seiner theologischen Ausbildung genutzt wurden (vor allem in der Moraltheologie; denn

[3] Vgl. unsern Aufsatz: Die angebliche Beschränktheit des Pfarrers von Ars, in: *Geist und Leben*, 32. Jg. (1959) 13—25; dort auch weitere Literatur.

die Beichterlaubnis hatte man Vianney noch nicht zu geben gewagt!). Nein, es war weit darüber hinaus eine heilige Priestergemeinschaft. Balley, den die Revolution aus seinem Kloster vertrieben hatte, war ein Beter und ein Büßer, und beides war ganz nach dem Geschmack Vianneys, der sich als Einundzwanzigjähriger mit Bewußtsein Johannes den Täufer zum Firmpaten erwählt hatte: den strengen Mann der Wüste, den unerbittlichen Bußprediger. Balley war in seinen Armen gestorben, und wie einst der Geist des Elias auf Elisäus überging, so trug nun Vianney den Geist seines verehrten Meisters nach Ars hinüber.

Jetzt stand Vianney hier in Ars allein. Es war sein erster selbständiger apostolischer Auftrag. Es sollte sein einziger bleiben. 41 Jahre sollte er in diesem engen Raum wirken. Ein winziges Fleckchen auf der weltweiten Landkarte der Kirche; neben den Riesengebilden unserer Großstadtpfarreien kaum wahrzunehmen und kaum ernst zu nehmen! Aber hüten wir uns vor der Überschätzung meßbarer Größe! Auch Hellas und Palästina waren nach unsern Begriffen „klein". Der Geist hat andere Maßstäbe. So klein Ars auch war, es begann unter den Händen dieses Mannes zu dem Punkt zu werden, wo die Schlacht sich entscheidet. Es ward unter seinem Wirken zum flammenden Lichtpunkt in der Nacht. Aller Augen in Frankreich, und eines Tages sogar die Augen der Welt sollten wie gebannt zu diesem winzigen Punkt hinschauen, wo mitten in der allgemeinen Auflösung, im Schwanken und in der Diesseitigkeit das Jenseitige hell aufstrahlte. Ein magnetischer Kraftpunkt sollte es werden; der dann freilich auch die Massen in Bewegung setzte: die von Jahr zu Jahr anschwellenden Pilgerströme: 10000, 20000 und in den letzten Jahren seines Lebens gar 100000 und mehr.

Es gilt nun, diesen Vorgang real und nüchtern zu erklären. Was tat dieser junge, unerfahrene Pfarrvikar mit so lückenhafter Ausbildung? Menschlich gesprochen kann man durchaus verstehen, daß die alteingesessenen, erfahrenen und wohl auch gescheiten und studierten Konfratres in den Pfarreien um Ars herum den Zustrom zu dem Neuen lächerlich und geradezu anstößig fanden. Sie dachten auch wohl nicht anders, als daß der ihnen ihre Beichtkinder mit verfänglichen Mitteln abspenstig mache. Was Vianney da an Mißgunst und Neid, an Verdächtigungen und Denunziationen erlebte, war bitter. Aber es gab ihm Gelegenheit zu beweisen, wie tief er von seinem eigenen Nichts überzeugt war. Seine Gegner waren nicht nur beschämt; sie gaben sich geschlagen (mehr als einer wurde sein Beichtkind).

Ihn konnte das nicht übermäßig treffen. Er stand mit dem Einsatz seines ganzen Wesens in einem andern Kampf, in dem Kampf um die ihm anvertrauten Seelen. Das Geheimnis des Pfarrers von Ars, wenn man es einmal so nennen will, ist vor allem dies: er nahm seinen Auftrag und seine Verantwortung unerhört ernst. Er litt auf eine Weise, die viele heutige von vornherein kompromißbereite Christen sich gar nicht vorstellen können, an dem Unglauben und der Gottferne der ihm anvertrauten Herde. Vianney brachte eine ungebrochene Kraft des Glaubens mit nach Ars. Glaube nicht nur als

persönliches Überzeugtsein, sondern als Entschlossenheit, für ihn einzutreten. Er war Priester, er war Pfarrer, das heißt aber Hirt. Der Hirt ist für seine Schafe verantwortlich. Das war seine tiefe Überzeugung. Darum war es schrecklich, Pfarrer zu sein und als Pfarrer vor Gottes Richterstuhl hinzutreten: Wo sind die Seelen, die dir anvertraut waren?

Nach sehr kurzer Zeit wußte der Dorfpfarrer genau, wie es mit seinen Bauern, mit jedem einzelnen und mit dem Dorfleben stand. Wir haben die schwachen Punkte bereits aufgezählt. Er nannte sie Laster. Sie waren ein Greuel vor Gott und durften nicht sein. Er war fest entschlossen, Ars zu ändern. Er nahm den Kampf auf. Jeder Erzieher weiß von der erschreckend schweren Aufgabe, auch nur *einen* Menschen zu ändern, ihn zu bessern und zu bekehren; auch die Eltern wissen davon. Es ist oft ein übermenschliches Werk (und natürlich gelingt es nur mit Hilfe der Gnade; aber die Gnade will, daß auch wir uns anstrengen). Und Bauern dürften nicht zu den Erziehungsobjekten gehören, die am leichtesten umzuwandeln sind! Der junge Priester stieß auf harten Widerstand. Er wurde beschimpft, verhöhnt, bedroht. Er wich keinen Schritt zurück. Er trat Mißbräuchen, die er für unsittlich hielt, auf offener Dorfstraße entgegen. Lange Jahre dauerte dieses Ringen mit seinen Bauern. Auf der Kanzel redete Vianney Fraktur. Im Beichtstuhl war er unnachgiebig. Den Mädchen, die nicht bereit waren, vom Tanzen zu lassen, verweigerte er die Lossprechung. Er verweigerte sie auch den Eltern, die ihre Töchter zum Tanz mitnahmen. Er war, besonders in den Anfängen, von einer unerbittlichen Strenge (in der übrigens rigoristische Auffassungen der Zeit durchaus mitgespielt haben mögen; später ging er selbst von dieser Strenge etwas ab).

Es ist aber wichtig, darauf hinzuweisen, daß der Pfarrer von Ars es bei diesen negativen Maßnahmen, beim Anprangern und Verurteilen der Laster nicht bewenden ließ: gleichzeitig baute er das religiöse Leben seiner Gemeinde positiv auf. Obwohl er wahrhaftig kein Redner war, bestieg er unermüdlich die Kanzel und hielt Christenlehre: „gelegen und ungelegen" verkündete er die Frohbotschaft[4]. Die Leute kannten den christlichen Glauben ja gar nicht! Vor allem wandte er sich an die Kinder und an die Jugend. Er gründete oder belebte die Bruderschaften, vorab die des Heiligsten Sakramentes. Er förderte die Teilnahme am Heiligen Opfer, am Opfermahl (darin ist er einer der Vorläufer der Kommuniondekrete Pius' X. gewesen). Er sammelte seine Gemeinde um den Altar; auch außerhalb der Meßfeier. Es wurde in Ars immer mehr Brauch, daß sich die ganze Gemeinde nach getaner Arbeit zum gemeinsamen Abendgebet in der Kirche zusammenfand. Vianney

[4] Zu der Abhängigkeit seiner uns erhaltenen Predigten von Predigtbüchern vgl. *Jacqueline Genet:* Le Curé d'Ars est-il l'Auteur de ses Sermons? in: *Etudes*, Paris, September 1958, 161—177, wo gezeigt wird, wie stark sich Vianney in den ersten Jahren seiner Tätigkeit an Vorlagen anschloß. Später, als ihm der wachsende Zustrom der Pilger keine Zeit mehr zur schriftlichen Ausarbeitung seiner Predigten ließ, predigte er frei. An jedem Sonntag sprach er dreimal; täglich hielt er die berühmt gewordene 11-Uhr-Christenlehre, die ursprünglich den Kindern galt, dann aber auch von den Pilgern besucht wurde.

belebte die Andacht zur Gottesmutter, das Rosenkranzgebet. Er gab sich nirgends mit Mindestforderungen zufrieden. In der Glut seiner Frömmigkeit riß er eine wachsende Zahl von Gemeindemitgliedern zu einem intensiven religiösen Leben mit: viele gewöhnten sich an die private „Besuchung des Allerheiligsten" während des Tages, ja an das „Heiligen der Stunde", daß man nämlich bei jedem Stundenschlag die Arbeit unterbrach und ein Ave Maria betete.

Als ein besonders wirksames Mittel erkannte Vianney das Predigen einer „Mission"[5]. Im Jahre 1827 wurde sie für Ars so etwas wie der siegreiche Durchbruch des neuen Geistes. „Ars ist nicht mehr Ars!" rief Vianney damals seinen Pfarrkindern zu. Wohl gab es noch Rückschläge; aber schon begann sich der endgültige Sieg abzuzeichnen: die Bekehrung seiner Pfarrei. Ein Wirtshaus nach dem andern mußte schließen. Alle vier waren schließlich zur Strecke gebracht! Die Tanzvergnügungen hörten auf. Die Sonntagsarbeit ging stark zurück. Es war nicht nur gelungen, einen hohen Prozentsatz der Einwohner am religiösen Leben zu beteiligen, nein, die Lebensgewohnheiten des ganzen Ortes waren umgewandelt. Die Pilger, die nun immer zahlreicher nach Ars kamen, waren von der christlichen Atmosphäre des Ortes beeindruckt; und das Verhalten der Pilger wirkte seinerseits wieder auf die Einwohner von Ars zurück. Man denke: da kamen in diese entlegene, kleine Ortschaft Menschen aus allen Provinzen Frankreichs, einfaches Volk aber auch angesehene Männer, Offiziere, Aristokraten, Ärzte und Gelehrte. Sie kamen aus Lyon, Marseille, Paris! Es kamen Priester und Bischöfe. Man sah sie mit Ergriffenheit beten. Stundenlang, tagelang warteten sie, bis die Reihe an ihnen war, in den Beichtstuhl zu treten. Der Magnet aber, der sie alle hierher führte, war niemand anders als der Pfarrer von Ars, ihr armseliger, kleiner Dorfpfarrer, ihr „Heiliger"!

Wer war der Neue? hatten wir gefragt. Diese Frage hatte bei diesen einfachen Menschen, vor deren Augen Vianneys Leben offen lag, längst eine klare, ergreifende Antwort gefunden: sie hatten mit Vianney einen heiligen Pfarrer erhalten. Sie hatten erlebt, ein wie unbequemes Geschenk ein Heiliger ist. Wie ein Prophet des Alten Bundes, wie Johannes der Täufer, dessen Namen er trug, war er mit ihnen ins Gericht gegangen und hatte keine Ruhe gegeben, bis sie sich (nicht ihm; er war nichts!) sondern Dem gebeugt hatten, in dessen Namen er vor sie hintrat. Aber eben: seine Strenge hatte sie zu der Quelle geführt, an der zu trinken ihnen nun selbst ein Bedürfnis war. Sie spürten aus seiner Unerbittlichkeit immer mehr die Liebe heraus. Es war ja nur seine eifernde Liebe. Und diese Liebe verströmte sich nicht nur und zuerst auf der Kanzel und während der Andachten, sondern sie strahlte aus dem ganzen Wesen dieses kleinen, unscheinbaren Landpfarrers heraus.

---

[5] Vianney hat selbst bei vielen Volksmissionen als Prediger und vor allem als Beichtvater mitgewirkt; nicht zuletzt hat er die Volksmissionen durch Geldspenden unterstützt. Im Lauf der Jahre hat er allein 80 derartige Missionen fundiert.

Was ist ein Heiliger? Nach dem Anschauungsunterricht, den die Bewohner von Ars durch ihren Pfarrer darüber empfingen, hätte jedes Kind in Ars diese Frage beantworten können: er war ein Beter und ein Büßer; er zahlte für die Seinen mit seinem Herzblut. Vianney war noch nicht lange in Ars, da fragten sich die Leute, was den neuen Pfarrer wohl so früh, lange vor Morgengrauen in die Kirche trieb (sie sahen ihn mit seiner Laterne hinübergehen). Ein Mann schlich ihm eines Tages nach: er fand den Pfarrer auf die Steinfliesen vor dem Altar niedergeworfen; er betete, ohne die Augen vom Tabernakel abzuwenden. „Ce n'est pas un homme comme les autres! — Der ist nicht wie andere Menschen!" war sein Urteil, dem man fast ein leises Grauen anzuspüren glaubt. Schon dem jungen Vianney war das Gebet eine Freude und ein Bedürfnis; in den ersten Jahren seines Priestertums konnte er diesen Gebetsdurst auch noch in vollen Zügen stillen. Wenn der Herr Pfarrer nicht im Pfarrhaus, wenn er auch sonst nicht zu finden war, dann konnte man sicher sein: er ist in der Kirche, er betet. Mit den Jahren seiner wachsenden Berühmtheit, mit dem ständig anschwellenden Pilgerstrom schrumpfte seine Freizeit zusammen. Aber er hörte nicht auf zu beten. Man hat den Eindruck, daß sein ganzes Wirken, sein ganzes Wesen ununterbrochen in diesen inneren Strom eingebettet blieb und er aus einer ständigen Gottverbundenheit handelte.

Das Gebet war ihm gewiß Freude und Erquickung und tiefes Bedürfnis (er dachte mit Wehmut an die Kinderjahre, wo er draußen in der Stille der Natur, während er seine Schafe hütete, ungestört beten konnte; und er träumte immer wieder von der Stille eines Klosters, in das er sich zurückziehen wollte, um endlich mit seinem Gott allein zu sein). Das ist wahr; aber wo er nun einmal als Hirt die Last der ihm anvertrauten Herde zu tragen hatte, und darüber hinaus die Tausende und Tausende der Pilger zu ihm kamen, die Sünder Frankreichs (und was für Sünder!), da wurde das Gebet vor allem auch der Schauplatz seines Ringens um die Seelen. Im Leben des Heiligen von Ars ist es geradezu mit Händen zu greifen, wie das Maß des Gnadenzustroms dem Ausmaß und dem Tiefgang des Betens entspricht. Man hat gefragt, ob der Pfarrer von Ars heute nicht auch ganz andere, modernere Mittel der Seelsorge einsetzen müßte. Selbstverständlich müßte er das und täte er das, wie er damals die damals üblichen Methoden angewandt hat. Aber das ist ja gar nicht das Entscheidende. Das Entscheidende ist die Botschaft, die sein Leben jenseits aller sich wandelnden Methoden an seine Mitbrüder heute richtet: Orate Fratres! Er war ein Beter. Er hat an die Macht des Gebets geglaubt. Er hat die Macht des Gebetes eingesetzt, und wie beim wunderbaren Fischfang hat der Herr die Fische geschickt. So sehr, daß die Netze zu zerreißen drohten. So sehr, daß Vianney von der Seelsorge erdrückt und aufgerieben wurde.

Das wurde seine eigentliche, unmenschliche Buße. Es ist bekannt, wie unerhört hart der junge Priester gegen sich gewesen ist. Er hat, zumal in den ersten Jahren, in einem unverantwortlichen Maß gefastet, sich blutig ge-

geißelt und sich kaum ein paar Stunden Schlaf gegönnt. Der Arzt und einige gute Frauen haben endlich erreicht, daß er etwas mehr auf seine Kräfte Rücksicht nahm; aber dieses alles, so ergreifend es sein mag, (zumal wenn man als Pilger in dem armen, bäuerlichen Pfarrhaus steht, das Zeuge dieser seiner Buße gewesen ist) bleibt doch weit hinter der Buße und Härte seines Lebens zurück, die in der Tatsache beschlossen liegt, daß er wie ein Galeerensklave an seinen Beichtstuhl gekettet war.

Jean-Marie Vianney, dem man wegen seiner geringen Studienerfolge zunächst die Beichterlaubnis verweigert hatte, sollte einer der größten Beichtväter der modernen Kirchengeschichte, wenn nicht schlechthin ihr größter Beichtvater werden. Wir haben gesagt, daß es seiner unermüdlichen Apostelsorge gelang, das winzige Ars zu bekehren oder zu christianisieren. Das Sakrament der Sündenvergebung spielte dabei von Anfang an eine entscheidende Rolle. Christus ist als Erlöser der Welt gekommen; um sie von der Sünde zu befreien. Seelsorge, die wesentlich und tief ansetzt, wird immer auf die Sünde stoßen und Befreiung von der Sünde anstreben. Vianney hatte die Gnade, den Sünder zu treffen und zur Umkehr zu bewegen, in einem außerordentlichen, man muß schon sagen charismatischen Grad erhalten. Seine ersten Beichtkinder von Ecully machten den 30 km weiten Weg nach Ars, um weiter bei ihm zu beichten. Ähnlich ging es den Menschen, die Vianney bei den Missionen in der Umgebung von Ars, bei denen er mitwirkte, zum Beichtvater wählten. (Das war ja gerade das Ärgernis der Nachbarpfarrer gewesen!) Er war unerbittlich; er forderte. Aber statt dadurch abzustoßen, wie eine oberflächliche Psychologie meinen könnte, zog gerade das die Menschen mit einem echten religiösen Hunger an. Sie witterten den echten Seelsorger, den Mann Gottes. Von da sprang dann der Funke über. Schließlich lag ja die Großstadt Lyon ganz in der Nähe, und es gibt auch in der Welt des Glaubens und der Heilsbegierde ein ganzes Antennen- und Radarsystem: bald wußte man es in Paris und im ganzen Land: Frankreich hatte einen begnadeten, einen heiligen Priester, und als hätte das ganze Land nur darauf gewartet, setzte sich nun der Strom der Pilger in Bewegung.

Die Szenen, die wir aus dem Evangelium kennen, wiederholten sich in Ars. Der Glaube der Menge traute dem Heiligen Heilungen zu. Und deren geschahen in Ars tatsächlich; wenn sie dem Pfarrer auch peinlich waren, und ihm an der Heilung der Seele viel mehr gelegen war. (Um die „Wunder" von sich abzulenken, stellte er bekanntlich die Heilige Philomena, der er eine Kapelle errichtet hatte, stark in den Vordergrund.) Das Wunder von Ars war die Bekehrung der Menschen. Sünder wurden von ihren Lastern befreit; Ungläubige suchten und fanden die Gnade des Glaubens; laue Durchschnittschristen wurden zu einem Leben entschiedenen Eifers bestimmt; Unentschlossene erkannten, welchen Beruf Gott für sie wollte; alle nur mögliche seelische Not und Ungewißheit löste sich auf in Frieden.

Aber man bedenke, was das den Pfarrer gekostet hat! Als junger Mensch vom Land, den ein braves Elternhaus aufgezogen hatte, und dem von früh

auf das Herz nach geistlichen Dingen stand, war ihm, wie er selbst geäußert hat, das Böse persönlich unbekannt geblieben. Jetzt lernte er es kennen; nein, es wälzte sich wie eine trübe, wachsende Flut auf ihn zu. Es durchschauerte und erschütterte ihn, man hörte ihn aufseufzen, und nicht selten schluchzte er. Agnus Dei qui tollis peccata mundi! Er war hier anstelle des Lammes. Er hatte die Schuld der Welt anzuhören, all die Gemeinheit, all die Schwäche, all das entsetzliche Mittelmaß. Wenn die Menschen wenigstens mit ehrlicher Reue gekommen wären! Aber spürte er, daß sie nur ihn und sich selbst betrogen, wollten sie gar nicht entschieden ein neues, klares christliches Leben beginnen, dann entlarvte er sie; dann rang er mit ihnen. Manchmal sagte er ihnen auch mit einem Wissen, das ihm von oben geschenkt wurde, was sie ihm verbargen. Es geschah überhaupt, daß er in den Herzen las und auch Künftiges in allen Einzelheiten genau voraussagte. Dadurch wieder wuchs sein Ruf als begnadeter Beichtvater.

Immer mehr nahm der Beichtstuhl ihn völlig in Anspruch. Er hatte deren drei: einen für die Männer in der Sakristei, einen für die Frauen in der Kirche und einen dritten für die Priester und besondere Fälle hinter dem Hauptaltar. Bald war es so, daß er außer ganz wenigen Stunden Schlaf und der Zeit, die er für die Messe, sein Brevier und die Katechese brauchte, jede freie Minute im Beichtstuhl verbrachte. Man erschrickt, wenn man hört, daß er seine kargen Mahlzeiten stets stehend einnahm, wobei er noch die vielen eingegangenen Briefe überflog; aber ich frage mich, ob er das nicht einfach tat, um wenigstens ein paar Minuten lang die Wohltat des Aufrechtstehens zu erleben. Denn es ist glaubhaft bezeugt, daß er jahraus, jahrein täglich 12—15 Stunden Beicht hörte. Das ist körperlich und psychisch eine Anstrengung, die nur Priester einigermaßen nachfühlen können, die an Wallfahrtsorten oder auf Missionen für einige Zeit ähnlich intensiv als Beichtvater tätig waren. Wie konnte der Mann das nur aushalten! Er darf ohne Bedenken unter die Zahl der Martyrer eingereiht werden. Dreimal hat Vianney einen Fluchtversuch unternommen. Man hat dabei den Eindruck, daß er regelrecht den Kopf verloren hatte; aber kann man das nicht wahrhaftig bei diesem Leben begreifen! Stundenlang mußten die Pilger vor den Beichtstühlen anstehen, schließlich brauchte es eine ganze Woche, bis die Reihe an einem war. Aber dann hatten sie ihre Last abgeladen, und fuhren frei und beglückt heim: der Heilige hatte sie angehört, hatte sie beraten und gesegnet; aber er blieb zurück, der Nächste kam an die Reihe und der Übernächste: Schicksale auf Schicksale taten sich vor ihm auf, Angst, Schuld, Ratlosigkeit vertrauten sich ihm an. Immer wieder hob er die Hand, und sprach im Namen dessen, den er vertrat: Ego te absolvo. Geh in Frieden, und sündige fortan nicht mehr!

Ergreifend ist es zu hören, wie die Pilger noch den Sterbenden bedrängen. Tagelang warten sie schon; vielleicht hatten sie ihr Bekenntnis schon begonnen, und nun soll der Heilige von ihnen gehen, ohne daß sie ihre Beichte vollenden konnten, ohne daß sie vom Pfarrer von Ars die Lossprechung er-

halten haben! Zwischen Pfarrhaus und Kirche, so lautet eine Zeugenaussage, drängten sich die Pilger und riefen nach ihrem Beichtvater. Die zuletzt Angekommenen wollten ihn wenigstens einmal sehen dürfen. Schließlich versprach man ihnen, daß der Sterbende sie von seinem Lager aus segnen würde. Man gab mit einem Glöcklein das Zeichen; alle fielen auf die Knie und bekreuzten sich...

Am Donnerstag, den 4. August 1859, um 2 Uhr morgens, während sich über Ars ein schweres Gewitter entlud, hauchte Jean-Marie Vianney seine Seele aus. Man hat eine photographische Aufnahme des toten Pfarrers gemacht (sie ist bei Walter Nigg „Große Heilige" wiedergegeben). Wie ein Soldat, der im Kampf gefallen ist, liegt Vianney da. Das feste, gehämmerte Gesicht eines alten Bauern; eines Mannes, der den bitteren Kelch bis zur Hefe getrunken hat, eines nüchternen Wissenden. Eines Müden, der nun endlich die Last abgelegt hat. Ein verloschenes Antlitz, über das nicht mehr die Einfälle eines wachen, ja sarkastischen Geistes blitzen, das vor allem nicht mehr jene große erbarmende Güte verklärt, die sich über alle Mühseligen und Beladenen beugte; die Tränen sind vertrocknet, die ihm so oft die Wangen herunterliefen.

„Ich kenne einen", so hat er in seiner schalkhaften Art einmal gesagt, „der wäre schwer hereingefallen, wenn es keinen Himmel gäbe." Nun, es gibt den Himmel; und über seinem Heimgang steht das Wort: „Wohlan, du guter und getreuer Knecht, weil du über weniges getreu gewesen bist, will ich dich über vieles setzen, geh ein in die Freuden deines Herrn." Über dem kleinen Ars steht der unendliche Himmel. Die Wallfahrt zum Beichtiger von Ars hat sich gewandelt in die zu seiner sterblichen Hülle, die in einem Glasschrein allen sichtbar von den Pilgern verehrt wird. Ars ist in die Programme der Gesellschaftsreisen aufgenommen. Viele Lourdesfahrer aus Deutschland machen hier halt. Möchten sie alle in diesem Jahr, da es hundert Jahre sind, daß er von uns ging, die Stimme dieses Rufenden in der Wüste vernehmen; diese Einladung zur Umkehr; diese Verheißung des Friedens, der nicht von dieser Welt ist; diesen Ruf, sich auf das zu besinnen, was Christsein bedeutet, und dafür einzustehen in Glaube, Hoffnung und Tapferkeit.

Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm

Sozialpolitische Grundsätze

OSWALD VON NELL-BREUNING SJ

Außer den „Wirtschaftspolitischen Grundsätzen“[1] hat der Münchener Gründungskongreß des DGB auch „Sozialpolitische Grundsätze“ beschlossen. Diese gliedern sich in Abschnitte; dem Original folgend werden sie auch hier römisch beziffert.

I. An die Spitze gestellt findet sich die Umschreibung des *sozialpolitischen Aufgabenkreises* der Gewerkschaften. Unter Sozialpolitik verstehen sie dabei „alle Maßnahmen und Bestrebungen in der Gesellschaft, die der Sicherung der Existenz des arbeitenden Menschen und seiner Familie, dem Schutze seiner Arbeitskraft, der Existenzsicherung der Arbeitsunfähigen und unfreiwillig Arbeitslosen sowie der Hebung des Lebensstandards dieser Gruppen dienen und der Würde des arbeitenden Menschen gerecht werden“ (Abs. 2). Diese Begriffsbestimmung umfaßt zwar nicht den Gesamtbereich der Sozialpolitik, kennzeichnet aber gut und treffend den die Gewerkschaften unmittelbar angehenden Teilbereich. Gut ist auch die gegebene Zweiteilung der sozialpolitischen Betätigung der Gewerkschaften, einerseits „*Selbst*hilfe, d. h. Kampf um die Verbesserung der Lebenslage und der Arbeitsbedingungen der Arbeitnehmer mit den sozialen Gegenspielern, den Arbeitgebern“, anderseits „Beeinflussung der Gesetzgebung, damit diese den sozialpolitischen Erfordernissen Rechnung trägt“, mit andern Worten: Inanspruchnahme der *Fremd*hilfe, hier des Gesetzgebers (Abs. 3). Schlecht formuliert und daher unklar ist Abs. 1, wo es heißt, die als Selbsthilfe-Organisationen entstandenen Gewerkschaften seien „durch Erweiterung ihres Aufgabenkreises über diesen ihren ursprünglichen Charakter hinausgewachsen“. Gewiß haben die Gewerkschaften im Lauf der Zeit, zum Teil aus zwingenden Gründen, zum andern Teil nach ihrem freien Ermessen, ihren Aufgabenkreis ungemein erweitert; nichtsdestoweniger haben sie ihren „ursprünglichen Charakter“ als Selbsthilfebewegung der Arbeitnehmerschaft immer bewahrt. Auch daß sie den Gesetzgeber in Anspruch nehmen, gegebenenfalls unter recht kräftigen Druck setzen, ist eine Maßnahme gemeinsamer Selbsthilfe der Arbeitnehmer. „Über ihren ursprünglichen Charakter hinausgewachsen“ sind die Gewerkschaften — und das gilt nicht allein von den DGB-Gewerkschaften, sondern von den Gewerkschaften allüberall in der freien Welt —, indem sie sich nicht mehr auf sozialpolitische Ziele im engeren Sinn des Wortes beschränken, sondern mehr oder weniger all das in Angriff nehmen, was für den Arbeitnehmer — zum mindesten in seiner Eigenschaft *als* Arbeitnehmer — von Bedeutung ist. Wahrscheinlich wollte

[1] Vgl. diese Zschr. 164 (1959) 266ff.

dies gesagt werden; schade, daß es nicht klar zum Ausdruck gekommen ist. Auf den Wandel von der „klassischen" zur „gefestigten" Gewerkschaft[2] wird hier offenbar nicht angespielt.

II. Gefordert wird die „allseitige und uneingeschränkte Anerkennung des *Koalitionsrechts*", eingeschlossen nicht nur „die Freiheit und das Recht der Arbeitnehmer, sich zusammenzuschließen", sondern auch das Recht, „zur Selbstbestimmung des Aufgaben- und Pflichtenkreises sowie das Recht des Arbeitskampfes". — Die Koalitionsfreiheit ist im Bonner Grundgesetz (Art. 9, Abs. 3) und war schon vorher in Länderverfassungen anerkannt. Ob die verfassungsrechtliche Anerkennung des Koalitionsrechts stillschweigend, wie die Gewerkschaften wollen, auch das Arbeitskampfrecht (Streikrecht) in sich begreift, ist umstritten. *Un*bestritten und durch die Rechtssprechung des Bundesarbeitsgerichtes in der unzweideutigsten Weise anerkannt ist das Recht des sozialadäquaten Arbeitskampfes. Es ist ein mit Verfassungskraft ausgestattetes Recht, gleichviel ob man in ihm einen Bestandteil des Koalitionsrechts selber sieht, oder es selbständig neben diesem steht.

Selbstverständlich bleiben sehr viele Fragen offen, nicht nur nach den Grenzen, die dem Arbeitskampfrecht mit Rücksicht auf das Wohl des Ganzen von Wirtschaft, Volk und Staat gesetzt sein müssen, sondern auch das dornige Problem der von den Gewerkschaften nicht immer gebührend geschätzten *negativen* Koalitionsfreiheit, ohne die jedoch die *positive* Koalitionsfreiheit in Koalitions*zwang* umschlagen, die Gewerkschaften also aus freien Selbsthilfeorganisationen der Arbeitnehmerschaft sich in Zwangsorganisationen verwandeln würden. Man kann es den Gewerkschaften nachfühlen, daß sie auf die Nichtorganisierten, die, ohne sich an den Kosten und Mühen beteiligt zu haben, die gewerkschaftlichen Erfolge unbeschwert auch für sich vereinnahmen, nicht gerade gut zu sprechen sind. Deswegen aber die negative Koalitionsfreiheit zu beseitigen, hieße für die Gewerkschaften, Selbstmord begehen.

Die knappe Fassung der sozialpolitischen Grundsätze legt diesbezüglich nichts fest. In dem seither verflossenen Jahrzehnt haben die Gewerkschaften — begreiflicherweise — immer dazu geneigt, die Koalitionsfreiheit und das Arbeitskampfrecht im weitest zulässigen Sinn auszulegen; zu einem ernsten Konflikt ist es aber nur in seltenen Ausnahmefällen gekommen[3].

III. Ohne das Wort zu gebrauchen, wird anschließend die *„Autonomie der Sozialpartner"* proklamiert: „Die Regelung der Lohn- und Arbeitsbedin-

---

[2] Vgl. hierzu *Götz Briefs* und *Émile Bouvier* SJ, Art. „Gewerkschaften" in: Staatslexikon der Görresgesellschaft ⁶III (1959), 926ff.; vgl. auch vom Verf., „Von der klassischen zur gefestigten Gewerkschaft", Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt, hrsg. von der Akademie der Diözese Rottenburg, Nr. 21 (1955).

[3] Auch das Verhalten der IG Metall zu dem ihr ungünstigen Urteil des Bundesarbeitsgerichts vom 31. 10. 1958, 1 AZR 632/17 in Sachen des Schleswig-Holsteinischen Streiks berechtigt zu der Erwartung, daß sie zwar alle rechtlichen Möglichkeiten ausschöpfen will, zugleich aber entschlossen ist, die Rechts- und Friedensordnung der Gemeinschaft unbedingt zu wahren und den Rechtsboden auf keinen Fall zu verlassen.

gungen ist Angelegenheit der Unternehmer und Gewerkschaften, die ihre Vereinbarungen in voller Selbstverantwortung zu treffen haben" mit dem scharf betonten Nachsatz: „Dem haben Gesetzgebung und Verwaltung Rechnung zu tragen". Ohne Zweifel soll dadurch die Autonomie der Sozialpartner als verfassungskräftiges Recht gekennzeichnet werden, das in keiner Weise zur Verfügung des Gesetzgebers (oder gar der Exekutive) steht. Der Bereich dieser Autonomie ist eindeutig umschrieben: „Regelung der Lohn- und Arbeitsbedingungen", also immerhin nur ein klar abgegrenzter Ausschnitt aus dem so außerordentlich ausgeweiteten Aufgabengebiet der Gewerkschaften. Ebenso klar ist die Konsequenz dieser Autonomie gezogen: „Volle Selbstverantwortung". Grundsätzlich besteht über diese Autonomie der Sozialpartner auf Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite volle Übereinstimmung. Rechtlich ist sie unbestritten auch in dem Sinn, daß der Staat bei Konflikten zuvor seine guten Dienste als Vermittler anbieten kann, nicht aber — wie das in der Weimarer Republik der Fall war — zwangsweise schlichten und die freie Vereinbarung der Beteiligten durch seinen Schiedsspruch ersetzen kann[4].

Niemand kann verkennen, welch schwierige verfassungsrechtliche Fragen diese Autonomie der Sozialpartner aufwirft, und daß sie in der Tat nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß die Sozialpartner ihre „Selbstverantwortung" nicht bloß als Verantwortung für und vor sich selbst, sondern als von ihnen selbst zu tragende und daher nicht auf andere Schultern abwälzbare Verantwortung für das Ganze verstehen und bereit sind, aus der so verstandenen Verantwortung heraus zu handeln.

Auf gewerkschaftlicher Seite bekennt man sich auch heute noch uneingeschränkt zur Autonomie der Sozialpartner unter Ablehnung jeder Art von staatlicher Einmischung, geschweige denn Zwangsschlichtung. Man wird zugeben müssen, daß die Gewerkschaften, die damit verbundene Verantwortung bisher durchaus ernst genommen haben[5]. Auch die Arbeitgeberseite bekennt sich bis zur Stunde unentwegt zur Autonomie der Sozialpartner, doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es sich hier manchmal um bloßes Lippenbekenntnis handelt und man insgeheim doch mit staatlichen Zwangseingriffen liebäugelt, die man sich allerdings für den Bereich der unternehmerischen Entschließungen mit aller Entschiedenheit, ja mit Entrüstung verbittet. — An dem in diesem Abschnitt Gesagten werden die Gewerkschaften nicht rütteln lassen; sie haben auch nicht die mindeste Veranlassung, von sich aus daran irgend etwas zu ändern.

---

[4] In dem Katalog der an die Gestaltung des Arbeitsrechts gestellten Forderungen heißt es ausdrücklich: „Zwangstarife sind unzulässig" (VIII, Ziffer 4; s. u.!).

[5] Seine Verantwortung ernst nehmen besagt den ehrlichen Willen, ihr Genüge zu tun. Ob es den Gewerkschaften immer gelungen ist, mit ihren Forderungen, insbesondere Lohnforderungen, in den vertretbaren Grenzen zu bleiben, oder ob bei ihnen gelegentlich der Wunsch der Vater des Gedankens war und sie Forderungen für unbedenklich vertretbar halten ließ, mit denen die Leistungskraft der Wirtschaft in Wirklichkeit überfordert war, ist begreiflicherweise umstritten. Zu dieser Streitfrage ist hier nicht Stellung zu nehmen.

IV. Ergänzend wird gefordert die Festsetzung von *Mindestarbeitsbedingungen* „für besonders schutzbedürftige Arbeitnehmergruppen und solche, bei denen die Voraussetzungen zur tarifvertraglichen Regelung der Lohn- und Arbeitsbedingungen fehlen". Es gibt eben Arbeitnehmergruppen, die auch heute noch zur Selbsthilfe und zu der ihr entsprechenden Selbstverantwortung zu schwach und daher auf die Hilfe des Gesetzgebers angewiesen sind. Hier erweist sich die Autonomie der Sozialpartner als (derzeit noch) undurchführbar und muß sich daher in eben diesem Ausmaß eine Einschränkung gefallen lassen; nichtsdestoweniger soll auch dieser Bereich ihr nicht völlig entzogen sein. Darum fordern die Gewerkschaften, an der Festsetzung der Mindestarbeitsbedingungen „maßgeblich beteiligt" zu werden. In manchen Ländern (insbesondere USA und Frankreich) spielen staatlich festgelegte Mindestlöhne eine wichtige Rolle; in der Bundesrepublik gibt es — von Schutzbestimmungen zugunsten von Heimarbeitern abgesehen — zur Zeit nichts Vergleichbares.

Ob *Allgemeinverbindlicherklärung* von Tarifverträgen, wodurch auch Nichtangehörige der Tarifparteien den Normen des Tarifvertrags unterworfen werden, wie sie nach § 5 TVG unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist, eine Einschränkung oder umgekehrt eine Erweiterung (Überdehnung) der Autonomie der Sozialpartner bedeutet, wird man verschieden beurteilen, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man die Frage prüft. Man würde erwarten, in diesem Zusammenhang eine Stellungnahme des DGB zur Frage der Allgemeinverbindlichkeit zu finden, aber die „Sozialpolitischen Grundsätze" erwähnen die Allgemeinverbindlichkeit überhaupt nicht. Da von ihr in der Bundesrepublik nur sehr sparsamer Gebrauch gemacht wird, ist das mehr ein Schönheitsfehler als ein sachlicher oder gar schwerwiegender Mangel; um der systematischen Vollständigkeit wäre es allerdings zu begrüßen, wenn diese Lücke geschlossen würde.

V. Besonders gewichtig ist die Stellungnahme zum *Familienlastenausgleich.* Zutreffend wird festgestellt, daß dem „Unterschied in der Lebenshaltung des unverheirateten Arbeitnehmers gegenüber dem verheirateten Arbeitnehmer, der für mehrere Kinder zu sorgen hat", durch lohnpolitische Maßnahmen „allein nicht beizukommen ist", dies um so mehr, je mehr die Entwicklung in der Richtung des Leistungslohnes verläuft[6]. Der Ausgleich muß überbetrieblich erfolgen, neben steuerlicher Begünstigung durch „Gewährung von Beihilfen". So viel, so gut. Daß ein Ausgleich nicht dadurch zustandekommt, daß *einem* etwas gegeben wird, sondern zum Ausgleich begriffsnotwendig zwei gehören, einer, der etwas abgibt, und ein anderer, der es erhält, davon ist in diesen „Sozialpolitischen Grundsätzen" genau so wenig die Rede wie in der sonstigen öffentlichen Diskussion. Nichtsdestoweniger verdient es Anerkennung, daß sich die DGB-Gewerkschaften zum Fami-

[6] Vgl. vom Verf. „Familie, Familienunterhalt, Familienlohn, Familienausgleich", Christlich-soziale Werkbriefe Nr. 35/36, Werkgemeinschaft christlicher Arbeitnehmer Gruppe München e. V. (1957).

lienlastenausgleich bekennen; bei der starken Rücksicht, die eine Gewerkschaft auf ihren jungen Nachwuchs, also die unverheirateten Arbeitnehmer, zu nehmen gezwungen ist, gehört schon etwas dazu, eine Forderung aufzustellen, die diesen Kreisen nicht nur nichts bietet, sondern unvermeidlich — auch wenn man davon nicht redet — von ihnen Opfer verlangt.

VI. Die Ausführungen zur *Sozialversicherung* sind nicht völlig durchdacht und ermangeln der Klarheit. „Vorsorge zu treffen für einen angemessenen Lebensunterhalt der Arbeitsunfähigen und der ohne eigenes Verschulden Arbeitslosen", ist eine heute nicht mehr ernsthaft bestrittene Forderung; die Frage kann nur sein, *wer* diese Vorsorge treffen soll und *worin* sie zu bestehen hat. Nach Abs. 1 soll der *Staat* diese Vorsorge treffen, um dadurch eine der Gesellschaft obliegende Verpflichtung zu erfüllen. Bestehen soll die Vorsorge in der Sozialversicherung; diese soll aber wiederum *keine* Einrichtung des Staates, sondern „eigene Angelegenheit der Versicherten unter deren Selbstverantwortung" sein; auch die mit der Arbeitslosenversicherung eng verbundene Arbeitsvermittlung soll unter Selbstverwaltung „durch von den Gewerkschaften und den Vereinigungen der Arbeitgeber benannte Vertreter" gestellt werden[7].

Der geforderte *„Neuaufbau der Sozialversicherung"* hat inzwischen längst stattgefunden und es sind ihm bereits mehrere, zum Teil recht tiefgreifende Umbauten gefolgt. Von einem Abschluß sind wir jedoch noch weit entfernt. Es wäre darum sehr erwünscht, wenn eine Neufassung der „Sozialpolitischen Grundsätze" über Gemeinplätze wie „Beseitigung der Zersplitterung", „zweckmäßige Organisationsform" und „ausreichende Leistungen" hinausgehend eine gut durchdachte Richtungweisung böte.

Auch die Forderung, das politische Risiko der *„Massenarbeitslosigkeit"* aus der Arbeitslosenversicherung herauszunehmen (Abs. 5), ist ein nicht zu Ende gedachter Gedanke. Vollkommen richtig ist, daß sehr oft „politische Ereignisse und Fehler der Wirtschaftspolitik" die Schuld an massenweisem Brachliegen von Arbeitskräften tragen und die Arbeitslosigkeit daher durch politische Maßnahmen, insbesondere mit dem Instrumentarium der Wirtschaftspolitik, zu bekämpfen ist. Wenn daraus jedoch die Folgerung gezogen wird, die Unterstützung solcher Arbeitslosen könne „nicht aus den von den Arbeitnehmern und Unternehmungen und Betrieben aufgebrachten Beiträgen" gezahlt werden, sondern dafür habe „der Staat die notwendigen Mittel zur Verfügung zu stellen", so fehlt wieder einmal die Antwort auf die Frage, woher der Staat diese Mittel nehmen soll. Er wird nicht anders können als in irgendeiner Form auf die Leistungskraft der Wirtschaft zurückzugreifen; das aber ist die Leistungskraft der in den Unternehmungen und

[7] Also nicht Vertreter *der* Gewerkschaften und *der* Arbeitgebervereinigungen, sondern von diesen benannte Vertreter. *Wen* also vertreten diese? Offenbar handeln die Gewerkschaften und Arbeitgebervereinigungen hier in Repräsentanz der gesamten Arbeitnehmer- und Arbeitgeberschaft; demzufolge vertreten auch die von ihnen Benannten jeweils die ganze Arbeitnehmerschaft bzw. die ganze Arbeitgeberschaft.

Betrieben tätigen Menschen. Wie immer man es drehen und wenden mag, es wird immer dabei bleiben, daß diejenigen, die im Produktionsprozeß stehen, auch diejenigen unterhalten und mit durchziehen müssen, die, aus welchem Grunde immer, nicht produktiv tätig sein können. Den Vorzug verdient diejenige Technik der Finanzierung, die am meisten dazu beiträgt, den Produktionsprozeß in besseren Gang zu bringen und dadurch die Arbeitslosigkeit zu überwinden.

VII. Mit den Worten „Aufgabe des Staates ist..." beginnt auch der nächstfolgende Abschnitt, dieses Mal mit vollem Recht, weil es hier um *Maßnahmen des Schutzes* geht, die in der Tat Hoheitsaufgaben der öffentlichen Gewalt, also des Staates sind. Was hier gefordert wird — Arbeitsschutz im allgemeinen, Arbeitszeitschutz, besonderer Schutz der weiblichen und jugendlichen Arbeitnehmer — ist nichts anderes als das, was die christliche Soziallehre, insbesondere der Päpste Leo XIII. und Pius XI., immer wieder gefordert hat und längst Allgemeingut der gesitteten Menschheit geworden ist.

Bemerkenswert ist die Haltung zur Erwerbstätigkeit der *Frau*. Ob sie wünschenswert sei oder nicht, wird nicht entschieden; von ihr als Tatsache ausgehend werden die entsprechenden Maßnahmen gefordert. Dazu gehört die Sicherstellung ausreichender Freizeit zur Erfüllung der Aufgaben als Frau und Mutter; den DGB-Gewerkschaften gilt es — sehr anders als den angeblich „freien" Gewerkschaften auf der anderen Seite des Eisernen Vorhangs — als selbstverständlich, daß die verheiratete Frau und Mutter nicht kurzerhand als Arbeitskraft behandelt und verschlissen werden soll.

Weil die Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse zahlreiche „Frauen und andere bisher nicht erwerbstätige Personen ins Erwerbsleben" gezwungen haben, wird eine verstärkte *Überwachung der Betriebe* in Bezug auf den Arbeitsschutz gefordert. Offenbar liegt der Gedanke zugrunde, daß dieser Personenkreis nicht oder jedenfalls noch nicht hinreichend imstande ist, sich selbst zu helfen und die Beachtung der Schutzvorschriften in den Betrieben durchzusetzen; deswegen muß die staatliche Aufsicht nachhelfen. Um diese Aufsicht wirksam zu machen, sollen die Zuständigkeiten zusammengelegt und soll den Gewerkschaften bei den Arbeitsschutz- und Aufsichtsbehörden maßgeblicher Einfluß gewährt werden. Obwohl inzwischen vieles geschehen ist, sind diese Forderungen auch heute noch zeitgemäß.

VIII. Weitgehend überholt sind dagegen die Forderungen, die sich auf *Vereinheitlichung* des in den Jahren 1945—1949 durch Eingriffe der verschiedenen Besatzungsmächte je in ihren Besatzungsgebieten und weiter durch die Gesetzgebung der noch nicht wieder zu einem gemeinsamen Staatswesen zusammengefaßten Länder einer heillosen Zersplitterung anheimgefallenen *Arbeitsrechtes* beziehen. Ein einheitliches Arbeitsgesetzbuch, das alle arbeitsrechtlichen Bestimmungen zusammenfassen würde, haben wir zwar auch heute noch nicht und werden es wohl auch nicht so bald bekommen. Aber die Verschiedenheit der in den einzelnen Ländern der Bundes-

republik geltenden arbeitsrechtlichen Bestimmungen und die Unsicherheit darüber, was denn überhaupt geltendes Recht sei, sind inzwischen doch längst ausgeräumt. Auch die meisten der in 8 Ziffern aufgeführten Einzelforderungen sind inzwischen durch die Gesetzgebung erfüllt[8].

Bei einer etwaigen Überprüfung der „Sozialpolitischen Grundsätze" wäre dieser Abschnitt also völlig neu zu fassen, nicht weil er sich als der Berichtigung bedürftig erwiesen hätte, sondern weil die Ziele im wesentlichen *erreicht* sind. Mindestens im Bereich des Arbeitsrechts haben also die Gewerkschaften 1949 ihre Forderungen nicht überspannt, sondern in der Tat nur die Forderungen katalogisiert, deren Erfüllung *fällig* war.

* * *

Rückblickend auf das Ganze wird man feststellen müssen, daß diese „Sozialpolitischen Grundsätze" nichts Aufregendes oder gar Umstürzendes enthalten; was darin steht, ist Gemeingut aller Gewerkschaftsbewegungen der freien Welt. Auch die kommunistischen oder kommunistisch infizierten Gewerkschaften, wie wir sie beispielsweise in Frankreich und Italien kennen, verfahren nach diesen Grundsätzen, wenn sie auch in ihrer Zielsetzung weit darüber hinausgehen. Man könnte also versucht sein, sich dabei zu beruhigen, daß diese Grundsätze mehr oder weniger Selbstverständlichkeiten sind, die es nicht verlohnen, sich länger bei ihnen aufzuhalten.

Mit einer solchen Haltung würde man es sich zu leicht machen. Es handelt sich nicht um irgendeine Sammlung von Programmpunkten, sondern um das bei der Gründung des DGB beschlossene und verkündete Grundsatzprogramm, genauer gesprochen um dessen sozialpolitischen Teil. Daher genügt es nicht, mit Befriedigung festzustellen, daß es keinen Sprengstoff enthält, um ihm damit seine Harmlosigkeit zu bescheinigen. Es muß vielmehr daraufhin geprüft werden, ob es als sozialpolitisches Grundsatzprogramm *ausreicht,* mit anderen Worten ob es all das enthält, was eine Gewerkschaftsbewegung braucht, um zu wissen, was sie im sozialpolitischen Bereich will. Weiterhin ist zu prüfen, ob das Programm hinreichend *wirklichkeitsbezogen* ist, d. h. von der tatsächlich gegebenen gesellschaftlichen Lage ausgeht und auf ein realistisches Ziel — mag es auch kein Nahziel, sondern ein Fernziel sein — hinstrebt.

Was dies angeht sind erhebliche Mängel zu beklagen. Es hat den Anschein, daß sich unsere kontinental-europäischen Gewerkschaften allesamt nicht genügend klar darüber sind, was sie wollen, die DGB-Gewerkschaften nicht mehr und nicht weniger als alle anderen. Die US-amerikanischen Gewerkschaften bejahen die vorgefundene kapitalistische Wirtschaft und Wirt-

[8] Daß entgegen dem Wortlaut in Ziffer 8 die Rechtsstreitigkeiten aus der Sozialversicherung nicht den Arbeitsgerichten, sondern eigenen *Sozialgerichten* zugewiesen worden sind, die aber gleichfalls verwaltungsmäßig den Arbeitsministerien unterstehen, erfüllt der Sache nach vollkommen das, worum es den Gewerkschaften geht, nämlich Sondergerichtsbarkeit statt der sogenannten ordentlichen, verwaltungsmäßig den Justizministerien unterstehenden (Zivil-)Gerichtsbarkeit.

schaftsgesellschaft; sie nehmen dazu ganz die gleiche positive Haltung ein wie die Unternehmer; im Profit sehen sie nichts Anstößiges, sondern sind im Gegenteil der Meinung, der Unternehmer sei dazu da, um Profit zu machen; worauf es ankomme sei, ihn mit allen Mitteln anzutreiben, möglichst viel Profit zu machen, um ihm dann bei der Teilung der Beute einen um so größeren Teil abjagen zu können. Unsere Gewerkschaften dagegen haben — gelinde gesagt — stärkste Vorbehalte gegen die kapitalistische Wirtschaftsweise. Zwar richten sie ihre Taktik ganz auf diese Wirtschaftsweise als die nun einmal gegebene ein; das besagt aber keineswegs, daß sie bereit wären, sich, wie die amerikanischen Gewerkschaften es tun, mit ihr zu identifizieren. Darum haben Autonomie der Sozialpartner, Koalitionsfreiheit und Arbeitskampfrecht für unsere Gewerkschaften zutiefst einen anderen Sinn: letzten Endes sind sie Instrumente, die dazu dienen sollen, die bestehende gesellschaftliche Ordnung zu überwinden, sie in eine andere, bessere zu überführen.

Man mache den Gewerkschaften nicht den Vorwurf der Hinterhältigkeit: sie hätten sich darüber in ihrem Grundsatzprogramm offen aussprechen müssen, stattdessen aber hielten sie damit hinter dem Berg. Diese Grundeinstellung der kontinental-europäischen Gewerkschaften (auch die christlichen, oder, wo solche bestehen, katholischen Gewerkschaften machen davon keine Ausnahme) ist jedermann bekannt; für die Gewerkschaften selbst aber ist sie eine Selbstverständlichkeit, über die man keine Worte verliert. Nichtsdestoweniger liegt hier ein Mangel vor. Daß die Gewerkschaften — insoweit ganz in Übereinstimmung mit der christlichen Soziallehre, insbesondere mit den Sozialenzykliken Leos XIII. und vor allem Pius' XI. — von der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung *wegstreben,* braucht in der Tat nicht ausdrücklich gesagt zu werden, wohl aber, *wohin* sie streben und *wie* die neue Ordnung *aussehen soll,* die man an die Stelle der bestehenden setzen will. Eben darüber findet sich aber in den „Sozialpolitischen Grundsätzen" schlechterdings gar nichts. Schlägt man zurück zu den „Wirtschaftspolitischen Grundsätzen", so finden sich dort zwar gewisse Andeutungen, insbesondere unter dem Stichwort „Demokratisierung der Wirtschaft", mittelst deren die politische Demokratie ergänzt und gesichert werden soll, aber auch das ist noch bei weitem kein gesellschaftliches Ordnungsbild, höchstens ein Strich oder ein Farbton zu einem solchen Bild.

Das Fehlen eines gesellschaftlichen Ordnungsbildes als richtungweisendes Ziel kann sich aus vielen Gründen erklären. Um gerecht zu sein, wird man den Gewerkschaften zugute halten müssen, daß man 1949 noch stark unter dem Druck der Nöte des Augenblicks stand und daher kaum in der Lage war, sich über ein gesellschaftliches Ordnungsbild Gedanken zu machen; insofern wird man an die „Sozialpolitischen Grundsätze" von 1949 eben doch nicht den strengen Maßstab eines Grundsatzprogramms anlegen dürfen, sondern sie mehr als Aktionsprogramm zu werten haben. Darauf können sich die Gewerkschaften aber im Jahre 1959 nicht mehr berufen; was diesbezüg-

lich 1949 entschuldbarerweise unterblieben ist, hätte inzwischen längst nachgeholt werden können oder müßte zum mindesten jetzt endlich nachgeholt werden.

Der *wahre* Grund, warum es weder 1949 noch in dem seither verstrichenen Jahrzehnt zu einem echten gesellschaftspolitischen Grundsatzprogramm gekommen ist, dürfte tiefer liegen. Ein gesellschaftliches Ordnungsbild läßt sich nicht in den leeren Raum hinein projizieren; es läßt sich nur von der bestehenden Ordnung ausgehend gewinnen. Sehen nun aber die Gewerkschaften die bestehende gesellschaftliche Ordnung richtig so, wie sie wirklich ist? Oder unterstellen sie nicht vielmehr die gesellschaftliche Situation, aus der heraus sie vor hundert Jahren entstanden sind, als die selbstverständlich auch heute noch gegebene, ohne sich zu vergewissern, ob sie wirklich heute noch die gleiche ist oder sich vielleicht in entscheidenden Stücken gewandelt hat?

Die Gewerkschaften denken und agieren immer noch im Schema der Zwei-Klassen-Gesellschaft und betrachten — ungeachtet des starken Selbst- und Machtbewußtseins, von dem sie beseelt sind — die Arbeitnehmerschaft immer noch als die unterdrückte, entrechtete und ausgebeutete Klasse. Dabei entgeht ihnen, wie sich unsere Gesellschaft immer mehr vom Typus der Zwei-Klassen-Gesellschaft zur *pluralistischen* Gesellschaft entwickelt[9]. Lautete früher die Frage: welche Vorstellung von gesellschaftlicher Ordnung kann man der Unordnung der um den Arbeitsmarkt zentrierten kapitalistischen Zwei-Klassen-Gesellschaft entgegenstellen, um diese in eine echte Ordnung zu überführen, so geht es heute darum, sich eine Vorstellung zu machen von einer gesellschaftlichen Ordnung, die man der vielleicht noch größeren Unordnung der derzeitigen pluralistischen Gesellschaft entgegenstellen könnte, um zu einem geordneten („organischen") Pluralismus zu kommen. Die Gewerkschaften werden darauf hinweisen, daß sie nicht die einzigen sind, die sich bis jetzt noch keine Vorstellung von einer solchen Ordnung erarbeitet haben; das Fehlen einer solchen Vorstellung, d. i. eines der heutigen gesellschaftlichen Problematik adäquaten gesellschaftlichen Ordnungsbildes, wiegt darum nicht weniger schwer. Noch viel schwerer aber wiegt es, daß — allem Anschein nach zu schließen — diese Problematik selbst bei den Gewerkschaften noch gar nicht erkannt ist.

Das, was die Gewerkschaften an gesellschaftspolitischen Ideen haben (Demokratisierung der Wirtschaft, Mitbestimmungsrecht, [Überführung in Gemeinwirtschaft]), findet sich, wie bereits erwähnt, in den „Wirtschaftspolitischen Grundsätzen" niedergelegt. Schon dieser äußere Umstand spricht dafür, daß die gesellschaftspolitische Tragweite nicht oder jedenfalls nicht voll erkannt ist. Zweifellos sind es Aufbau-Elemente einer *neuen* Ordnung, nicht der Wirtschaft allein, sondern der Gesellschaft. Aber sie werden nicht als solche nutzbar gemacht, sondern im Gegenteil mit aller Gewalt in die

[9] Hierzu vom Verf. „Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht", diese Zschr. 162 (1958) 321ff.

bestehende Ordnung hineingezwängt. Alles gewerkschaftliche Denken, Planen und Unternehmen geht von der um den Arbeitsmarkt zentrierten Gesellschaft und dem für sie konstitutiven Lohnarbeitsverhältnis aus. Daß die gesellschaftliche Ordnung, wie sie über die Sklaverei hinaus zur Hörigkeit, über diese hinaus zum zunächst nur formell freien, heute — dank der gewerkschaftlichen Selbsthilfe der Arbeitnehmerschaft — auch tatsächlich freien Arbeitsverhältnis geführt hat, so auch einmal darüber hinausführen könnte, daß gerade das Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer *darüber hinaus drängt,* sehen unsere Gewerkschaften noch nicht. In der Hitze des Gefechtes fehlt ihnen die Ruhe und Besinnlichkeit, um solche Gedanken in sich auszutragen und das, was sie wollen und tun, richtig zu Ende zu denken.

Mußte zu den „Wirtschaftspolitischen Grundsätzen" angemerkt werden, wieweit der DGB und seine Gewerkschaften hinter dem wirtschaftspolitischen Programm der SPD, wie es im Dortmund-Berliner Aktionsprogramm und in den Reden ihres führenden Wirtschaftspolitikers Dr. Heinrich Deist[10] vorliegt, zurückgeblieben sind, so mag auch von diesen „Sozialpolitischen Grundsätzen" der Vergleich gezogen sein zu dem im Auftrag des Parteivorstands der SPD aufgestellten „Sozialplan für Deutschland". Wenn zu diesem bemerkt werden mußte: „Darüber, welche Vorstellungen sich seine Verfasser und erst recht deren Auftraggeber ... von ... einer anzustrebenden Gestalt unserer gesellschaftlichen Ordnung machen, verrät der Sozialplan nichts"[11], so muß zu den „Sozialpolitischen Grundsätzen" des DGB genau das Gleiche gesagt werden: ein gesellschaftliches Ordnungsbild *fehlt!*

Ein gesellschaftliches Ordnungsbild aufzustellen, mag für eine *Einheits*gewerkschaft schwerer sein als für Richtungsgewerkschaften. Solange die Einheit auf den Tragpfeilern der Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde steht und nicht den unmöglichen Versuch macht, auch diejenigen einzubeziehen, bei denen das Wort „Freiheit" seinen Sinn verkehrt hat, Gerechtigkeit und Menschenwürde aber mit Füßen getreten werden, sollte man daran nicht als unmöglich verzweifeln. Vergessen wir doch nicht: die gesellschaftliche Ordnung, die wir zu verwirklichen streben, soll das *ganze* Volk umfassen. Solange daher dieses Volk sich aus einer Mehrheit von Gruppen zusammensetzt, deren Ordnungsvorstellungen nicht in allen Stücken miteinander vereinbar sind, kommt nur eine gesellschaftliche Ordnung in Frage, die ungeachtet der bestehenden Meinungsverschiedenheiten von allen innerlich bejaht und angenommen werden kann.

---

[10] Vgl. Dr. *Heinrich Deist,* Freiheitliche Wirtschaftspolitik an der Grenzscheide zwischen West und Ost, Köln o. J. (1958).

[11] Diese Zschr. 161 (1957/58) 63ff.

Darwin

ADOLF HAAS SJ

Wissenschaftliche Jubiläen pflegen im allgemeinen nicht von dem festlichen Glanz umgeben zu sein wie etwa vaterländische Gedenktage oder andere Erinnerungstage der menschlichen Gesellschaft. Oft ist der Gegenstand oder die Person eines solchen wissenschaftlichen Gedächtnisses allzu sehr dem allgemeinen Bewußtsein entrückt, und nur eine verhältnismäßig kleine Schar Wissender kann die Bedeutung eines solchen Gedächtnisses abschätzen. Dennoch haben in den letzten hundert Jahren wissenschaftliche Theorien von weltbewegender Bedeutung die geistige Welt selbst des kleinen Mannes berührt und oft genug erschüttert. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir zu diesen Theorien, deren weltweite Wirkungen bis heute reichen, die Abstammungslehre Darwins rechnen. Es werden gerade hundert Jahre, daß Darwins Hauptwerk „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" am 24. November 1859 erschienen ist. Welchen Eindruck dieses wissenschaftlich außerordentlich nüchterne aber die ganze Geisteshaltung um so tiefer revolutionierende Buch bereits bei seinem ersten Erscheinen machte, können wir schon aus der Tatsache ersehen, daß die erste Auflage dieses Werkes mit 1240 Exemplaren am Tag des Erscheinens völlig ausverkauft war. Darwin mußte sofort für eine zweite Auflage von 3000 Exemplaren sorgen.

Über die Bedeutung dieses Werkes sagt ein moderner Biograph Darwins[1]: „Das Buch gehört zu den großen Ereignissen der wissenschaftlichen Weltliteratur und wird es bleiben. Als der zweiundzwanzigjährige junge Mann auf der ‚Beagle' in die weite Welt zog, ahnte er nicht, daß diese Reise ihn mit einer Fülle von Erscheinungen überraschen sollte, die nach seiner Heimkehr in den folgenden zwanzig Jahren mühsamer Forschung, vertiefter Studien, Experimente und strengster Gedankenarbeit, verbunden mit schöpferischer Phantasie, ihn einst veranlassen sollten, ein Buch zu schreiben, das der gesamten Naturwissenschaft ein neues Gesicht geben würde." Die hundert Jahre Geschichte, die dieses bedeutungsschwere Werk gemacht hat, verpflichten uns, seiner heute zu gedenken, und noch viel mehr, seine Wirkungen zu bedenken. Gedenken und Bedenken sollen darum die beiden Gesichtspunkte sein, unter denen wir zum Darwin-Jubiläum Stellung nehmen wollen.

Unser Gedenken bezieht sich noch auf einen anderen Tag: es sind am 12. Februar 1959 hundertfünfzig Jahre gewesen, seit Darwin in dem kleinen Städtchen Shrewsbury geboren wurde. Seit dieser Zeit ist Darwin im Auf und Ab des Meinungsstreites fast zu einer mythischen Figur geworden, die von den anbeterischen Nachfolgern — ganz wider seine innere Wesensstruktur — zu einem Seher und Propheten gestempelt wurde. Wo ist unter diesen die Person und das Werk kanonisierenden Überkrustungen der lebendige, ringende, forschende und liebende Mensch geblieben? Dankenswerterweise hat uns Professor Walter von Wyss 1958 in einer umfassenden Biographie,

[1] *Walter von Wyss*, Darwin. Zürich, Stuttgart 1958, Artemis-Verlag, 163.

die im deutschen Sprachgebiet schon lange vermißt wurde, den lebendigen Darwin dargestellt.

Die Persönlichkeit

Was der Mensch später ist, wird wesentlich mitbestimmt von seinen Ursprüngen her: Geburt, Familienmilieu, Erziehung und Bildung. Man kann gerade Darwins Werk nur richtig beurteilen, wenn man es in diese ursprünglichen Zusammenhänge hineinstellt. Dazu gehört auch der Zeitgeist, in den hinein ein Mensch geboren wird und unter dessen dauernd eingeatmeter „Luft" er lebt und in deren Milieu auch seine Werke erst verstanden werden und oft erst ihre Durchschlagskraft gewinnen. Anderseits können wir auf dem Hintergrund dieses zeitgeistigen Milieus auch erkennen, wie sich eine geniale Gestalt über die Zeit zu erheben vermag, um ihr neue Wege zu weisen.

Charles Darwin wurde am 12. Februar 1809 als fünftes Kind des Arztes Robert Darwin und seiner Frau Susanne Wedgwood in der kleinen englischen Stadt Shrewsbury geboren. Das geistige Erbe, das die Vorsehung dem Kinde in die Wiege legte, war sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits bedeutend. Ein Großvater von Charles Darwin war der weithin bekannte Arzt, Techniker, Forscher, Naturphilosoph und Dichter Dr. Erasmus Darwin. Dieser pflegte seine Freude am Experimentieren in dem Satz auszudrücken: „Nur ein Narr macht nie im Leben ein Experiment"[2]. Über seine Dichterpersönlichkeit schreibt der Biograph von Charles Darwin: „Als Dichter wurde er von seinen Freunden und von manchen bedeutenden Zeitgenossen in hohem Maße bewundert; Horace Walpole sagte von ihm: ‚Er, der Erhabene, der Göttliche, hat meine Bewunderung für alle Dichtkunst außer der seinigen zerstört'. Schon zu Lebzeiten seines Enkels aber waren ‚Der botanische Garten', ‚Der Tempel der Natur' und seine übrigen großen Oden und epischen Werke der Vergessenheit anheimgefallen — und sind es heute erst recht. Eine seiner Oden handelt von ‚der Torheit des Atheismus'. Zwar war er der Kirche abhold, glaubte nicht an eine Offenbarung, war aber überzeugter Theist. Als eines Tages einer seiner Bekannten die Hoffnung ausdrückte, er möge sich dem Christentum zuwenden, antwortete er: ‚Ehe ich dies tue, müßtet ihr Christen alle miteinander gleicher Meinung sein. Vor einigen Tagen erhielt ich gleichzeitig zwei Bücher zugesandt. Das eine war ein Werk Dr. Priestleys, in welchem bewiesen werden sollte, es gebe keinen Geist. Das andere stammt von Berkeley, dem Bischof von Cloyne, welcher behauptet, es gebe keine Materie. Was soll ich nun glauben?"[3]

Das zweibändige Hauptwerk von Erasmus Darwin „Zoonomia oder die Gesetze des organischen Lebens" (1794—96) legt schon ganz klar den Gedanken der Evolution dar. So heißt es z. B.: „... Die Organisation aller Tiere hat eine gemeinsame Ursache, und diese hat ihren Ursprung in einer einzigen lebendigen Faser..." Bei dieser „lebendigen Faser" dachte der Autor vielleicht schon an so etwas wie eine Zelle. Weiter heißt es: „Wenn wir in unserm Geist die Ähnlichkeit des Baues aller Warmblüter, der Vierfüßler

[2] Ebd. 15.
[3] Ebd. 16.

sowohl als auch der Vögel, der Amphibien wie auch der Menschen, vergleichen, von der Maus, der Fledermaus bis hinauf zum Elefanten, ... dann wird man zum Schluß geführt, daß alle von einer ähnlichen Faser abstammen müssen"[4]. Ja sogar der Gedanke der Selektion scheint an manchen Stellen des Werkes schon anzuklingen.

Im Charakter von Charles Darwin erscheinen manche Züge des genialen Großvaters. Besonders die Neigung, allgemeine Theorien zu entwickeln, ist beiden eigen gewesen. Aber der Enkel Charles hat fast sein ganzes Leben damit zugebracht, seine weittragenden Folgerungen zu beweisen und an einem umfassenden Material zu illustrieren, während Erasmus Darwin seine Ideen gleich in ihrer ursprünglichen Form niederschrieb. Auch die zähe Ausdauer bei der geistigen Arbeit verbunden mit einer lebendigen Phantasie war beiden Männern eigen. Aber weder die technischen Fähigkeiten noch die dichterische Begabung hatte Charles von seinem Großvater geerbt.

Der andere Großvater Darwins war Josiah Wedgwood, der Gründer der weltberühmten Töpfereimanufaktur Etruria. Welches Ansehen dieser Geschäftsmann von ganz großem Format auch in der gelehrten Welt besaß, beweist seine Ernennung zum Fellow der Royal Society 1783, der angesehensten wissenschaftlichen Gesellschaft Englands. Josiah Wedgwood und Erasmus Darwin waren einander in enger Freundschaft verbunden. So verschieden auch beide Persönlichkeiten waren, so führten doch ihr sprühender Geist und die gemeinsamen Interessen sie zusammen. Beide waren von den liberalen Ideen der Zeit ganz erfüllt und bewunderten die Idole der Französischen Revolution. Den Grundzug einer freiheitlichen Gesinnung finden wir auch in Charles Darwin wieder.

Vielleicht wurde diese liberale Grundeinstellung noch dadurch gefördert, daß der Vater von Charles, Dr. Robert Darwin, in seiner Familie seinen Willen auf despotische Weise durchzusetzen wußte. Man hatte sich seinem Willen und seinen Meinungen bis aufs letzte zu fügen. Er pflegte vor dem Essen zwei Stunden lang zu erzählen, wobei er keinerlei Zwischenbemerkungen duldete. Charles sagte später einmal, daß er seine Söhne so erziehen wolle, daß keiner etwas nur deshalb glauben müsse, weil er es gesagt habe. Geistig waren Vater und Sohn besonders in einem Punkt verschieden, den Charles später einmal so kennzeichnete: „Meines Vaters Geist hatte nicht das Bestreben, sein Wissen unter allgemeine Gesetze einzuordnen ... Ich glaube nicht, daß ich in intellektueller Beziehung viel von ihm gelernt habe, aber moralisch war sein Beispiel für seine Kinder von hohem Wert"[5].

Im Alter von acht Jahren verlor Charles seine Mutter, an die er sich in seinem späteren Leben kaum mehr erinnern konnte und über die auch der Biograph Darwins fast nichts zu berichten weiß. Die Erziehung des Knaben und die Führung des Haushaltes übernahmen die beiden ältesten Schwestern. Was ihm an mütterlicher Liebe im Elternhaus abging, wurde Charles erst in seiner überaus glücklichen Ehe in reichem Maße geschenkt. Bald nach dem Tode der Mutter begann für Charles die Schulzeit. Schon damals erwachte in ihm das Interesse an der Natur. Er fischte Molche, sammelte

[4] Ebd. 283 Anm. 7.
[5] Ebd. 22.

Vogeleier, Muscheln und Steine. Er war aber außerordentlich sensibel und ängstlich. So brachte er es nicht über sich, beim Angeln lebende Würmer als Köder zu verwenden, sondern tötete sie vorher in Salzwasser. Häufig bedrückte es ihn, daß er einmal einen kleinen Hund geschlagen hatte, und noch im späteren Leben kennt er genau den Ort, wo diese ihn so sehr belastende Geschichte passiert ist. Darwins Sprachbegabung scheint nicht sonderlich groß gewesen zu sein. Homer und Vergil memorierte er während des Frühgottesdienstes, um nach 24 Stunden schon wieder alles vergessen zu haben[6]. Als Darwin die Schule verließ, galt er als ein unterdurchschnittlich bis durchschnittlich begabter Schüler. Auch dem Vater von Charles war es nicht gegeben, die hohen Anlagen, die in seinem Sohne schlummerten, zu erkennen. Es verletzte das außerordentlich sensible Kind darum sehr, als der Vater eines Tages zu ihm sagte: „Du interessierst dich für nichts als für Jagen, Hunde und Rattenfangen, du wirst eine Schande für dich und deine Familie sein“[7].

Nun folgten die Universitätsstudien: zwei Jahre in Edinburgh (1825—27) zum Studium der Medizin, das ihn überhaupt nicht interessierte. Er trieb in dieser Zeit hauptsächlich naturwissenschaftliche Studien und verfaßte schon zwei kleiner Arbeiten. Schließlich kam sein Vater zu der Überzeugung, daß sich Charles nicht zum Arztberuf eigne, und empfahl ihm, sich der Theologie zuzuwenden und Geistlicher zu werden. So studierte also Darwin von 1828—31 Theologie an der Universität in Cambridge. Hier fesselten ihn besonders die Werke von Paley, und zwar besonders das Buch „Natural Religion“, das die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vom Blickpunkt einer theologischen Schöpfungslehre her zu verstehen suchte. Schöpfungsplan, letzte Zielausrichtung allen geschöpflichen Werdens und Entfaltens, Vorbestimmung und Vorsehung sind Grundgedanken dieses Werkes. Darwin konnte damals noch nicht ahnen, daß er hier einem Werk begegnete, das den Gegenpol zu seiner späteren, alle Planung und Zielstrebigkeit ausschließenden Selektionstheorie darstellt. Vorläufig war er noch von dem Werke Paleys so begeistert, daß er es fast auswendig konnte.

Der alte Darwin meinte später, die Jahre in Cambridge seien für ihn eine verlorene Zeit gewesen. Das trifft aber, wie wir eindeutig wissen, keineswegs zu. Denn gerade in Cambridge machte er während seines von ihm nicht sehr intensiv betriebenen Theologiestudiums die Bekanntschaft mit dem Professor der Botanik Stephen Henslow, der zugleich ein sehr frommer Geistlicher der englischen Kirche war. Diese Freundschaft wurde für Darwin von der allergrößten Bedeutung. Henslow verfügte über große Kenntnisse in allen Zweigen der Naturwissenschaft. Seine Vorlesungen über Botanik waren wegen des interessanten und überaus klaren Vortrags stark besucht. Selbst mehrere ältere Professoren der Universität gehörten zu seinen regelmäßigen Hörern. Darwin hat von seinem väterlichen Freund sowohl für sein wissenschaftliches Arbeiten wie für sein persönliches Leben viel gelernt. Er bekennt selbst: „Mit der Zeit wurde ich sehr eng mit Professor Henslow befreundet. Er sprach über alles mit mir, auch über seine religiösen Ansichten,

[6] Ebd. 24.
[7] Ebd. 24.

und war ganz offen zu mir. Ich schulde diesem ausgezeichneten Manne mehr, als ich es auszudrücken vermag." Dieser sowohl wissenschaftlich bedeutenden wie menschlich hervorragenden Persönlichkeit verdankte Darwin dann auch die Möglichkeit zu der entscheidenden Weltreise mit dem Schiff „Beagle".

In geistiger und theologischer Hinsicht bedeuten aber die Studienjahre in Cambridge wohl den Beginn eines lebenslangen Zwiespaltes, des religiösen Zweifels. Darüber wurde schließlich der alternde Mann ein vollendeter Agnostiker, der nicht mehr an die Existenz Gottes, an das Dasein des Schöpfers glauben konnte. Freilich künden sich beim jungen Darwin diese Zweifel erst verborgen und fast unscheinbar an. Vor Beginn seiner theologischen Studien in Cambridge erbittet er sich von seinem Vater eine Bedenkzeit, um zu prüfen, ob er auch alle Dogmen der Kirche würde annehmen können[8]. Die Prüfung fiel durchaus positiv aus. In Cambridge scheint Darwin allerdings mehr ein fröhliches Studentenleben geführt zu haben als ein Leben ernsten Studiums. Der Biograph gibt uns folgende Schilderung aus dieser Zeit: „So gelangte Darwin durch seine Jagdpassion in einen Kreis von Sportsleuten, unter denen sich auch einige zweifelhafte Elemente befanden. Man trank manchmal zuviel und spielte Karten. Ein ‚Gourmet-Club', dem er angehörte, machte sich einen Sport daraus, alle möglichen Tiere zu essen, die dem Gaumen bisher unbekannt waren, und man hörte erst auf bei einer alten, braunen Eule. Darwin meinte, er müßte eigentlich mit Scham an jene Abende zurückdenken, ‚aber da einige meiner Freunde höchst sympathisch und wir alle sehr vergnügt waren, kann ich nicht umhin, mich gerne an jene Zeit zu erinnern'"[9]. Auf seiner Weltreise mit der „Beagle" scheint sich dann Darwin auch innerlich langsam von seinem geistlichen Beruf gelöst zu haben. In seinen Lebenserinnerungen schreibt er (1876) über diese Zeit: „Wenn man bedenkt, wie heftig ich später durch die Orthodoxie angegriffen wurde, so scheint es lächerlich, daß ich einst die Absicht hatte, Geistlicher zu werden. Doch wurden diese Absichten und der Wunsch meines Vaters nie formell aufgegeben, sondern starben eines natürlichen Todes, wähend ich als Naturforscher die ‚Beagle' begleitete"[10].

Der Naturforscher

Wie hoch Professor Henslow den zweiundzwanzigjährigen Darwin schätzte, ersieht man daraus, daß er ihn als naturwissenschaftlichen Begleiter für eine weltweite Expedition auf dem königlichen Schiff „Beagle" unter der Leitung von Kapitän FitzRoy vorschlug. Darwin war voller Begeisterung für diesen Plan und traf mit großem Eifer seine Vorbereitungen. Am 4. Dezember 1831 schlief er zum erstenmal auf dem Schiff, um sich an die neue Umgebung zu gewöhnen. Am Weihnachtstag lag das Schiff aber wegen stürmischen Wetters immer noch im Hafen von Plymouth. Die Mannschaften waren so sinnlos betrunken, daß sie am nächsten Tag in Ketten gelegt werden mußten. Am 27. Dezember lichtete das Schiff endlich den Anker, und jene

[8] Ebd. 28.
[9] Ebd. 29.
[10] Ebd. 284.

fünfjährige Weltreise begann, die Darwin zum vollendeten Naturforscher wandelte.

Wir können hier die einzelnen Stationen dieser Reise nicht verfolgen. Sie führten Darwin vom Februar 1832 bis Juni 1834 an die Ostküste von Südamerika, nach Feuerland und die Falklandinseln, vom Juni 1834 bis August 1835 an die Westküste von Südamerika, die Cordilleren und den Chonos-Archipel, vom September bis Oktober 1835 auf den Galapagos-Archipel, von Dezember 1835 bis April 1836 nach Neuseeland und Australien und vom April bis Juni 1836 nach Mauritius, Kapstadt, St. Helena und Ascención. Am 2. Oktober beendete die „Beagle" ihre Odyssee.

Der Biograph Darwins gibt uns folgende Schilderung von der Bedeutung dieser Reise: „Fast fünf Jahre lang hatte der junge Charles Darwin mit nie erlahmender Ausdauer gesammelt und geforscht. Und darüber hinaus hatte er in seinen Briefen in reizvollen und lebendigen Schilderungen seine unmittelbaren Eindrücke festgehalten. In seinem Tagebuch hatte er die Beobachtungen nicht nur aufgeschrieben, sondern sie schon in Zusammenhänge einzuordnen versucht. Der Geist eines hochbegabten jungen Mannes entzündete sich an dem, was die Natur ihm bot, und gelangte durch unermüdliche Anstrengungen dazu, das heilige Feuer der Begeisterung für die Natur in allen ihren Erscheinungen stets zu fühlen und sich davon erwärmen zu lassen. Der ewig heimwehkranke jugendliche Romantiker, der auch für alle Schönheiten der Natur die richtigen Worte fand, sich an abenteuerlichen Erlebnissen freute und ein offenes und dankbares Herz für die menschlichen Beziehungen zeigte, verwandelte sich, vielleicht noch ohne es selbst zu wissen, in einen bedeutenden Forscher, der bald nach seiner Rückkehr in die Heimat in die erste Reihe rückt, beladen mit Schätzen, die nur darauf warten, zu grundlegenden neuen Erkenntnissen verarbeitet zu werden. So wird aus dem jungen Manne, der einst im Sinn hatte, sein Leben als Geistlicher auf dem Lande zu verbringen und daneben naturwissenschaftliche Interessen zu pflegen, das zielbewußte, schöpferische, der Naturwissenschaft für immer mit Begeisterung sich widmende Genie, für welches es keinen anderen Weg mehr gibt. Darwin hat diese Reise mit der „Beagle" als das entscheidende Ereignis seines Lebens aufgefaßt"[11].

Das bedeutende geistesgeschichtliche oder wissenschaftstheoretische Ereignis dieser Reise war aber Darwins Entdeckung von der Wandelbarkeit der Arten. An vielen Stellen seiner Reise drängte sich ihm dieser Gedanke auf, so z. B. bei paläontologischen Funden in Südamerika, bei der eigenartigen Verbreitung einiger Tierarten, die einander in bestimmten geographischen Räumen vertreten. Der entscheidende Anstoß zur neuen Deutung kam aber für Darwin durch die eingehende Beobachtung der Tierwelt auf den Galapagos-Inseln, auf denen er eine eigenartige Einwanderungsfauna aus Riesenschildkröten, Meerechsen und zahlreichen Vögeln vorfand. Die nächsten Verwandten dieser Vögel lebten auf dem südamerikanischen Festland. Waren also die Inselbewohner die veränderten Nachkommen von Vögeln des südamerikanischen Festlandes? Der Eindruck verstärkte sich noch, als Darwin bei der Durchsicht seiner Galapagos-Sammlungen feststellte, daß auf

[11] Ebd. 102.

jeder Insel des Archipels ein ganz besonderer Typ einer Finkengruppe (der Grundfinken, Geospicinae, heute Darwin-Finken genannt) existierte. Das legte wiederum den Gedanken nahe, daß sich die ersten eingewanderten Finken über die Inseln des Archipels ausbreiteten und auf den einzelnen Inseln zu besonderen Typen spezialisierten. Damit aber war ein anschauliches Beispiel für den Artenwandel gegeben, und Darwin war mit seinen Erkenntnissen in Widerspruch zu der damals herrschenden Ansicht der Biologen über die Konstanz der Arten geraten. Als er im Oktober 1836 von seiner Weltreise heimkehrte, war für ihn dieses naturwissenschaftliche Dogma gefallen.

In den Jahren nach der Reise hatten sich Darwins religiöse Vorsstellungen derartig grundlegend gewandelt, daß an eine Ausübung des geistlichen Berufes nicht mehr zu denken war. Es war ihm unmöglich, an die Evangelien zu glauben, da er meinte, daß die Wunder Christi den Naturgesetzen widersprächen. Es wurde ihm freilich zunächst schwer, seinen Glauben preiszugeben. Er erzählt selbst, wie er in Tagträumen Briefe alter bedeutender Römer oder in Pompeji entdeckte Manuskripte vor sich sah, die alles bestätigen sollten, was in den Evangelien geschrieben stand, um so sein Gemüt zu beruhigen. Mit der Zeit verschwand aber diese phantastische Vorstellung, und es verschwand auch jeglicher Glaube an eine geoffenbarte Religion. Im Alter von vierzig Jahren oder wenig später begann er sich als Agnostiker zu bezeichnen. Auch in seiner Familie sprach er niemals über Religion.

1842 erscheint als erste Frucht seiner geologischen Studien das Buch über die Korallenriffe. Darwin hatte inzwischen (1839) seine Cousine Emma Wedgwood geheiratet und lebte mit ihr in einer außerordentlich glücklichen Ehe. Aus jenen Jahren datiert auch seine Freundschaft mit dem bekannten Botaniker Hooker. Dieser wurde oft nach Down House in Kent eingeladen, wo der Vater Darwins für die junge Familie des Sohnes ein Haus erworben hatte. Hooker gibt uns einen schönen Bericht über das Leben im Darwinschen Haus; er schreibt: „Ein gastfreieres und angenehmeres Haus konnte man sich nicht vorstellen ... Da gab es lange Spaziergänge, Herumtoben mit den Kindern auf Händen und Füßen, Musik, die mir immer noch nachgeht, Darwins herzliche Art, sein tiefes Lachen und seine Freude am Familienleben und an den Freunden, Wanderungen mit ihm oder Unterhaltungen in seinem Arbeitszimmer über jeden Zweig der Biologie oder Naturwissenschaft ... Ich verließ ihn immer mit dem Gefühl, als hätte ich nichts gegeben und mehr mitgenommen als ich tragen konnte ... Später, als seine Gesundheit immer mehr gefährdet wurde, war ich während Tagen und Wochen der einzige Besucher. Ich brachte ihm meine Arbeiten mit und freute mich an seiner Gesellschaft ... Es war eine feste Regel, daß er mich — wie er es nannte — jeden Tag eine halbe Stunde lang ‚auspumpte'. Zunächst brachte er einen Haufen von Zetteln mit allen möglichen botanischen oder geographischen Fragen, die ich beantworten mußte. Dann erzählte er mir von den Fortschritten seiner Arbeit und wollte mein Urteil über manchen Punkt wissen. Ich sah ihn dann nicht mehr, bis ich gegen Mittag seine sanfte Stimme meinen Namen rufen hörte. Das bedeutete, daß ich ihn auf seiner täglichen Wanderung auf dem Sand-Walk begleiten sollte ..."[12]

[12] Ebd. 122.

Das Hauptwerk: Die Entstehung der Arten

Über die Entstehung der Arten hatte Darwin schon 1842 einen ersten Entwurf verfertigt. Diese Bleistiftskizze enthält in ihren 35 Seiten schon die wesentlichsten Prinzipien der Darwinschen Evolutionstheorie. 1844 wurde der erste Entwurf wesentlich erweitert auf 231 Seiten. Dieser zweite Entwurf bildete dann die Grundlage des späteren Hauptwerkes. Darwin getraute sich nicht, das Manuskript zu veröffentlichen. Nur einige Freunde, so vor allem der Botaniker Hooker und der Geologe Lyell, denen Darwin viel zu verdanken hatte, wurden in die neue Theorie eingeweiht. Es gab im Kreis der Freunde nicht nur Bewunderung, sondern auch entschiedenen Widerspruch. So sagte z. B. der Paläontologe und Botaniker Hugh Falconer zu Darwin, als dieser ihm seine Ideen vortrug: „Sie werden mehr Unheil verursachen als zehn Naturforscher Gutes zu leisten imstande sind. Ich sehe, sie haben schon Hooker bestochen und halb verdorben“[13]. Solche Urteile mögen wohl mit der Grund gewesen sein, daß Darwin auch in den nächsten Jahren nicht wagte, mit seinen schon längst ausgereiften Ideen an die Öffentlichkeit zu treten.

1856 rät nun Lyell, dessen Werk über die Prinzipien der Geologie Darwin auf seiner Weltreise immer wieder gelesen hatte und dessen Aktualismus eine der Grundlagen von Darwins eigenen Theorien wurde, Darwin möge seine Anschauungen über den Artenwandel ausführlich niederschreiben und veröffentlichen; es bestände sonst die Gefahr, daß ihm ein anderer zuvorkommen könnte. Darwin befolgte den Rat des gelehrten Freundes und ging unmittelbar ans Werk. Aber alsbald sollte sich zeigen, wie recht Lyell mit seinen Befürchtungen gehabt hatte.

Im Juni 1858 erhält Darwin einen Brief von Russel Wallace, einem jungen Naturforscher, der sich damals in Malaya aufhielt. Dem Brief war eine kurze Arbeit beigefügt, die genau die Gedanken Darwins über den Kampf ums Dasein und die natürliche Zuchtwahl enthielt. Wir wissen, daß Darwin für seine Selektionstheorie entscheidende Anregungen aus dem Werk des Nationalökonomen Malthus schöpfte. Nun ging auch Wallace in seiner Arbeit von den Malthusschen Voraussetzungen aus. Die Übereinstimmungen zwischen Darwin und Wallace waren im höchsten Maße erstaunlich. Für Darwin bedeutete dies einen schweren Schlag. Er schrieb sogleich an Lyell: „Ihre Worte sind nur zu wahr geworden, nämlich, daß jemand mir zuvorkommen werde. Noch nie sah ich eine auffallendere Übereinstimmung. Wenn Wallace mein Manuskript von 1842 gesehen hätte, so hätte er keinen besseren Auszug davon machen können“[14]. Freilich zögerte der vornehme Wallace nicht, die Darwin zustehende Priorität voll anzuerkennen. Auf jeden Fall beschleunigte das Vorkommnis die Fertigstellung von Darwins Hauptwerk.

Am 24. November 1859 erschien endlich das große Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der bevorzugten Rassen im Kampfe ums Dasein“. In fünfzehn Kapiteln wird an einem gut durchdachten, überaus reichhaltigen Beweismaterial die Theorie

[13] Ebd. 125.
[14] Ebd. 133.

vorgetragen. Es ist Darwin nicht allein darum zu tun, den Artenwandel nachzuweisen, sondern sein Grundanliegen ist, die kausalen Faktoren anzugeben, die die Transformation der Arten bewirken. Und die kausale Erklärung liegt eben im Selektionsprinzip, im Kampf ums Dasein.

Wir können Darwins Gedanken in folgende Punkte kurz zusammenfassen: 1. Obgleich die Nachfahren den Eltern gleichen, beobachten wir doch überall in der lebendigen Welt eine große Anzahl kleinster, individueller Abweichungen. Soweit diese erblich sind, sind sie für den Artenwandel von der größten Bedeutung. 2. Die vorteilhaftesten unter diesen Abweichungen werden nun in dem überall stattfindenden und in alle Beziehungen der Organismen hineinreichenden Kampf ums Dasein bestehen, ihre Träger werden überleben und sich fortpflanzen. Die weniger gut angepaßten Individuen werden durch den Machtanspruch der gleichen Selektionswirkung mit der Zeit ausgelöscht. 3. Der Kampf ums Dasein und damit das Selektionsprinzip ist begründet in drei Beobachtungstatsachen: a) Pflanzen und Tiere erzeugen im allgemeinen viel mehr Nachkommen, als sich tatsächlich erhalten können. b) Trotz des Nachkommenüberschusses bleibt die Zahl der Individuen, die sich am Leben erhalten können, ungefähr gleich. c) Der Kampf um den Wohnplatz, um die Nahrung usw. ist das Mittel, mit dem die Natur die Individuenzahl einschränkt und nur die im Lebenskampf am besten bestehenden übrig läßt. 4. Diese dauernde Wirkung der Auslese führt zu einer dauernden Mehrung der günstigen Abweichungen. Diese Addition der Abweichungen führt aber so dazu, daß über lange Zeiträume hinweg neue Arten, Gattungen, Familien und sogar die höchsten Kategorien des Systems entstehen.

Die harmonische Vielfalt der lebendigen Geschöpfe, die fast in allen bisherigen Theorien die Notwendigkeit einer Annahme von zielstrebigen Faktoren nahelegte, war mit einem Schlage durch die Zufallmechanismen der Selektion überflüssig geworden. Wir können uns die revolutionierende Wirkung von Darwins Werk heute kaum mehr vorstellen. Die ungeheure Durchschlagskraft dieses genialen Werkes liegt nicht allein in der straffen Durchführung einer Grundidee und der Fülle des dazu beigebrachten Beweismaterials, sondern auch wesentlich darin, daß die Ideen dieses Buches den mechanistischen Zeittendenzen entsprachen.

Der geistesgeschichtliche Standort von Darwins Werk

Sosehr immer wieder mit einem gewissen Recht betont wird, Darwins Evolutionstheorie wolle nur eine biologische Theorie sein, sosehr muß doch gesagt werden, daß diese Theorie aus einem geistigen Milieu erwachsen ist, von dem her sogar einzelne biologische Formulierungen in ihrem Charakter mitbestimmt sind. Dabei ist vor allem an die theologischen und naturwissenschaftlichen Hintergründe zu denken.

Wer Darwins Werk liest und die dazugehörige reiche Korrespondenz studiert, begegnet immer wieder ganz bestimmten Identifikationen philosophischer und theologischer Art, die man heute nur schwer verstehen kann, die aber zu Darwins Zeiten und in Darwins Werk zu schwerwiegenden Kon-

sequenzen Anlaß gaben. Es werden da immer wieder Dinge in einen Topf geworfen, die nicht miteinander identifiziert werden müssen.

Als erstes ist die durchgehende *Identifikation von Schöpfungsbegriff und Artkonstanz* zu nennen. Hinter dieser Gleichsetzung steht ein absolut starrer Gottesbegriff. Der die Welt erschaffende und dauernd schöpferisch erhaltende Gott wird unter dem Bild eines Malers oder Bildhauers begriffen, dessen künstlerische Produkte in der unveränderlichen Einmaligkeit dastehen, in der sie der Künstler ins Dasein gerufen hat. So genial auch die künstlerische Idee eines Michelangelo dem leblosen Marmor eingehaucht sein mag, die vollendete Gestalt bleibt in ihrer einmaligen Ausprägung unveränderlich beruhen. So ähnlich dachte man sich zu Darwins Zeiten das schöpferische Wirken Gottes. Man betrachtete die lebendigen Gestalten der Pflanzen und Tiere nicht nur in ihrer Gesamtheit als Geschöpfe Gottes, sondern schrieb jede einzelne Artgestalt einem besonderen Schöpfungsakt zu, d. h. man identifizierte Schöpfungsbegriff und Artkonstanz. Ihren prägnanten Ausdruck fand diese Gleichsetzung in dem Linnéschen Grundsatz: Es gibt genau so viele Arten, wie das unendliche Wesen zu Anbeginn erschaffen hat.

Es ist nicht Darwins Schuld, daß er ebenfalls unter dem Eindruck der zeitgenössischen Gottesvorstellung stand. Zum theologischen Verhängnis mußte aber die ganze Gottesvorstellung in dem Augenblick führen, wo der Artenwandel und damit die Ablehnung der bisher angenommenen Artkonstanz immer eindringlicher vor das geistige Auge dieses scharfen Beobachters trat. Jetzt mußte das unsinnige Dilemma auftauchen: entweder Artkonstanz und Schöpfungsglaube oder Artenwandel ohne Schöpfertätigkeit. Darwin sah sich mit der ganzen Wucht der auf ihn eindrängenden biologischen Tatsachen in dieses Dilemma gestellt. Er wählte den Weg der biologischen Tatsachen und kam so zur Ablehnung des Schöpferglaubens. Der geistesgeschichtliche Hintergrund dieser Entscheidung mit all ihren theologisch negativen Folgen ist die falsche Identifikation von Schöpfungsbegriff und Artkonstanz.

Es bleibt allerdings Darwins persönliches Geheimnis, das wohl nie aufzuklären ist, warum er nicht versucht hat, auf Grund seiner theologischen Kenntnisse und mit Hilfe seiner vielen theologisch wie naturwissenschaftlich gleichermaßen hochgebildeten Freunde das Dilemma selbst aufzulösen und zu einem geläuterten Schöpfungsbegriff zu kommen. Denn es widerspricht keineswegs dem christlichen Gottesbild, daß Gott eine Welt geschaffen hat, die sich nach inneren Gesetzen entwickelt. Und die dauernde Gegenwärtigkeit des Schöpfergeistes bedeutet keineswegs einen Eingriff in biologische Evolutionsmechanismen.

Diesen Sachverhalt haben einige der ersten Beurteiler von Darwins Werk wohl bemerkt und auch zum Ausdruck gebracht. In einem Brief Sedgwicks, des alten geologischen Lehrmeisters und Freundes Darwins, heißt es: „Wir nehmen den Entwicklungsgang als historische Tatsache an, aber was ist sein Ursprung? Es gibt einen geistigen oder metaphysischen Aspekt der Natur genau so wie einen physischen. Wer dies verneint, der ist von Torheit befallen. Es ist die Größe und der Ruhm der Wissenschaft vom Organischen, daß sie auf einer Endursache beruht, einer Verbindung zwischen physischer und

geistiger Welt. Sie haben diese Verbindung außer acht gelassen, und wenn ich Sie recht verstehe, so haben Sie alles getan, um in wesentlichen Fällen dieses Band zu zerreißen ... wenn dies möglich wäre (Gott sei Dank ist dies nicht der Fall), dann würde die Menschheit zu Schaden kommen, sie würde unmenschlich werden und in einen tieferen Zustand der Erniedrigung verfallen als je im Laufe ihrer Geschichte“[15].

Mit der verhängnisvollen Identifikation von Schöpfungsbegriff und Artkonstanz ist aber meist eine weitere falsche Gleichsetzung verbunden: die *Identifikation von Schöpfung und Wunder*. Die Zeit Darwins ist beherrscht vom strikten Determinismus, vom Glauben an die absolute Gültigkeit der Naturgesetze, die jede Möglichkeit des Wunders ausschloß. Wenn anderseits die schöpferische Wirksamkeit Gottes als Wunder betrachtet und dieses außerdem noch zu starr als Durchbrechung der Naturgesetze definiert wurde, so mußte mit der wachsenden Erkenntnis der Evolutionsgesetze nicht nur das Wunder, sondern zugleich das schöpferische Wirken Gottes aus der lebendigen Natur verbannt werden. Auch diese Konsequenz hat Darwin und der Darwinismus nach ihm mit aller Schärfe gezogen. Eine theologische Besinnung auf den eigentlichen Charakter von Schöpfung, Entwicklung und Wunder hätte auch hier das verhängnisvolle Dilemma lösen können. Eine diesbezügliche Neubesinnung bleibt eine immerwährende Aufgabe der Philosophie und Theologie.

Die geistesgeschichtlichen Hintergründe, aus denen heraus der Darwinsche Evolutionismus und Selektionismus zu verstehen sind, sind aber nicht nur theologischer Natur. Darwins Lehre kam einigen naturphilosophischen Zeittendenzen entgegen. Man kann sie als den prägnanten Ausdruck bestimmter — teils bewußter, teils mehr oder weniger unbewußter — naturphilosophischer Vorstellungen vom Organismus bezeichnen. Der Darwinismus hat damit gewisse Auffassungen des Lebendigen aus ihrer nebelhaften Hintergründigkeit hervorgeholt, in den greifbaren Vordergrund gerückt und damit auch zur Diskussion gestellt, soweit er nicht sofort wiederum seine eigene Ansicht als alleinseligmachend dogmatisierte. Drei naturphilosophische Gesichtspunkte wurden damit zur Charakterisierung der Darwinschen Position sichtbar.

Der Darwinsche Evolutionismus ist gekennzeichnet durch die *Atomisierung* der organischen Gestalten und Prozesse. Die ungeheure Anzahl kleinster Veränderungen der Organismen sind nicht nur das Material für den evolutionistischen Prozeß, sondern der ganze Organismus wird als eine zufällig gewordene Summe solcher kleiner Veränderungen aufgefaßt. Die lebendigen Gestalten und Prozesse werden somit in „biologische Atome“ aufgelöst, der Organismus wird gleichsam atomisiert. Diese Atomisierung aber entsprach ganz und gar der geistesgeschichtlichen Situation Darwins. Ludwig von Bertalanffy betont darum mit Recht: „Man kann sich kaum eine wissenschaftliche Hypothese vorstellen, die in klarerer Form die geistigen Tendenzen eines Zeitalters enthüllt. Die Selektionshypothese, welche die Entstehung des Zweckmäßigen unter Ausschaltung zwecktätiger Kräfte durch zufällige Abänderung und Auslese erklärte, entsprach dem ‚mecha-

[15] Ebd. 167.

nistischen' Weltbilde, das unter dem Eindruck der Entwicklungen der Physik in dieser Epoche zum Höhepunkte gelangte, indem sie auch in der Entwicklung des Lebendigen das ‚blinde Spiel der Atome' als das Ausschlaggebende betrachtete"[16]. Damit ging die Ganzheit der lebendigen Gestalten und Prozesse, in deren Rahmen Mutation und Selektion ja immer gebunden sind, völlig verloren.

Auch der moderne Neodarwinismus hat diese Linie weitergeführt und betrachtet den Organismus (nach einem Ausdruck von J. Huxley) als „ein Bündel von Anpassungen". Mit dieser Atomisierung der Entwicklung ist ja eigentlich auch der Entwicklungsprozeß selbst innerlich ausgehöhlt worden, und man kann streng genommen gar nicht mehr von Entwicklung sprechen. Das veranlaßte auch den Begründer der modernen Embryologie Karl Ernst v. Baer, dem man sicher keinen Mangel an Tatsachenkenntnis nachsagen kann, in seiner Arbeit „Über Darwins Lehre" zu dem Urteil: „Wir können deswegen die Darwinsche Erklärung der Umformung nicht gelten lassen, weil sie gar nicht auf der Ansicht einer Entwicklung beruht, sondern auf Summierung zufälliger Abweichungen"[17].

Mit der Atomisierung des Organischen ist aber ein Zweites verbunden, was man die *Ent-Substantialisierung* des Lebendigen nennen könnte. Die Existenz des Organismus wird ohne jegliche wesenhafte und wesensbegründende Ganzheitsprinzipien auf mechanistische Weise (durch die Zufallsmechanismen Mutation und Selektion) vollgültig zu erklären versucht. Jede wesenhafte Tiefe des Lebens geht damit verloren. Alle Wesensgrenzen im Reich des Lebendigen bis hinauf zum Geist des Menschen werden mit einer leichten Handbewegung eingeebnet. Erst auf Grund dieser geistesgeschichtlich doch sehr schwerwiegenden Einebnungen ist das darwinistische Zufallsspiel möglich. Es geht nicht darum, wirkliche Ergebnisse der Paläontologie, der Genetik und der Phylogenetik zu leugnen, was eine unverzeihliche Torheit wäre. Es geht vielmehr um die Eingliederung und Rückbindung dieser Ergebnisse in die wesensbegründete organismische Ganzheit.

Letzter Hintergrund, aus dem die Darwinsche Lösung entspringt und den sie in ihrem Lehrgehalt darstellt, ist die *Entfinalisierung* alles Lebendigen. Ja, man kann sagen: es ist sogar die innere Intention dieser Selektionshypothese, alle Zielstrebigkeit aus der organischen Welt und ihrer Entwicklung zu verbannen. Da Zielstrebigkeit aber zugleich Sinngebung bedeutet, so ist mit der darwinistischen Erklärung zugleich eine Sinnentleerung aller organischen Gestalten und Prozesse bis hinauf zum Menschen gegeben. Es ist unter dieser Rücksicht verständlich, wenn Darwin selbst im völligen Agnostizismus landete. Wie sehr er hierbei wiederum der Zeitströmung entgegenkam, zeigt ein Wort Karl Ernst v. Baers[18], der bekannte, es würden „viele Anatomen und Zoologen so sehr an der Telophobie leiden, daß sie schon das Wort Ziel fliehen". An einer anderen Stelle der gleichen Abhandlung sagt der Forscher: „Diese Elimination aller Ziele ist es wohl vor allen Dingen, welche der Darwinschen Hypothese die ganz außerordentliche Anerkennung bewirkt hat"[19].

---

[16] *Ludwig von Bertalanffy,* Das Gefüge des Lebens. Leipzig 1937, 4.

[17] *Karl Ernst v. Baer,* Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. Braunschweig 21836, 456. [18] Ebd. 333. [19] Ebd. 435.

Wenn Karl Ernst v. Baer einst den Sinn der Evolution darin gesehen hat, daß sie „die Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff“[20] darstellt, so müßte man die Darwinsche Lösung des Evolutionsproblems als die Geschichte fortschreitender Siege des Stoffes über den Geist kennzeichnen. Es möge auch in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß Friedrich Engels und Karl Marx, die damals in England weilten, das Werk Darwins gelesen haben. Engels schrieb im November 1859 an Marx: „... Übrigens ist der Darwin, den ich gerade lese, ganz famos. Die Teleologie (Zielgerichtetheit) war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht. Das ist jetzt geschehen. Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwicklungen der Natur nachzuweisen, und am wenigsten mit solchem Glück.“ Bald darauf schrieb dann Marx an Engels: „In meiner Prüfungszeit während der letzten vier Wochen habe ich allerlei gelesen, unter anderem Darwins Buch von der ‚Natural Selection‘. Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Arbeit enthält“[21].

Wir wissen, daß Darwin gerade an diesem zentralen Punkt der Zielstrebigkeit die großen Schwierigkeiten für seine afinale Erklärung gefühlt hat. Man kann nicht sagen, daß er diesen Schwierigkeiten aus dem Wege gegangen sei, er hat ein eigenes Kapitel darüber in seinem Werk geschrieben. Erstaunlich bleibt aber doch, wie er diese Schwierigkeiten mit seinem monotonen Erklärungsversuch durch kleine Abweichungen und Auslesewirkungen beiseite zu schieben versucht. Dafür nur ein Beispiel: Darwin nennt unter den Schwierigkeiten auch die tropischen Orchideenblüten, unter denen sich wahre Wunderwerke an Kompliziertheit und Raffinesse der ausgeklügelten Bestäubungseinrichtung befinden. So beschreibt er die Blüte von Coryanthes, die von Hummeln bestäubt wird und zu diesem Zweck geradezu eine Badeeinrichtung ausgebildet hat.

Doch lassen wir Darwin selbst berichten: „Bei dieser Orchidee ist das Labellum oder die Unterlippe zu einem großen eimerartigen Gefäße ausgehöhlt, in welches fortwährend aus zwei über ihm stehenden absondernden Hörnern Tropfen fast reinen Wassers herabfallen; ist der Eimer halb voll, so fließt das Wasser durch einen Abguß an der einen Seite ab. Der Basalteil des Labellums krümmt sich über den Eimer und ist selbst kammerartig ausgehöhlt mit zwei seitlichen Eingängen; innerhalb dieser Kammer finden sich einige merkwürdige fleischige Leisten. Der genialste Mensch hätte, wenn er nicht Zeuge dessen war, was hier vorgeht, sich nicht vorstellen können, welchem Zwecke alle diese Teile dienten. Crüger sah aber, wie Mengen von Hummeln die riesigen Blüten dieser Orchideen am frühen Morgen besuchten, nicht um den Nektar zu saugen, sondern um die fleischigen Leisten in der Kammer oberhalb des Eimers abzunagen. Dabei stießen sie einander häufig in den Eimer; dadurch wurden ihre Flügel naß, so daß sie nicht fliegen konnten, sondern durch den vom Ausguß gebildeten Gang kriechen mußten. Crüger hat eine förmliche Prozession von Hummeln aus ihrem unfreiwilligen Bade kriechen sehen. Der Gang ist eng und von Säulchen bedeckt, so daß eine Hummel, wenn sie sich durchzwängt, erst ihren Rücken am klebri-

[20] Ebd. 246.

[21] Zitate nach *Wyss* a.a.O. 174.

gen Stigma und dann an den Klebdrüsen der Pollenmassen reibt. Die Pollenmassen werden dadurch an den Rücken der ersten Hummel angeklebt, welche zufällig durch den Gang einer kürzlich entfalteten Blüte kriecht und werden fortgetragen. Crüger hat mir eine Blüte in Spiritus geschickt mit einer Hummel, welche, ehe sie ganz durch den Gang gekrochen war, getötet worden war; an ihrem Rücken war eine Pollenmasse befestigt. Fliegt die so ausgestattete Hummel nach einer anderen Blüte oder ein zweites Mal nach derselben, und wird von ihren Genossen in den Eimer gestoßen, so kommt notwendig, wenn sie nun durch den Gang kriecht, zuerst die Pollenmasse mit dem klebrigen Stigma in Kontakt und die Blüte wird befruchtet. Und jetzt erst sehen wir den vollen Nutzen aller Teile der Blüte, der wasserabsondernden Hörner, des halb mit Wasser erfüllten Eimers ein, welcher die Hummeln am Fortfliegen hindert und dadurch zwingt, durch den Ausguß zu kriechen und sich an den passend gestellten klebrigen Pollenmassen und der klebrigen Narbe zu reiben"[22].

Soweit das Darwinsche Beispiel. Und was hat Darwin zur Erklärung vorzubringen? Nur dieses: „Man kann wohl fragen, wie können wir uns in den vorstehenden und in unzähligen anderen Fällen die allmähliche Stufenreihe von Komplexität und die mannigfaltigen Mittel zur Erreichung desselben Zwecks verständlich machen? Ohne Zweifel ist die Antwort, wie schon bemerkt wurde, daß, wenn zwei bereits in einem geringen Grade voneinander abweichende Formen variieren, die Variabilität nicht genau von derselben Art und folglich auch die durch natürliche Zuchtwahl zu demselben allgemeinen Ende bewirkten Resultate nicht dieselben sein werden. Wir müssen uns auch daran erinnern, daß jeder hochentwickelte Organismus bereits eine lange Reihe von Modifikationen durchlaufen hat und daß jede Modifikation eines Teils vererbt zu werden strebt; sie wird daher nicht leicht verlorengehen, sondern immer und immer wieder weiter modifiziert werden. Die Struktur eines jeden Teils jeder Spezies, welchem Zweck er auch dient, ist daher die Summe der vielen vererbten Abänderungen, welche diese Art während ihrer successiven Anpassungen an veränderte Lebensweisen und Lebensbedingungen durchlaufen hat"[23]. Soweit die Erklärungen Darwins zu dem Orchideenbeispiel.

Aber was sollen die kleinen Abänderungen und die laufenden Anpassungen für einen Wert haben, wenn nachzuweisen wäre, wie ohne Zielstrebigkeit das Entstehen einer solchen hochkomplizierten, ausgeklügelten Einrichtung entstanden sein kann? Kleine Abänderungen dieses wundervollen Blütenapparates zerstören doch den ganzen Mechanismus, der ja nur als ganzer seine Funktion erfüllen kann. Wie soll er sich aber aus der Addition kleinster Abänderungen, die zudem völlig zufallsmäßig waren, ergeben haben? Das ist ohne die Kausalität der Ordnung und des Zieles schlechterdings unvorstellbar und stellt eine naturphilosophische Sinnlosigkeit dar. Darwin hat außerdem noch eine sehr interessante Studie über Orchideen geschrieben. Als er damals seine Verwandte Elisabeth Wedgwood auf diese Studie hinwies, antwortete sie ihm: „Jetzt haben Sie Ihr eigenes Buch widerlegt, denn

[22] *Charles Darwin*, Entstehung der Arten. Übersetzung von Carus. Stuttgart [8]1899, 217.
[23] Ebd. 218.

Sie werden mich niemals davon überzeugen, daß die Selektion dies erreicht hätte“[24].

Von Darwins Geist und Werk sind unzählige Anregungen in alle Zweige der biologischen Wissenschaften ausgegangen. Sein Geist ist im heutigen Neodarwinismus wirksamer denn je. Um so dringender ist eine Neubesinnung auf das, was Schöpfung und Entwicklung eigentlich heißt, und eine Eingliederung der biologischen Ergebnisse in die große Tradition abendländischen Geistes.

Der große Schulreformplan

KARL ERLINGHAGEN SJ

Der „Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen“ macht in seinem „Rahmenplan zur Umgestaltung und Vereinheitlichung des allgemeinbildenden öffentlichen Schulwesens“[1] eine Reihe sehr konkreter Vorschläge für das Aussehen unserer künftigen Schulen. Er will damit nicht auf alle Einzelheiten eingehen, legt aber die Entwicklung, sollte der Plan verwirklicht werden, bereits weitgehend fest. All diese Einzelvorschläge können nur im Zusammenhang des Ganzen gesehen werden. Von daher erhalten sie ihren geistesgeschichtlichen und weltanschaulich-philosophischen Ort.

Als Organisationsplan kann der formale Vorschlag in Grenzen, die durch die in der Pädagogik oft sehr enge, manchmal aber auch sehr lose Verbindung von Formalem und Inhaltlichem bestimmt sind, auf ganz verschiedenen geistigen Fundamenten verwirklicht werden. Aber ein rein formaler Plan der Organisation offenbart doch immer auch bereits eine bestimmte Wertung der an diese oder jene Stelle gesetzten Bildungsinhalte. Eine solche Wertung entstammt weltanschaulichen Unterströmungen, die bei der Beurteilung des „Rahmenplanes“ beachtet werden müssen.

Die folgende Auseinandersetzung kann die Einzelproblematik nicht in der ganzen Breite darlegen. Das Für und Wider der Vorschläge, Lösungen und Kompromisse muß in einem gründlichen Studium der Literatur erwogen werden. Hier kann es nur darum gehen, nach voraufgegangener prinzipieller Erörterung das Gespräch auf einige Sonderfragen hinzulenken.

Die Hauptthesen

Der Vorschlag hält an drei Bildungszielen unseres Schulsystems fest, die sich aus den Forderungen unserer arbeitsteiligen Gesellschaft an den Nachwuchs ergeben. Er distanziert sich damit von allen radikalen Vereinheitlichungstendenzen, die weniger in pädagogischen als in sozialpolitischen

[24] *Wyss* a.a.O. 193.

[1] Vgl. diese Zschr. 164 (1959) 277.

Überlegungen wurzeln. Mit Rücksicht auf die Empfindlichkeit mancher spricht er nicht mehr vom Volksschulziel, sondern von einem „früh an Arbeit und Beruf anschließenden" (16), einem „mittleren" und einem „höheren". Er wird damit der Erfahrung der Tradition gerecht und hofft, „daß in jedem Kinde menschliche Grundkräfte geweckt, dann aber für die Übernahme verschiedenartiger Aufgaben und Verantwortungen in der modernen Welt gebildet werden" (16). Jedem der drei Bildungswege glaubt er mit Recht, „die ihm zugehörigen Bildungsgehalte und -methoden in ihrer Eigenart" zubilligen zu müssen. Man wird hier fragen können, ob die vorgeschlagene Dreiteiligkeit den differenzierten Bildungsansprüchen der modernen Gesellschaft genügen könne. Darauf kann geantwortet werden, daß bei aller Verschiedenheit auch eine Vereinheitlichung des deutschen Bildungswesens unerläßlich ist und der Plan als „Rahmenplan" eine hinreichende Dehnbarkeit für berechtigte andere Entwicklungen in sich trägt, wie er das durch die Möglichkeit des „Musischen Gymnasiums" ja auch ausdrücklich andeutet.

Die zweite Forderung nach der Bildung jedes einzelnen Kindes nach dem Grad seiner Bildungsfähigkeit wird man ebenso unbestritten bejahen müssen. Sie ist eine Pflicht der sozialen Gerechtigkeit und entspringt überdies dem „vermehrten Bedarf der modernen Gesellschaft an höher gebildetem Nachwuchs" (16). Es ist erstaunlich und begrüßenswert, mit welcher Entschiedenheit sich der Ausschuß für die Steigerung qualifizierten Nachwuchses der höheren Schulen einsetzt. Er tut es aus der richtigen Erkenntnis, daß die Überflutung der höheren Schule und der Hochschulen mit Ungeeigneten uns die Augen nicht vor der Tatsache verschließen lassen darf, daß trotzdem der Mangel an Geeigneten immer spürbarer wird. Aus dieser doppelten Einsicht ist die Forderung nur zu berechtigt, daß die Auswahl von deutlich erkennbaren Bewährungen abhängig gemacht werden muß. Das ist sowohl im Interesse der Sache als auch der gesunden Entwicklung des Kindes wegen unerläßlich.

Auch die dritte These, daß „der Schulaufbau ... das Seinige dazu beitragen (müsse), die geistige Einheit des Volkes in den elementaren Grunderfahrungen, Übungen und Einsichten kräftig zu erhalten und für das Bewußtsein dieser Einheit einen breiten gemeinsamen Grund zu legen" (16), wird man bejahen müssen. Aber eben an der Forderung, daß deswegen „alle Kinder so lange ein gemeinsames Schulleben führen (müssen), bis der besondere Charakter der Bildungswege auch eine Trennung in besondere Schulen unabweisbar macht", trennen sich die Geister. Aus der Sicht der Schule auf weltanschaulicher Grundlage ließe sich geradezu die entgegengesetzte These aufstellen, daß die in der Geschlossenheit ihres Glaubens erzogenen Kinder erst dann mit andern in Begegnung gebracht werden sollten, wenn das erzieherisch nötig wird. Beide Betrachtungsweisen liegen allerdings nicht ganz auf der gleichen Ebene und müssen sich nicht notwendig ausschließen, allein die vorgebrachte Forderung und ihre Formulierung ist aus dem Beweisverfahren der Gegner weltanschaulicher Schulen nicht ganz unbekannt.

Man wird beiden Abschnitten im Prinzip die Zustimmung nicht versagen können. Sie entspringen der Einsicht, daß aller die Erziehung hemmende seelische Druck auf ein Mindestmaß eingeschränkt werden muß und kein Zweig und kein Schuljahr zur Drillstufe für eine höhere werden darf. Auch hier bleibt der gute Sinn des durch Zeugnisse und Versetzungen erwiesenen Leistungszustandes unbestritten. Man wird das Gespräch über Einzelheiten sinnvoll erst nach einer hinreichenden praktischen Erfahrung beginnen können. Desungeachtet ist diese Neuordnung nicht voreilig, liegen doch Erfahrungen an Versuchsschulen schon vor. Auch ist der entstehende Schaden wohl nur als geringfügig zu bezeichnen und verhältnismäßig leicht wiedergutzumachen. Trotzdem wird es auch in der als Lösung vorgeschlagenen „Förderstufe", von andern gewichtigen gegen sie sprechenden Gründen abgesehen, mehr als fraglich bleiben, ob damit das überaus schwierige und für Kinder und Familien so einschneidende Problem einer sicheren Auslese nach Begabungshöhe und Begabungsrichtung einigermaßen befriedigend gelöst werden kann. Langjährige Beobachtungen zwingen doch immer mehr zu der Erkenntnis, daß in den Kindern Anlagen schlummern können, die sich auf keine Weise, selbst nicht durch mehrjährigen Umgang mit zufriedenstellender Gewißheit feststellen lassen. Ausgedehntes Zahlenmaterial liegt leider nicht in hinreichendem Umfang vor. Jedoch ist die Zahl derer, die in den unteren Klassen der höheren Schulen nur geringe Fähigkeiten zeigten, sich später aber einem anspruchsvollen akademischen Beruf vollauf gewachsen erwiesen, so groß, daß selbst das Ergebnis einer langjährigen Beobachtungsmöglichkeit der Kinder fraglich werden muß. Auch unter angesehenen Hochschulprofessoren und Universitätslehrern finden sich solche, die es nur dem vielverschrienen „Standesdünkel" und „Ehrgeiz" ihrer Eltern verdanken, daß ihr Bildungsgang in der höheren Schule nicht auf den sicherlich wohlgemeinten, aber eben doch nicht prophetischen Rat ihrer Lehrer frühzeitig abgebrochen wurde.

So sinnvoll und unerläßlich also eine klügere, und das heißt sicher auch längere Zeit der Beobachtung und Auswahl der Begabungen ist, so darf man sich doch nicht über die Grenzen all dieser Maßnahmen täuschen. Die Frage bleibt zunächst offen, ob man aus diesem Grund und nach Würdigung aller übrigen dafür und dagegen sprechenden Argumenten eine „Förderstufe" für die ganze Breite des Schulwesens verbindlich machen soll. Die Schwierigkeiten einer sicheren Auslese werden sich nicht beheben, höchstens mildern lassen. Eine zuverlässige Prognose ist nicht möglich. Vielleicht muß man sagen: Gott sei Dank! Planender Rationalismus und Dirigismus, die alle Spontaneität ersticken und alles Leben töten, würden sonst Orgien feiern.

Im übrigen offenbart sich in dem starken Wunsch nach „eindeutiger" Auslese manchmal doch ein merkwürdiger Mangel an pädagogischem Eros.

Ist es immer die Liebe zum Kind, die das Gespräch bestimmt, oder nicht oft auch der unausgesprochene Wunsch, leichter mit den besser Begabten arbeiten zu können? Aus dieser Überlegung heraus bedürfte auch die Methode in den unteren Klassen der höheren Schulen dringend einer Überprüfung.

Die Grundschule

Die Grundschule, „in der vier Jahre lang alle Kinder einheitlich unterrichtet" werden (23), ist nach der begründeten Aussage des Ausschusses „heute in der Pädagogik und in der Öffentlichkeit kaum noch der Kritik ausgesetzt" (23). Bei der im Plan vorgetragenen Zielsetzung müssen allerdings früher schon gemachte Bedenken noch einmal nachdrücklich wiederholt werden. Die ethisch-religiöse Grundrichtung ist nicht hinreichend betont. Die Gesundung der Grundschule sieht der Ausschuß davon abhängig, daß die Klassenfrequenz 30 nicht übersteige und der Druck der Auslese für die weiterführende Schule behoben werde.

Die Erfahrung beweist jedoch, daß die aus USA übernommenen und dort in Umbildung begriffenen Methoden der Grundschule hauptsächlich auf das Sinnenfällige und Anschauliche ausgehen, die Bildung des Verstandes aber vernachlässigen. Dies führt dazu, daß die Kinder im Alter von zehn Jahren noch wenig Gelegenheit hatten, ihre Begabung für schwierigere Aufgaben zu zeigen. Rein rezeptive Typen erreichen mit dieser Methode höhere Leistungen als nachdenklichere, aus sich schaffende Kinder.

Die Förderstufe

Die mit der „Förderstufe" gegebene Problematik ist im pädagogischen Gespräch über den „differenzierten Mittelbau" in ihrer ganzen Breite deutlich geworden. Der Ausschuß ist sich der Schwierigkeiten bewußt. Daher macht er gegenüber den Forderungen einer radikalen Durchführung dieser schulreformerischen Maßnahme zwei entscheidende Einschränkungen: 1. Er grenzt die Förderstufe auf zwei Jahre ein, indem er ausdrücklich sagt, daß sie nicht länger dauern solle. Sie umfaßt mithin das bisherige fünfte und sechste Volksschuljahr. 2. Er dehnt die Förderstufe nicht auf alle Kinder aus, will vielmehr eindeutig Begabte schon möglichst früh zu ihrem Recht auf freie Entfaltung kommen lassen. Bei der Feststellung solch eindeutiger Begabungen ergibt sich allerdings, daß es sich dabei ausschließlich um Kinder handelt, die auf die neue „Studienschule" gehen sollen. Damit ist ihre Zahl praktisch auf ein Minimum beschränkt; denn die „Studienschule", nach unserer Auffassung die eigentliche Trägerin unserer Kultur, ist, wie noch darzulegen sein wird, in einer ganz unverständlichen Weise an ihrer Entfaltung gehindert.

Ist das Projekt der Förderstufe deswegen abzulehnen? Nicht ohne weiteres. Ihr Grundanliegen, das der sichern Auswahl begabter Kinder für die

weiterführenden Schulen und des damit verbundenen bruchlosen und spannungsfreien Überganges, mehr noch der Vermeidung charakter- und seelenschädigender Rückverweisungen in die Volksschule ist zu bejahen. Wegen der in der Volksschule bereits erprobten neuen Lehrverfahren glaubt der Ausschuß die „Förderstufe", die nach seiner Auffassung keine eigenständige Schulform sein kann, der bisherigen Volksschule zuschlagen zu müssen, wobei es offenbleibt, ob sie zur kommenden Grund- oder Hauptschule organisatorischen Anschluß finden soll. Der Ausschuß sieht selbst die Schwierigkeiten und Gefahren und führt auch die wesentlichen an, daß es nämlich zu einer reinen Verlängerung der Grundschulzeit kommen kann, daß die Differenzierung zu stark betrieben wird, daß in der „Förderstufe" trotz der Vereinigung der Lehrer in einem Lehrerkollegium verschiedene Auffassungen über Ziel, Inhalt und Methoden zu Spannungen führen können und daß der Druck der Auslese nun zwei Jahre lang über dem Schulsystem lasten kann. Er macht auch Vorschläge, wie dem begegnet werden soll.

Eine der entscheidenden Schwierigkeiten, die des pädagogischen Dirigismus, übersieht er. Sie muß nach Würdigung aller Systeme noch einmal kritisch besprochen werden.

Es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, daß die Gesamtvorstellung von der „Förderstufe" ganz wesentlich städtische Verhältnisse vor sich sieht. Für ausgesprochen ländliche Bezirke empfiehlt der Ausschuß eine organisatorische Lösung, die in einem sehr heftigen Widerstreit der Meinungen steht: „Auf dem Lande wird es sich oft anbieten, die Förderstufe, die Hauptschule und bei entsprechendem Bedürfnis auch die Realschule zu jenen vom Ausschuß bereits empfohlenen Schulsystemen zusammenzufassen, die mehreren Dörfern dienen (vgl. die Empfehlung ‚Die Volksschule auf dem Lande' vom 1. 12. 1956)" (26). Dieses zusammenfassende Schulsystem ist unter dem Namen „Mittelpunktsschule", „Zentralschule", „Dörfergemeinschaftsschule" bekannt. Gründe und Gegengründe einer solchen Umorganisation des Schulwesens auf dem Land sind besonnen zu wägen. Ihre Lösung muß mutig und vorurteilslos, aber auch ohne Vernachlässigung wertvoller Erfahrungen versucht werden.

Außer den bereits genannten Bedenken, der Gefahr einer „Leistungsnivellierung nach unten" und der Amputation der weiterführenden Schulen ist vor allem darauf hinzuweisen, daß die mit dem differenzierenden Mittelbau" gemachten Erfahrungen diesen noch keineswegs zu einem bewährten Glied im Gesamtschulaufbau legitimieren.

Die Hauptschule

Der Ausschuß sieht es als ein ganz vordringliches Anliegen der Reform an, das Ansehen der Volksschuloberstufe in der Öffentlichkeit zu heben. Das soll durch den Ausbau um ein neuntes und dann auch um ein zehntes Schuljahr, eine Leistungssteigerung und ein qualifiziertes Abschlußzeugnis geschehen.

Diese Anliegen sind ohne Abstriche gutzuheißen. Die Wege dazu werden in der Praxis noch gesucht und erprobt werden müssen. Sie haben sich aber weitgehend schon angebahnt. Die vom Ausschuß vorgetragene Begründung des inneren Wesens einer „Hauptschule" und ihrer Zielsetzung ist bereits als zu formal und noch zu wenig verbindlich aufgewiesen worden. Damit ist aber die Neuorganisation als solche und der Beginn ihrer praktischen Verwirklichung nicht in Frage gestellt.

Die Realschule

Die Beibehaltung der „Realschule" (womit die früheren Formen der Realschule, der Mittelschule und der entsprechenden Realschulzüge an Volksschulen zusammengefaßt werden), ihre Verlängerung um ein weiteres Jahr, die neue Sinngebung ihres Abschlusses, der „Mittleren Reife", sind Maßnahmen, die trotz entgegenstehender Meinungen einem echten Bedürfnis unserer Gesellschaft entsprechen. Mittlere und gehobene mittlere Berufe verlangen diesen Schultyp. Besonders zu begrüßen ist die Verlängerung um ein Jahr und der neue Sinn der „Mittleren Reife" — der Ausdruck ist in Ermangelung von etwas Besserem beibehalten worden —, die nun nicht mehr eine abgebrochene höhere Reife sein soll. Dadurch kann das Ansehen der Realschule vielleicht so gesteigert werden, daß ihre Absolventen jenen Berufen zugeführt werden können, in denen man heute unbilligerweise oft das Abitur erwartet. So könnten auch die Gymnasien und die Studienschule von dieser ihnen nicht eigentlich zukommenden Aufgabe entlastet werden.

Aber auch bei der Zielsetzung der Realschule macht sich ein sehr deutlicher Zug zum Brauchbaren und Nützlichen bemerkbar. Die Menschenbildung kommt — jedenfalls nach den Darlegungen — in einem erheblichen Maße zu kurz. Das ist um so bedauerlicher, als die Verantwortung, die später auf den Schülern der Mittelschule lasten wird, in der Entwicklung unserer Gesellschaft immer mehr zunimmt und gerade eine charakterfundierte gesamtmenschliche Form verlangt.

Die Höheren Schulen

„Die Höhere Schule ist das Zentrum des gesamten Bildungswesens; deshalb muß die gebotene Reform des Bildungswesens mit der Reform der Höheren Schule beginnen", so hat einmal eines der Mitglieder des „Deutschen Ausschusses", selbst langjähriger Leiter einer Modellschule, formuliert (*Georg Picht,* Zehn Thesen über die Höhere Schule, Frankfurter Hefte 13 [1958] 831—840). Entsprechend dieser Auffassung nimmt denn auch der Abschnitt über die Höheren Schulen schon rein raummäßig fast ein Drittel des Gutachtens ein, und außerdem wird auf die mit den Höheren Schulen zusammenhängenden Fragen an vielen anderen Stellen Bezug genommen. Sie berühren ja die „Förderstufe" ebensosehr wie die „Realschule", die

Frage der Übergänge und der Auslese wie letztlich auch den Sinn der Hochschule. Ja, das rechte Verständnis der Gelehrtenschule ist entscheidend für unser Verhältnis zu den Quellen unserer Kultur und der Phase ihrer Entwicklung, in der wir stehen. Umgekehrt gilt, daß sich in der Höheren Schule unser geistig-kulturelles Selbstverständnis spiegelt. Überdies wurden in der Geschichte alle andern Schularten immer wieder an der Höheren Schule als dem „Eigentlichen" gemessen. Aber auch die geistige Gestalt aller heutigen Schulformen, selbst derer, die im Plan des Ausschusses nicht berücksichtigt worden sind, wird von der inneren Form der Höheren Schule mitgeprägt. Denn alle Lehrer unseres Schulwesens werden, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, ihren Weg durch die Höhere Schule nehmen müssen und das in den Jahren der eigentlichen Bildsamkeit des Geistes. Weder die Grundschule noch auch die Hochschule prägen den Menschen so nachhaltig wie die Höhere Schule. Überdies setzen alle anderen akademischen, aber auch fast alle nichtakademischen, sogenannten „kulturschaffenden" Berufe für gewöhnlich den Besuch der Höheren Schule voraus. Wie nachhaltig Menschen in dieser Zeit geprägt werden, erhellt immer wieder aus der Analyse der täglichen Urteile und Vorurteile unserer Gebildetenschicht.

Der „Rahmenplan" schlägt eine zweigegliederte Höhere Schule vor, das „Gymnasium" und die „Studienschule", die zusammen mit der „Hauptschule" und der „Realschule" als „Oberschule" unseres Bildungswesens bezeichnet werden (17), während sie selbst unter dem herkömmlichen Namen „Höhere Schule" zusammengefaßt bleiben (18).

Der Auftrag der Höheren Schule

Der Ausschuß glaubt einen doppelten Auftrag der „Höheren Schule" zu erkennen: „einerseits muß sie den ständig wachsenden Bedarf der modernen Zivilisation an qualifizierten Nachwuchskräften decken; zum andern steht sie nach wie vor im Dienst ihres alten Bildungszieles: der Überlieferung der klassischen Gehalte der europäischen Kultur" (31). Er trifft gerade mit dem zweiten Auftrag die Sache im Kern, denn sonst wäre „unsere politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung bedroht ... (und) das Kultur- und Lebensgefüge, dem unsere politische Ordnung dienen soll" müßte zusammenbrechen (32). „Deshalb steht es nicht in unserem Belieben, wie wir den Bildungsauftrag der Höheren Schule bestimmen wollen; er ist uns durch die Anforderungen vorgezeichnet, die unsere geschichtliche Lage an uns stellt" (32).

Die Typen der Höheren Schule

Daraus folgert der Ausschuß die Notwendigkeit von „zwei klar ausgeprägten Typen der Höheren Schule" (32). Für den einen, zahlenmäßig umfassenderen und auch inhaltlich vielgestaltigeren behält er — eine unverkennbare Konzession an gewisse Prestigewünsche — den Namen „Gymnasium" bei, für den anderen findet er den neuen einer „Studienschule". Das „Gymnasium", vielgliedrig, hat einen naturwissenschaftlichen und einen sprach-

lichen Zweig, läßt auch einen musischen zu und soll die Anliegen des ehemaligen „Wirtschaftsgymnasiums" in sich aufnehmen. Die „Studienschule" dagegen ist ein durch und durch sprachlicher Typ, der sich allerdings einem Verständnis der modernen Naturwissenschaften und Technik, als integrierendem Bestandteil unserer heutigen Kultur nicht verschließen will. Die „zwei klar ausgeprägten Typen" dürfen indes „nicht so verstanden werden, als ob es möglich und wünschenswert wäre, einen modernen Typ ohne jede Beziehung zur Überlieferung und einen geschichtlichen ohne jede Beziehung zur modernen Welt zu entwickeln. Beide müssen durch die ihrem besonderen Auftrag entsprechende Bildungsidee geprägt sein; aber sie sind verbunden durch die unteilbare Verantwortung der geistig tragenden Schicht in unserer Welt" (33). Die innere Beziehung soll also eng sein, die Muttersprache das bindende Medium (33). Mit dieser letzten Forderung nach einer verstärkten Pflege unserer Muttersprache wird der Ausschuß einem dringenden Anliegen unseres Bildungswesens gerecht. Die geistige Primitivität vieler Hochschulstudenten hat nicht zuletzt ihre Ursache darin, daß sie den kultivierten Gebrauch ihrer Muttersprache und das Ringen um den klaren Ausdruck ihrer Gedanken auf der Schule nicht hinreichend gelernt haben. Andere Länder, vor allem die Franzosen, sind uns in der Pflege ihrer Sprache weit überlegen. Wir sollten die Pflege des Deutschen allerdings nicht um seiner selbst willen betreiben.

Die Betonung der Muttersprache muß keine Hintansetzung fremder Sprachen bedeuten, läßt sich die Muttersprache doch ganz vorzüglich an ihnen schulen. Aber der Zugang zu ihr sollte nicht des Umweges über fremde Sprachen bedürfen. Die „Studienschule" wird in ihren beiden Zweigen, die nach der dritten Fremdsprache — die erste ist Latein, die zweite Englisch — als „griechischer" und „französischer" Zweig bezeichnet werden, an sprachlicher Schulung dem Gymnasium weit überlegen sein. Das gilt es bei der Beurteilung dieses Typs zu bedenken. Sollten beide Schultypen wirklich gleichwertig sein und sich nur durch „die Schwerpunkte und Horizonte unterscheiden" (33), so scheint für das Gymnasium durch die „Förderstufe" ein nicht geringes Hemmnis zu entstehen. In der Literatur zum „differenzierenden Mittelbau" ist darauf eindringlich hingewiesen worden. Soll das „Gymnasium" in seinem Bildungsstand, seinen Zeugnissen, seiner Hochschulreife und erst recht seiner „Mittleren Reife" der „Studienschule" gegenüber einigermaßen gleichwertig bleiben, so wird man die Problematik der „Förderstufe" gerade in der Verantwortung vor der Höheren Schule noch einmal ernst durchdenken müssen.

Bedeutung der Aufgliederung der Höheren Schule für die Bildungsanforderungen der modernen Gesellschaft

Um die Bedeutung der Neuaufgliederung der Höheren Schule zu unterstreichen, geht der Ausschuß von vier Belastungen der heutigen Höheren Schule aus. Zunächst stellt er einen starken Leistungsrückgang der Höheren

Schüler fest, der um so bedauerlicher ist, als der Andrang zur Höheren Schule an sich gesund und auch eine viel größere Zahl von Abiturienten erforderlich ist, soll der Bedarf unserer Gesellschaft gedeckt werden. So fordert der Ausschuß mit Recht: „Wir müssen alles daransetzen, geeigneten Nachwuchs ausfindig zu machen und auf den Weg zum Abitur zu lenken" (34). Damit diese Lenkung besser geschehen kann, hält der Ausschuß eine „pfleglichere und sinngemäßere Auslese" für unerläßlich (34). Dem kann man nicht widersprechen, selbst wenn man die vorgeschlagene „Förderstufe" nicht als das geeignete Mittel ansieht. Zweitens sieht der Ausschuß in der überall spürbaren Arbeitsverdrossenheit unserer Höheren Schüler den Anlaß zu fragen, ob man den berechtigten Interessen, die aus einem gesunden Gespür für die „Tendenzen der Gegenwart" (35) kommen, nicht doch weitgehend nachgeben sollte. Das soll nicht dadurch geschehen, daß über dem Wunsch nach Ausbildung — und hier ist vor allem an Ausbildung für die technisierte Welt gedacht — „die eigentlichen Bildungs- und Erziehungsaufgaben" vergessen werden (35), sondern durch die Schaffung einer anders akzentuierten Gymnasialform. „Das Ziel, zu dem sie diese Schüler führen soll, ist die Reife zur Bewährung in der modernen Arbeitswelt, und zwar auf einem Bildungsstand, der den jungen Menschen befähigt, später erhöhte Verantwortung zu tragen" (35). Diesem „Gymnasium" gegenüber ist die „Studienschule" als eine „Ergänzung" gedacht (35), „die ihre Gestalt aus der alten Aufgabe gewinnen soll, die klassischen Gehalte unserer Kultur zu überliefern". Die „Studienschule" hat ihren tiefen Sinn darin, daß ohne „die Besinnung auf diese geistigen Gehalte ... unser geistiges Leben von einem gefährlichen Verlust an Tiefe bedroht" wäre. An dieser Stelle betont der Vorschlag sehr stark den hohen Wert der „Studienschule" und läßt auch vermuten, daß er die geistig tragende Schicht unseres Volkes in ihr ausgebildet wissen will. Um so unverständlicher ist ihre organisatorische Einengung, ein Widerspruch, der dem außenstehenden Beobachter unlösbar bleibt. Ebenso unverständlich ist die im Vorbeigehen gemachte Unterstellung, daß die sprachlich geprägte „Studienschule" das Kind einseitiger intellektuell anspreche als das doch mehr zum Technischen hin orientierte Gymnasium (36). Wir würden eher das Gegenteil vermuten und darin einen Fehlansatz in der Akzentuierung von „Gymnasium" und „Studienschule" sehen.

Drittens fordert der Ausschuß den Ausbau der „Mittleren Reife", die nach der Verlängerung um ein Jahr einen ersten sinnvollen Abschluß der Bildung auf den Höheren Schulen ermöglichen soll. Dieser Abschluß wird in erster Linie, ja fast ausschließlich auf dem „Gymnasium" für möglich erachtet. Das wird mit dem doppelten Auftrag der Höheren Schule in der heutigen Gesellschaft begründet.

Mit ihm begründet der Ausschuß dann viertens auch die Notwendigkeit einer „neuen höheren Bildung", die der technischen Zivilisation entsprechen muß (37). Gleichzeitig betont er aber wiederum, daß „der alte Bildungsauf-

trag der Höheren Schule, die Überlieferung der klassischen Gehalte der europäischen Kultur", in der Gegenwart seinen Sinn nicht verloren habe, sondern neue Erfüllung finden müsse. Und noch einmal unterstreicht er nachdrücklich, ja geradezu emphatisch die Gefahr, die heranbricht, „wenn die geistig tragende Schicht nicht mehr in ihr verwurzelt ist, (denn dann) gerät mehr ins Wanken, als sich heute schon absehen läßt" (37). Der Widerspruch, daß man die „Studienschule", die Schule der eigentlich geistig tragenden Schicht unseres Volkes, organisatorisch so sehr an der Entfaltung hindert, daß man anderseits das zwar sehr viel breitere, aber nach Auswahl, Bildungsinhalt, ja selbst der offensichtlichen Wertschätzung des Ausschusses doch eben nur zweitrangige Gymnasium neben, und zwar gleichrangig neben die „Studienschule" stellen möchte, ist nicht von der Hand zu weisen.

Die Hochschulreife

Diese behauptete und gewünschte Gleichrangigkeit zeigt sich vor allem in der Forderung, daß „in den Berechtigungen, die durch das Abschlußzeugnis erworben werden, ... zwischen Gymnasium und Studienschule kein Unterschied" bestehen soll (38). Der Abschluß muß nach Auffassung des „Deutschen Ausschusses" neu durchdacht werden. Er wird darin gesehen, daß die neue Höhere Schule nicht mehr ausschließlich auf das akademische Studium vorbereiten soll, sondern auch denen gerecht werden muß, die nach erreichtem Abschluß gleich in die Wirtschaft und Verwaltung übergehen. Hier kann nun eine entscheidende Kritik angesetzt werden. Einerseits ist ja die Zahl der Abiturienten, die ohne Studium gleich einen praktischen Beruf wählen, mag sie auch im Steigen sein, doch keineswegs so groß, daß durch sie der innere Sinn der Höheren Schule entscheidend mitbestimmt werden könnte. Wäre diesen Schülern nicht viel besser damit gedient, daß sie mit der sehr sinnvoll erweiterten „Mittleren Reife" einen guten Abschluß fänden? Zwar hat die Höhere Schule auch einen in sich selbst stehenden Bildungsauftrag, aber die Bindung an die Hochschule ist doch so eng, daß im deutschen Raum die organisatorische Trennung erst sehr spät vollzogen wurde und im Ausland immer noch nicht überall ganz deutlich ist (z. B. das amerikanische College, die Formen des Studium generale in den romanischen Ländern).

Man wird dem Ausschuß darin recht geben müssen, daß die Trennung der Doppelaufgabe in eine Schule mit und eine ohne Hochschulreife große Schwierigkeiten mit sich bringt, und man kann verstehen, daß er sich gegen sie entschied; allein man kann sich nur sehr schwer vorstellen, wie die Hochschulreife des „Gymnasiums" auf die Dauer neben der der „Studienschule" nicht minder bewertet werden soll und wie sie bei der doppelten Zielsetzung des „Gymnasiums" (um die „Studienschule" geht es dabei weniger) eine Aushöhlung von innen vermieden wird. Die Behauptung, „eine solche Scheidung ... würde den Druck des Berechtigungswesens verstärken und damit die Gefahr erhöhen, daß bildungsfremden Interessen die Arbeit gerade in der Oberstufe der Höheren Schule bestimmen" (38), ist nicht recht glaub-

haft und zeigt, daß für die innere Gestaltung der Höheren Schule und ihre Zweiteilung doch auch außerpädagogische Gründe mitsprechen.

Erst recht bleibt unverständlich, daß man glaubt, „die Gefahr der Zersplitterung der wissenschaftlichen Hochschulen bekämpfen" zu können, „wenn man einander ergänzende und aufeinander bezogene Bildungstypen klar ausprägt" (39). Das gilt um so mehr, als der Ausschuß kurz vorher der Hochschule und vor allem der Universität die Möglichkeit objektiver Wahrheitsfindung überhaupt abgesprochen hat, indem er sagt: „Die Einheit der Wahrheit wird geahnt und geglaubt; sie ist aber in der objektiven Wissenschaft nicht darstellbar und nicht lehrbar" (39).

Entschieden zu bejahen aber ist die Forderung, daß sich die Oberstufe der künftigen Höheren Schule ganz dem Ziel der Einführung der Schüler in „die Grundformen wissenschaftlichen Denkens" widmet, sie „zu selbständigem Arbeiten erzieht und sie verstehen lehrt, daß ihre eigenen, besonderen Arbeitsbereiche und Bildungsformen im Ganzen der Kulturgemeinschaft der Ergänzung durch andere bedürfen" (40). Man kann nicht daran zweifeln, daß die „Studienschule" dieses Ziel auch erreichen wird. Es wäre zu wünschen, daß ihre Bildungsmöglichkeit allen offenstände und die Bildungsgrenzen, die dem Gymnasium und damit der breiten Masse aller höheren Schüler gezogen sind, deutlich gesehen würden.

Der Abschluß der Mittelstufe und die Neugestaltung der Oberstufe

Die für den Abschluß der Mittelstufe und die Neugestaltung der Oberstufe vorgetragenen Gedanken werden spezielle Kreise der Fachpädagogen intensiver beschäftigen. Ihre Erörterung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Man wird das Gesamtanliegen und auch die vorgeschlagenen Lösungen im Prinzip bei manchen möglichen Ausstellungen billigen müssen.

Das Gymnasium

Trotz einer Fülle von Einzelausführungen, die die Problematik der Höheren Schule fast in allen Ausführungen des Gutachtens berühren, hält es der „Deutsche Ausschuß" dennoch für nötig, zum Schluß „Gymnasium" und „Studienschule" noch einmal gegeneinander zu stellen. Wer in der Reform der Höheren Schule das Zentralanliegen aller Bildungsreform sieht, kann ihm darin nur beipflichten. Wir haben an verschiedenen Stellen die Schwierigkeiten des Plans bereits aufgezeigt und wollen Gesagtes nicht wiederholen. Auch hier gehört die Diskussion vor die Fachgremien im engeren Sinn, mag sie nun die fakultative Einführung des Russischen oder die Stellung des Latein betreffen, die Akzentuierung der naturwissenschaftlich-technischen Bildung oder die Ausrichtung auf die Quellen unserer Kultur zum Gegenstand haben oder schließlich nach der Möglichkeit des „Musischen Gymnasiums" fragen. Wir wollen auch die Notwendigkeit bejahen, daß der junge Mensch für ein Sichzurechtfinden in unserer Wirtschaftswelt gebildet wer-

den muß, deren Belange also in jeder Höheren Schule vertreten werden sollten, und daß das Wirtschaftsgymnasium alten Stils mit seinem allgemeinbildenden Anliegen im „Gymnasium" aufgehen kann. Man fragt jedoch sofort, warum der Plan diese Aufgabe nur dem Gymnasium zuweist. Man wird auch nicht ganz verstehen, warum bei dieser Schulart allein — offenbar doch in einem bewußten Gegensatz zur „Studienschule" — gesagt wird: „Das Gymnasium ist auf die Zukunft gerichtet; hier liegen seine großen Möglichkeiten" (46). Auf die Zukunft gerichtet zu sein, ist die Aufgabe jeder Schule, sonst ist sie bereits im Ansatz reformbedürftig.

Die Studienschule

Die „Studienschule" gleicht allein noch der früheren Höheren Schule. Sie beginnt als grundständiger Typ mit dem 5. Schuljahr, also der früheren Sexta. Sie ist unserer, an mehreren Stellen schon geäußerten Auffassung nach die eigentliche Trägerin der abendländischen Tradition in Deutschland und die Schule der geistigen Führerschicht.

Der „Studienschule" gegenüber steht der Ausschuß in einem merkwürdigen Zwiespalt, der allerdings auch in seiner Stellung gegenüber der Höheren Schule überhaupt zu spüren ist. Hier ist er aber besonders deutlich. Auf der einen Seite wird die hohe Achtung sichtbar, die der „Studienschule" entgegengebracht wird. Sie wird an vielen Stellen doch als die „eigentliche" Höhere Schule empfunden, obwohl immer wieder die Gleichwertigkeit der beiden Typen betont wird. Es dürfte kaum je gelingen, dem „Gymnasium" das Ansehen zu verschaffen, das die „Studienschule" gleich zu Beginn haben wird. Die Tatsache, daß man beide Typen mit der Hochschulreife krönt, scheint ein sehr schlechtes Mittel zu sein, die Gleichwertigkeit herzustellen.

Die „Studienschule" nimmt die Schüler der Grundschule nur nach einer Eignungsprüfung auf. Es sollen nur solche sein, „von denen sich mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit voraussagen läßt, daß sie die Fähigkeit besitzen, zum Abitur zu gelangen". Noch einmal sei betont, wie fragwürdig diese Voraussage ist. Viele, die trotz anderslautender Urteile der Lehrer das Zeug zu einem gleichen Bildungsgang hätten, bleiben also von vornherein von ihm ausgeschlossen. Eine mögliche Spätentwicklung läßt man für die „Studienschule" also wohl nicht gelten. Aber selbst wenn sich ein zur „Studienschule" nicht Zugelassener später als sehr gut begabt erweisen sollte, wird er kaum noch in sie überwechseln können. Der Aufnahmevoraussetzung nach befinden sich in ihr nur sehr gut Begabte. Diese haben schon von Sexta an Latein, während das Latein der anderen Zweige erst sehr viel später beginnt. Der Vorsprung der Gleichaltrigen ist also nicht mehr aufholbar. Das ist die erste Einengung der „Studienschule".

Die zweite liegt darin, daß sie nur als Ergänzung zum „Gymnasium" gedacht ist. Damit ist auch ihr Bildungsziel und -inhalt in eine Ergänzungsrolle des Bildungsganzen abgedrängt worden. Daran ändert auch nichts die emphatische Betonung des Gegenteils.

Eine dritte Beengung liegt schließlich darin, daß eine „Studienschule" nicht eingerichtet werden darf, wenn dadurch ein Gymnasium benachteiligt würde (18). Eine weitere Erschwerung ist darin zu sehen, daß „jede Studienschule grundsätzlich beide Zweige führen" soll (47), den griechischen und den französischen. Gerade wenn man diese Forderung mit der vorigen in Verbindung bringt, wird man sagen müssen, daß „Studienschulen" nur noch in ganz großen Städten möglich sind, vielleicht sogar nur als Internatsschulen. Wie sehr der Ausschuß in ihr die eigentliche Schule der wahrhaft Gebildeten sieht, sagt er selbst: „Die Studienschule ist die Schule der europäischen Bildungstradition. Sie muß an die Bildungsfähigkeit ihrer Schüler höhere Anforderungen stellen als das Gymnasium, weil sie in den Sprachen wegen des grundständigen Lateinischen und des Griechischen um ein beträchtliches schwerer ist, ohne in der Mathematik hinter dem Gymnasium zurückzubleiben. Dazu kommt, daß ihre Bildungspläne mehr als zweieinhalb Jahrtausende europäischer Geistesgeschichte in ihren großen Gestaltungen durchmessen sollen und deshalb an die geistige Fassungskraft und die Phantasie ihrer Schüler höhere Ansprüche stellen als das Gymnasium, das sein Schwergewicht in der den Schülern durch unmittelbare Lebenserfahrungen vertrauteren modernen Welt hat. Den großen Anforderungen entspricht das hohe Ziel, das nur denen zugänglich ist, die es um seiner selbst willen erstreben" (47). Hier wird direkt und indirekt gesagt, daß ein erheblicher Unterschied in der Begabung und der Leistung gegenüber dem Gymnasium besteht, daß das Abitur, ja die ganze Qualität der Schule sehr viel höher ist. Angesichts dieser unleugbaren Tatsache fragt man sich, was die trotzdem behauptete Gleichwertigkeit eigentlich noch sagen soll und auf welche Gefühle man in einer ganz und gar unpädagogischen Weise so überempfindsam Rücksicht nimmt.

Muß die Planung der Höheren Schule nicht ganz anders ansetzen? Muß nicht im Mittelpunkt der Betrachtung und der Organisation die „eigentliche Schule der Bildung und des Geistes", eben doch die „Studienschule" stehen. Was soll dann noch ihre unverständliche Beengung? Ist sie nicht ein Verrat am Kern unserer eigenen Kultur? Hier sind Kräfte am Werk, die nicht bejaht werden dürfen.

Es konnte nicht unsere Aufgabe sein, die einzelnen Reformvorschläge unter jeder Rücksicht zu beleuchten. Es sollten an ihnen nur jene Grundtendenzen aufgewiesen werden, die in der grundlegenden Betrachtung bereits herausgestellt worden waren. Sehr vieles im „Rahmenplan" muß anerkannt werden; die ernsten Bedenken sollte man aber nicht überhören.

So stellt sich zum Schluß wie von selbst noch einmal die Frage: wie soll man das Ganze beurteilen? So wie es beurteilt werden will. Es ist ein Vorschlag, eine Empfehlung, ein flexibler Rahmenplan, eine Aufforderung zur Diskussion nach einem ernsten Bemühen um ein Verständnis der Problematik. Das Gespräch wird mit dem „Rahmenplan" erst anheben müssen, nicht aber als abgeschlossen betrachtet werden dürfen. Die Urheber des Vor-

schlags bieten die Gewähr dafür, daß sie ernste Gegengründe hören werden. Man sollte sich bemühen, das Gespräch von aller subjektiven Voreingenommenheit freizuhalten, und keine andern Rücksichten gelten lassen als durch und durch pädagogische. Das muß in einem weiten Sinn der Verantwortung vor der Kultur unseres Volkes verstanden werden, eines Volkes, in dem verschiedene geistige Gruppen nebeneinander leben und das Recht auf eine eigenständige Erziehung ihrer Kinder erheben. So läßt sich am besten eine organisch gewachsene Einheit in geistiger Freiheit verwirklichen.

ZEITBERICHT

Die afro-asiatischen Studenten in Europa — Mönchtum in Amerika — Die Franzosen werden Touristen

Die afro-asiatischen Studenten in Europa

Ihre genaue Zahl anzugeben ist sehr schwer. Sie dürfte 1958 ungefähr bei 52000 gelegen sein. Rechnet man noch etwa 25000 für die USA und Kanada sowie 30000 für die Länder der Ostblockstaaten dazu (diese Zahl ist noch schwieriger festzustellen und deshalb mit noch größerer Vorsicht zu gebrauchen), so kommt man auf rund 107000 afro-asiatische Studenten, die an den von der westlichen Kultur geprägten Hochschulen des Westens studieren.

Vor dem zweiten Weltkrieg war ihre Zahl noch wesentlich geringer: etwa 5000 studierten in England, Frankreich und Holland. Das Bild hat sich nicht nur zahlenmäßig geändert, sondern auch insofern, daß neue Studienländer auf den Plan traten: die Schweiz und Deutschland.

	1952		1958	
	Asien	Afrika	Asien	Afrika
England	8500	4500	11600	7200
Frankreich	7100	4500	13400	7600
Holland	1600		2200	
Schweiz	600	50	1100	340
Deutschland (BRD)	500	50	2800	1700

Als Fremde, die ganz anderen Kulturkreisen angehören, spüren diese Studenten die Fremde doppelt. Meist sind sie völlig isoliert, auf ihre Landsmannschaften beschränkt, ohne Kontakte mit den Angehörigen ihrer Studienländer und von diesen – man muß dies leider für Deutschland feststellen – nicht selten als Objekt der Ausbeutung betrachtet. In England und Frankreich ist ihre Aufnahme etwas besser, aber auch dort läßt sie viel zu wünschen übrig. So sehen sich diese Studenten einer, wenn auch nicht gerade feindlichen, so doch sehr zurückhaltenden Stimmung gegenüber. Ganz anders ist das in der Sowjetunion, wo beim letzten Jugendfestival die überseeischen Delegationen geradezu begeistert begrüßt wurden. Das war nicht nur befohlener Applaus. Die Abordnungen fanden überraschend viele russische Wissenschaftler und Techniker, die ihre Sprache verstanden und sprachen.

Was suchen diese Studenten in Europa? Die meisten Europäer sind der Ansicht, daß sie sich unsere Technik aneignen wollen. Das ist sicher richtig. Aber sie suchen

mehr. Ein Student aus Vietnam hat es so ausgedrückt: „Ihr seid undankbar. Ihr erkennt nicht an, daß wir euch die einzige Chance bieten, aus euch herauszukommen. Ihr seid daran, den Geist eurer Kultur zu verlieren, die nur in der Achtung vor dem Menschen bestehen kann, ohne ihn uniformieren zu wollen. Wir zeigen eure Grenzen, so wie ihr die unseren aufgedeckt habt. Wir sind hierher gekommen, um unsere Auffassung vom Menschen und von der Welt zu bereichern. Aber schöpft auch ihr von den Reichtümern, die wir euch zu bieten haben ... Unsere Weisheit, unsere Kultur, unsere Sicht von der Welt, wir bieten sie euch ohne jeden Vorbehalt an, einzig und allein darauf bedacht, euch das noch zu geben, was eurer wunderbaren Größe fehlt." *(Informations catholiques internationales, 1. Juli 1959.)*

Die Bundesrepublik wird in den nächsten Jahren die Zahl dieser Studenten, vor allem der aus Afrika, wohl noch steigen sehen. Mit den Stipendien des Bundes und der Länder ist das Problem nicht gelöst.

Mönchtum in Amerika

In seinem neuesten Buch „Lebendige Stille" (The silent Life), in dem er vom abendländischen Mönchtum und seinen konkreten Formen einen Abriß bietet, kommt Thomas Merton an mehreren Stellen auf die Verbreitung des Mönchtums in den Vereinigten Staaten zu sprechen. Die 1846 in Latrobe gegründete Erzabtei des heiligen Vinzenz ist die älteste und ehrwürdigste Vertreterin der *Benediktinerfamilie* in den Vereinigten Staaten. Sie steht an der Spitze der amerikanischen Cassinenser Kongregation, zu der 16 Abteien in Minnesota, Kansas, Nordkarolina, Illinois, Oklahoma, Florida, Norddakota, Washington, Colorado, New Hampshire, Ohio, New Jersy und Saskatchewan gehören. Die 1853 vom Kloster Einsiedeln gegründete Erzabtei des heiligen Meinrad in Indiana steht den 9 Häusern der schweizerisch-amerikanischen Kongregation in Missouri, Arkansas, Louisiana, Oregon, Illinois, Wisconsin, Süddakota und British Columbia vor. Diese beiden Kongregationen entstanden, als Amerika noch Missionsgebiet war, und ihr Geist ist daher apostolisch. Die Benediktiner waren und sind noch als Missionare unter den Indianern tätig. Sie haben Schulen und Seminare errichtet, in denen Generationen von amerikanischen Priestern ihre Ausbildung erhielten.

Die 1856 in der Nähe von St. Cloud, Minnesota, gegründete Johannesabtei ist ein Beispiel für beste amerikanische Tradition im benediktinischen Apostolat. Abseits im Wald zwischen zwei stillen Seen gelegen, ist St. Johann ein Zentrum für Studien, Gebet, Erziehung und liturgisches Apostolat. Brüder und Kleriker treiben Garten- und Ackerbau, während die Priester am Gymnasium, an der Universität und dem Priesterseminar der Diözese, die der Abtei angegliedert sind, Unterricht erteilen. In St. Johann werden zwei Zeitschriften, Worship (Anbetung) und Sponsa Regis (Braut des Königs) herausgegeben. Außerdem unterhalten die Mönche noch einen kleinen Verlag. Die Äbte von St. Johann haben von jeher auch für die auswärtigen Missionen ein großes Verständnis gezeigt. So hat die Abtei jetzt Neugründungen mit Schulen oder Missionsstationen in Puerto Rico, den Bahamainseln, Japan und Mexiko.

Überall findet man in den Staaten Minnesota und North Dakota von Benediktinern gegründete Pfarreien. Die St. Paulsabtei in Newton, New Jersey, ist ein isoliertes Glied der Missionskongregation von St. Ottilien in Oberbayern.

1950 fand die sogenannte „Primitive Observanz" in den Staaten Eingang. Dom Damasus Winzen, der Gründer von Mount Saviour, auf einem Waldhügel außerhalb Elmira, New York, hat seine Profeß in Maria Laach abgelegt. Ildefons Herwegen war sein Meister. Dom Damasus versuchte zur ursprünglichen Einfachheit

des heiligen Benedikt zurückzukehren, wo der Mönch ganz einfach Mönch war und nicht gleichzeitig Priester oder Kleriker. Das andere Kloster der Primitiven Observanz befindet sich in Weston, Vermont. Es hängt vom Kloster der Dormitio in Jerusalem ab.

Ein wichtiger Zweig der benediktinischen Ordensfamilie sind die *Zisterzienser*. Ihr Hauptkloster in Amerika ist das Priorat von Spring Bank in Wisconsin, eine Gründung der ungarischen Abtei Zirc. Das rasche Aufblühen der Zisterzienser der strengen Observanz (Trappisten), das in den letzten zwanzig Jahren in USA zu beobachten ist, gehört zu den wichtigen Erscheinungen in der Geschichte des Mönchtums. In den großen amerikanischen Abteien Gethsemani und Spencer und ihren Gründungen hat es tatsächlich hunderte von Berufen gegeben. Wie zu erwarten, sind davon mehr als die Hälfte nicht im Kloster geblieben. Weitere Gründungen sind: Oregon, Mepkin (auf einer großen alten, von Henry R. Luce und Clare Booth Luce gestifteten Plantage), U. L. Frau von Genessee, U. L. Frau von Neu Clairvaux und Snow Mass. Weitere amerikanische Trappistenklöster finden sich in Iowa, Georgia, Utah, Missouri und Virginia, endlich in Wrentham, Massachusetts.

Die *Kartäuser*, die die Lebensform des Einsiedlers und des Zönobiten in sich vereinigen, sind ein besonders ausgeprägtes Gebilde der monastischen Ordensfamilie. „Als im Jahre 1951 die Kartäuser zum erstenmal in Amerika landeten, konnte man sagen, daß die Kirche in den Vereinigten Staaten endgültig mündig geworden war." Freilich steht ihre Gründung erst in den Anfängen: In Whitingham, Wermont, liegt ein einsam gelegenes Bauernhaus: Sky Farm (Himmelshof). Hier werden Gäste und Postulanten untergebracht. Weiter drinnen im Wald stehen vier Holzhütten; das sind die Zellen. Hier wohnen die Eremiten in Frieden und befolgen, soweit es die Verhältnisse zulassen, die strenge Kartäuserregel. Kaum einer der Postulanten war bisher den Anforderungen gewachsen. Die Hauptstütze der amerikanischen Gemeinschaft ist einer der Gründer von Whitingham, der früher Benediktiner war und an der Katholischen Universität in Whashington Psychiatrie dozierte. Im Jahre 1948 ging Dom Thomas Verner Moore nach Spanien und trat in die spanische Kartause Miraflores bei Burgos ein.

Die Kartause in Amerika wird mit den gleichen Versuchungen zu kämpfen haben, so meint Thomas Merton abschließend, die alle Orden in USA befallen: Reklame, Technik, Beliebtheit, Geschäftsgeist, Maschinen und der furchtbaren Versuchung, um des Ruhmes und Wohlstandes willen (die sich als das „Apostolat des guten Beispiels" tarnen) alles andere zurücktreten zu lassen. Aber man hat das Gefühl, daß die Kartäuser besser als jeder andere Orden dazu ausgerüstet sind, diesen Angriffen der Welt auf den monastischen Geist zu widerstehen. Die gesamte Entwicklung des Mönchtums in Amerika kann von ihrem Siege abhängen. *(Thomas Merton, Lebendige Stille. Einsiedeln 1959, Benziger.)*

Die Franzosen werden Touristen

Bisher gehörte es zum Bild des Franzosen, daß er sich nicht durch Reiselust auszeichnete; wenn es natürlich auch den französischen Urlauber gab, so wagte er sich doch kaum ins Ausland. Lange sperrten sich die Franzosen gegen den Tourismus. Das trifft heute nicht mehr zu. Zwar behalten die Franzosen immer noch eine Abneigung gegen die Einrichtung des Reisebüros. Viele glauben fälschlicherweise, es koste etwas. Jedenfalls wählen nur 2% diesen Weg (während weitere 3% ihre Reise von irgendeiner Vereinigung organisieren lassen). Viel weniger als die Angelsachsen und Deutschen bedienen sich die Franzosen der Gesellschaftsreisen; aber sie reisen, sie reisen auch ins Ausland, und zwar in einem Ausmaß, das sie durchaus in den Reisebetrieb des internationalen Tourismus vollwertig einreiht.

Bahnbrechend haben dabei neben dem allgemeinen Zug der Zeit in die Weite vor allem gewirkt: die billige Valuta, etwa für Spanien und Österreich, sodann die Erleichterungen auf Grund der Besatzung in Österreich und Deutschland, auch das Camping, von dem allerdings nur 6% der französischen Auslandsreisenden Gebrauch machen. Nach offiziellen Angaben sind im Jahre 1957 10 Millionen Franzosen in die Ferien gefahren (Kinder unter 14 Jahren nicht eingerechnet). Das ist ein Viertel der Bevölkerung und eine verhältnismäßig bescheidene Zahl. Aber man muß bedenken, daß die Landbevölkerung bei diesen Reisen fast ganz ausfällt, während der Anteil mit der Größe der Städte gewaltig ansteigt: bei einer Einwohnerzahl von 50–100000 fahren 44% in die Ferien, in Paris sind es gar 72%! In der Bundesrepublik, die als sehr aktives Reiseland gilt, sollen 50% seit der Währungsreform überhaupt keine Urlaubsreise gemacht haben. In Frankreich sind von 100 Befragten 41 aus Geldgründen nicht in die Ferien gefahren. Der Lebensstandard wirkt sich hier eindeutig aus: während von Großkaufleuten und Industriellen 82% in den Ferien verreisen, können sich nur 23% der Arbeitnehmer das leisten.

Von den 10 Millionen französischer Touristen sind im Jahre 1957 1200000 bis 1300000 ins Ausland gefahren. Als Reiseziel wählten sie ungefähr alle Länder der Welt, selbst Rußland und Indien. 30000 Franzosen sind nach USA geflogen (meistens waren das allerdings Geschäftsleute, Künstler, Diplomaten). Deutschland als Reiseziel liegt mit 372060 französischer Touristen nach Italien, Spanien, Schweiz an 4. Stelle. Danach folgen Österreich, Belgien, England. *(Vgl. Claude Vausson in ESPRIT, Juni 1959, 1017–1029.)*

UMSCHAU

Otto von Taube: was aber bleibt...

Unsere Zeit sucht das Neue, Ungewohnte und Moderne. In der Politik, in der Technik, auch in der Wissenschaft und Kunst löst eine Wende die andere ab. Otto von Taube jedoch ist der Tradition, dem Bleibenden verpflichtet. „Was bleibet aber, stiften die Dichter" („Andenken"). In diesem Satz Hölderlins treffen wir nicht nur Dichtung an, sondern auch Philosophie. Dem Wort liegt nämlich die Einsicht zu Grunde, daß Form und Ursprung miteinander in tiefer Verbindung stehen, ja daß in der Form jener Anfang verborgen weiterlebt, den zu suchen der Geist des Menschen von jeher unterwegs ist. Ein solcher Suchender ist Otto von Taube.

„Am längsten Tage des Jahres 1879, am 21. Juni, der in meiner Heimat damals noch nach dem Julianischen Kalender als der neunte zählte, bin ich in Reval geboren, in der Wohnung meiner Großmutter väterlicherseits, dahin die Meinen vom ärztefernen Gute des Ereignisses halber übergesiedelt waren. Das betreffende Haus gehört zum ‚Dom', dem hoch über der gewerbetreibenden ‚Unterstadt' auf vorspringenden Felsen sitzenden einstigen Bischofs- und nachmaligen Statthalter- und Adelsviertel"

Diese Herkunft aus Burg und Adel brachte für den Dichter die Bindung ans überkommene Erbe mit sich. Otto von Taube stammt aus einer uralten Familie und pflegt bewußt Form und Kultur. Es besteht aber auch eine geistige Verwandtschaft zwischen Ursprung und Form. Der Dichter bedient sich einer Sprache, die noch Würde und Ehrfurcht zu ihren Charaktereigenschaften zählt.

Wer das Sensationelle und Hektische, Plakat und Trommel bevorzugt, wird in den Werken von Taubes nicht auf seine Rechnung kommen. „Dada" ist an ihm spurlos vorübergegangen und die Automatik des Surrealen ist ihm fremd. Dagegen kennt er noch die Wälder und Sümpfe des Ostens. Die Bogen römischer Architektur gehören ebenso zu seinem Wesen wie die Schlösser Spaniens und die Dome des Nordens. „In Otto von Taube ehren wir einen Schriftsteller europäischen Ranges, von europäischer Aussage" (Reinhold Schneider). Tatsächlich schränkt sich die Welt des Dichters nicht auf das Baltikum ein. Nicht weil sein Vater schon früh das alte Haus von Jerwakant – sein Schloß und Gut in Estland – verließ, um dem russischen Druck weichend im Reiche Bismarcks eine neue Heimat zu finden, schildert der Dichter auch andere Welten. Freiherr von Taube liebt das Abendland und seine Werte. Deutschland, Spanien und namentlich Italien hat er bereist und beschrieben. Und während er die Eindrücke formte, prägte auch ihn die Landschaft und ihr Gesetz. Seit seinem Aufbruch aus der angestammten Heimat ist er Wanderer geblieben, ein Wanderer jedoch, der nie seinen Adel verleugnet hat. So konnte man selbst von seinem historischen Roman „Die Metzgerpost" (1936) sagen, „die Menschen dieses Romans sind alle aus adligem Stoffe geformt". Allerdings erhält der Begriff „Adel" bei von Taube einen neuen Inhalt. In seinen Adelsromanen „Verborgener Herbst" (1913) und „Die Löwenprankes" (1921) setzt sich der Dichter von Klatsch und Konvention ab. „Hier wird wirkliche Vornehmheit der Abkunft, des Geschlechts, des Wesens als tragisch isolierendes Geheimnis gerade innerhalb des Adels verstanden; die ganz wenigen Ebenbürtigen, eigentlich nur Geschwister, sind aufeinander angewiesen, während äußere Formen, wie etwa das Treiben der feudalen Korps, der verfallenden Gesellschaft als unadlig empfunden werden" (R. Schneider). Auch die Gefahren des Völkischen und Neuheidnischen hat der Dichter früh erkannt. Der Roman „Das Opferfest" (1926) steht unter dem Motto:

„Gelobt sei'n Tor und Wodan,
Schon geht die schwere Not an."

Erbe und Adel werden also nicht allein auf Blut und Boden oder Gesellschaft und Konvention eingeschränkt, sondern sie bedeuten für Otto von Taube Geist.

Diese Geistigkeit äußert sich nicht nur in seinen epischen Arbeiten. Treffend weiß der Schriftsteller in seinen Essays die kritische Arbeit des Literaten mit dem Banderillo beim Stierkampf zu vergleichen: „Wer spanische Stiergefechte gesehen hat, weiß, daß der Matador den Stier zur Strecke bringt, der buntgewandete, flitterübersäte Banderillo ihn aber nur mit seinen Stichen ärgert, reizt und ermüdet, wobei er mitunter auch vorbeitrifft oder auch der Stier die ihm angeheftete fähnchengeschmückte Banderilla abschüttelt. Sonach würde der geistige Matador den Gegenstand, von dem er handelt, erledigen, der geistige Banderillo jedoch sich damit begnügen, geistreiche Gedanken darüber zu formulieren, die immer blitzen, manchmal scharf zutreffen, zu anderen Malen vorbeigehen und, wenn sie allzu augenblicksbestimmt gewesen, nach Ablauf einiger Zeit von dem Gegenstande abfallen, wie nach einigem Schütteln und Springen die Banderilla vom Stier.

Sind nun Ortegas Ansichten über den Roman keine Matadorentat, sondern ein Spiel mit Banderillen, was er selbst wohl nicht bestreiten würde, so soll das auch von meinen Ausführungen gelten: nicht deshalb allein, weil sie sich auf Ortega als Kronzeugen berufen, sondern auch, weil sie keine Erledigung des Themas beabsichtigen" (295).

Das Studium der Rechtswissenschaften und Kunstgeschichte in Kassel mag seiner dichterischen Begabung jene wissenschaftliche Ergänzung gebracht haben, die den kritischen Blick schärft. Otto von Taube promovierte zum Dr. jur. und Dr. phil. Und manchen seiner dichterischen Stoffe behandelt er mit einer

Geistigkeit, die den scharfen Verstand des Forschers zur Voraussetzung hat.

Eigene Aufmerksamkeit beansprucht die Religiosität des Dichters. Otto von Taube ist evangelischer Christ. Für die wissenschaftlichen Vorarbeiten zu seinem Roman „Brüder der oberen Schar" (1954) verlieh ihm die Universität Erlangen den Ehrendoktor der Theologie. In seinen Werken verliert sich der Dichter jedoch nicht in theologische Spekulationen. Sein Christentum ist in gleicher Weise frei von Sentimentalität wie von konfessioneller Polemik. Nicht nur das Blut der Familie der heiligen Birgitta von Schweden, das auch in seiner Familie weiterlebt, bewahrte ihm eine Offenheit zu den katholischen Kulturen südlicher Länder. Es ist vor allem die Gestalt des Heiligen von Assisi – Franziskus –, die ihn gefesselt hat. So sagte von Taube einmal, er sei Franziskaner gewesen, noch ehe er Christ wurde. Eine köstliche Interpretation dieses Bekenntnisses bildet sein Aufsatz über den Humor und die Heiterkeit der Heiligen: „Verehrte Zuhörerschaft! Wenn ich von der Heiterkeit der Heiligen sprechen soll und von ihrem Humor, so müßte ich zuvor auseinandersetzen, was ein Heiliger ist. Der römische Katholizismus und die Ostkirche haben davon ganz bestimmte Begriffe, und ihre Angehörigen verbinden damit ganz bestimmte Vorstellungen. Uns Protestanten sind diese Begriffe und Vorstellungen verlorengegangen, obgleich sie Martin Luther noch geläufig waren.

Dennoch möchte ich auf den Versuch verzichten, Ihnen zu erklären, was Heilige sind; denn ich selbst habe da noch viel zu lernen. Nur einige Bestimmungen dessen, was Heilige sind, möchte ich hier doch noch ausführen, weil sie ganz gewiß zutreffen. Ein heiliger Mensch und ein frommer Mensch sind nicht ein und dasselbe. Die Heiligen sind wohl fromm; aber nicht alle Frommen sind in dem Sinne, der hier in Betracht kommt, heilig. Der Heilige ist ein Mensch, in welchem Gottes Gnade ganz und gar offenbar wird. Damit ist seine Sündhaftigkeit nicht aufgehoben. Alle großen Heiligen haben sich als Sünder gefühlt und haben ihre Sündhaftigkeit beklagt und Gott um Vergebung angefleht. So war es selbst bei Franz von Assisi, der die Nachfolge Christi wie kaum ein anderer geschichtlich bekannter Mensch verwirklichte. Sie alle haben ihre Sündhaftigkeit auch bekannt und den Heiligentitel, den das Volk ihnen oft schon bei Lebzeiten geben wollte, zurückgewiesen – das aber nicht aus Ziererei, aus falscher Bescheidenheit und falscher Demut, sondern weil sie in ihrer sauberen Wahrhaftigkeit ein ungemein scharfes Sündenbewußtsein hatten, ein Bewußtsein ihrer Unwürde vor Gott" (318/319).

Dieses Gespür für das Heilige verwandelt die Welt des Dichters. So wird ihm die Toskana zur biblischen Landschaft und im „Gautinger Karfreitag" erlebt er das Drama der Passion im süddeutschen Raum:

„...
Draußen hoch am Waldesrand
Blinkt bereits, befreit von Trauer
Gottes Schlehdorn übers Land:
Eine weiße Blütenmauer" (286).

Trotz dieser Hinweise wäre es jedoch falsch in Otto von Taube einen einseitig religiös orientierten Schriftsteller sehen zu wollen. Aus seinen Romanen spricht die ungebrochene Fülle des Lebens. Im „Minotaurus" (1959) wird sogar der Stierkampf zum Schicksal und die dunklen Mächte des uralten Spanien erhalten vor uns Gestalt.

Wer im Lärm der Großstadt steht und durch die immer neuen Nachrichten der Tagespresse bestimmt wird, wer seine Vorstellungen aus den Illustrierten und bewegten Bildern der Lichtspieltheater allein bezieht, wird die Stimme des Dichters vielleicht nicht vernehmen. Der Mensch, der das Bleibende sucht, wird jedoch gern zum stattlichen Band der ausgewählten Werke Otto von Taubes greifen, den eben der Wittig-Verlag herausgegeben hat, und dort Ruhe und Besinnung finden; denn „was bleibet aber, stiften die Dichter"[1].

Herbert Schade SJ

[1] Die Zitate des Beitrags sind dem Buch

Das Archiv zur Bekämpfung des Hexenwahns

Dieses für Deutschland einzigartige und für Religionswissenschaft, Kulturgeschichte und Volkskunde bedeutsame Archiv in Hamburg ist im Grunde ein trauriges Zeichen für den kulturellen Tiefstand unserer religiös brüchigen Zeit. Die furchtbaren Dinge, die der bekannte amerikanische Dramatiker Arthur Miller in seinem Drama „Hexenjagd" geschildert hat, wie sie sich im Jahre 1692 in Salem im Staate Massachusetts abgespielt haben: alle Greuel des alten Hexenwahns gegen Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit, Denunziationen, Verfolgung und Mißhandlung Unschuldiger, besonders von Frauen, Veranlassung zu Wahnsinn und Selbstmord, Terrorisierung ganzer Gemeinden und noch viel unglaublichere Ereignisse hat der Volksschullehrer Johann Kruse in Altona seit mehr als dreißig Jahren kritisch erforscht, zunächst in seiner engeren Heimat Schleswig-Holstein, Niedersachsen, dann im Raum Lüneburg, Stade, Ostfriesland, später in allen Ländern der Bundesrepublik und unter großen finanziellen Opfern in dem genannten Archiv zusammengetragen. Einen Großteil dieses Materials hat Kruse im Jahre 1951 in seinem Buche „Hexen unter uns?" (Hamburgische Bücherei) veröffentlicht. Es gibt zum erstenmal eine Zusammenstellung des heutigen Hexenwahns, der in einem unvorstellbaren Maß das private und öffentliche Leben beeinflußt. Das Buch ist nach seinem Verfasser ein Dokument kulturellen Tiefstandes, das jedem für das geistige Wohl seines Volkes sich verantworlich fühlenden Menschen zu denken geben sollte.

Das Archiv selbst, von in- und ausländischen Journalisten und Wissenschaftlern besucht und ausgewertet, enthält zuerst eine Fülle von Presse- und Gerichtsberichten, von Zauberbüchern, Sympathie- und Beschwörungsbüchern aller Art, die die starke Breitenwirkung und erschreckende Ausbreitung des Hexenwahns zeigen. Von größtem Interesse ist die Sammlung von Zaubermitteln, von Amuletten, Talismanen, wie indischen Bibis, Maskottchen, Teddybären, Pierots, von Mitteln zur Aufhebung der Behexung, magischen Medikamenten und Drogen aller Art, wie sie heute noch in norddeutschen Apotheken verkauft werden, wie Teufelsdreck (asa foedida) Blutsteinen (Hämatit), Drachenblut, Elefantenläusen, gedörrten arabischen Wüsteneidechsen, Räucherpulver zur Ausräucherung von behexten Ställen und Scheunen, Alraunwurzeln, Menschenfett und anderen unzähligen Enthexungsmitteln „chemisch-pharmazeutischer" Art. So produziert in Fleestedt bei Hamburg schon seit 80 Jahren eine chemisch-pharmazeutische Fabrik gegen 168 Enthexungsmittel mit einem reichlichen Reklameaufwand. Nach ihrem Prospekt heißt es: „Export nach allen Erdteilen. Handelsgerichtlich eingetragen. Behördlich vom Großhandel zugelassen."

Besonders wertvoll sind die volkskundlichen Sammlungen der letzten Jahre, in denen Professoren die gräßlichen Hexengeschichten als wertvolles Volksgut herausstellen. Daneben liegen zahlreiche Unterrichtsbücher sowie Jugendzeitschriften, Fibeln, Lese- und Liederbücher, die nach Kruses Ansicht durch ihre Hexengeschichten die kindliche Seele mit abergläubischen Vorstellungen vergiften.

Aus dem reichhaltigen Material des Archivs ist ersichtlich, daß in einer Zeit, wo am Himmel künstliche Satelliten kreisen und der Menschengeist höchste

---

Otto von Taube, Ausgewählte Werke (Roman, Erzählungen, Gedichte, Essays, Erlebtes und Erwandertes). (480 S.) Hamburg 1959, Friedrich Wittig Verlag, entnommen.

Nach Vollendung dieser Zeilen kam noch eine schöne Sammlung von Gedichten heraus: *Otto von Taube,* Goldene Tage. Starnberger Kunstkreis Buzentaur e. V. DM 4,—. Ebenso erschien: *Otto von Taube,* Rede zu seinem 80. Geburtstag von Werner Bergengruen. München Lucas-Cranach-Verlag. Diese großartige Interpretation von Leben und Werk des Dichters wird besonders empfohlen.

Triumphe feiert, der Hexenwahn geradezu zu einem öffentlichen Anliegen geworden ist. Die gesamte Tagespresse, alle großen Illustrierten, Zeitschriften der Polizei, der Justiz, Pädagogik, Medizin, Kriminalistik, Rundfunksender und Fernsehen weisen auf Grund der Tatsachen des Archivs auf die verhängnisvollen Folgen des Hexenwahnes hin und fordern von staatlichen Behörden dringlichst energische Maßnahmen zur Bekämpfung dieser Volksseuche.

Auch ausländische Zeitungen, Zeitschriften und Illustrierte befassen sich seit Jahren mit der geistigen Epidemie des Hexenwahnes in Deutschland. So prangert in einem ausführlichen, bebilderten Artikel die große holländische Illustrierte *Panorama* (1957) das Vorgehen der Hexenbanner an, die täglich 100 bis 900 DM verdienen und steuerfrei ausgehen, weil man keine Kontrolle über ihr dunkles Treiben hat. Unerschrocken schildert der Reporter den Höllenpfuhl dieses Aberglaubens. Die dänische Zeitung *Politiken* in Kopenhagen schrieb 1957 über die Förderung des Hexenwahnes in Deutschland durch das „6. und 7. Buch Moses": „Unverständlich ist, daß man diese Literatur in Westdeutschland nicht stoppt. Schon allein die Tierquälereien müßten eine Handhabe bieten." Unter dem Titel „Hexenwahn in Deutschland – ein Stück dunkelstes Mittelalter im 20. Jahrhundert" schrieb die *Schweizer Illustrierte* vom 7. 11. 1957: „Wer einmal in der erdrückenden Fülle des Archivmaterials über die in Deutschland nach dem Kriege geführten Hexenprozesse geblättert hat, dem vergeht sehr bald alles spöttische Lächeln. Bei all diesen Scheußlichkeiten handelt es sich nicht um ein anachronistisches Kuriosum am Rande der Zeit, sondern um schreckliche Realitäten." In fünf oder sechs weiteren Artikeln vom 10. 2. d. J. an bringt dieselbe Schweizer Illustrierte unter dem Titel „Hexenwahn im Atomzeitalter" erschütternde Beispiele dafür, wie sich abergläubische Menschen aus Gespensterfurcht und Dämonenglauben in ihren eigenen Lebensräumen die furchtbare Geißel des Hexenbanners züchten. Bei Unglück, Krankheit aller Art bei Mensch und Tier sehen sie das Wirken des Leibhaftigen in menschlicher Gestalt, dessen unheilbringender Bann nur von einem einschlägigen „Adepten", die der „wundertätigen Zauberkraft der weißen Magie" teilhaftig sind, gebrochen werden kann. Damit wird der Aberglaube in die Bereiche der übrigen Magie und – was viel gefährlicher ist – in die sozialen Beziehungen der Menschen zueinander getragen. Der Reporter der Schweizer Illustrierten hat sich auf einer Reise in die hexenverseuchten Teile Deutschlands von dem Hexenwahn und der skrupellosen Profitgier der Hexenaustreiber, Gesundbeter und weisen Frauen ein düsteres Bild machen können.

Weitere Artikel gegen den Hexenwahn in der Bundesrepublik brachten *Tidningen*, Stockholm (27. Sept. und 12. Nov. 1957), *De Vlaamsche Linie, Reformierte Schweiz, Baseler Nachrichten*, die dänischen Zeitungen *Flensborg Avis, Südschleswigsche Heimatzeitung*, die holländische Zeitung *Vizier, De Tijd*, in Südafrika *Sapa Reuter*, in den USA *Times, The New York Times* und viele andere.

Um von seiten des Staates den Hexenwahn zu unterbinden, gibt das Archiv in einer klaren Formulierung die Antwort auf eine Frage der „Parapsychology Formation", New York. In erster Linie müßte das Treiben der Enthexer, Hexenbanner und „weisen Frauen" unterbunden werden, die die Not und Unwissenheit ihrer abergläubischen Mitmenschen ausnützen und berufsmäßig schutz- und wehrlose Frauen als Hexen verdächtigen und der Verfolgung ausliefern. Diese Verdächtigung, als Hexe zu gelten, mag zum Teil in dem Aberglauben des Volkes begründet sein, wird aber durch die Hexenbanner systematisch geschürt; denn „die angeblich vorausgegangene Tätigkeit von Hexen ist das unumgängliche Korollar für ihr Gewerbe, das ja nicht Medizin oder Tiermedizin, sondern ‚Enthexung' sein will und erst in der Identifizierung und Schädigung jener Hexen seine letzte Be-

stätigung findet. Deshalb kann schon allein aus der Zahl der Hexenbanner auf die um ein Vielfaches größere Zahl jener Menschen geschlossen werden." (Herder Korrespondenz 1957, 285.) Eine sichere Zahl der Hexenbanner festzustellen, ist kaum möglich. Für den Raum der Lüneburger Heide hat der Volkskundler Dr. Sauerbrey allein 85 Enthexer und 231 als Hexen verfemte Frauen festgestellt.

Gegen sogenannte „Hexenbannmeister" wurden nach einer Schätzung des *Deutschen Medizinischen Informationsdienstes* (DMI) in der Bundesrepublik jährlich 70 Prozesse geführt. Am gefährlichsten wird der Hexenbanner auf dem Gebiet der unerlaubten Ausübung der Heilkunde. Hier führt der Aberglaube zu schwersten gesundheitlichen Störungen, zu Siechtum und vielfach zum Tode, weil Kranke der ärztlichen Betreuung entzogen werden. Besonders Krankheiten, die schleichend und langwierig sind, wie Krebs, Blutarmut, Leiden, bei denen Arzt und Heilmittel wenig helfen können und die der Behexung zugeschrieben werden, sind nach Volksglauben nur durch Hexenbanner zu beheben. Welch dunkle Machenschaften bei diesen magischen Heilmethoden in Anwendung kommen und wie uralter Zeitaberglaube und Zahlenmystik mit religiöser Verbrämung im Spiele sind, zeigte ein Hexenprozeß in Ravensburg im Juni 1958. Ein mehrfach vorbestrafter 51jähriger Heizer, der sich „Vertreter der weißen Magie" nannte, hatte sich wegen 70 Fällen von Menschenbehandlung und 60 Fällen von Tierbehandlung zu verantworten. Zu seiner Kundschaft gehörten Menschen aus der ländlichen Bevölkerung, die an die übernatürlichen Kräfte des „Meisters" glaubten. Bei Krankheiten verordnete er Zettel mit Glaubenssymbolen beschrieben, die am Körper getragen oder verschluckt werden mußten. Er murmelte „ägyptische" Gebete, nahm Geisterbannung vor, verriegelte Ställe und wußte selbst Rat gegen Liebeskummer. Seine umfangreiche Tätigkeit war sehr ersprießlich. Er fuhr im eigenen Wagen herum und seine Honorare lagen zwischen DM 5 bis DM 150. Er wurde zu 10 Monaten Gefängnis verurteilt. Meistens haben die Enthexer ihr Gewerbe organisiert und mit einem großen Raffinement ausgearbeitet. „Fast alle Hexenbanner und weisen Frauen haben in ihrem Bezirk Helfer wohnen, die bei der Bevölkerung die Macht ihrer Auftraggeber in geschickter Weise rühmen. Ferner müssen diese Helfer genaue Nachrichten über Abergläubische bringen, damit der Banner in der Lage ist, diese mit seinen Kenntnissen über deren Unglück zu überraschen. Vor allem müssen sie auskundschaften, ... welche Frauen ohne Gefahr als Teufelsdienerinnen verdächtigt werden können. Häufig treiben Kartenlegerinnen gegen ein entsprechendes Entgelt den Hexenbannern Kundschaft zu. Sie lesen ihren Besuchern aus den Karten, daß sie behext sind und recht bald Hilfe holen müssen..." (Kruse, a. a. O. 66).

Die Arbeit des Archivs beschränkt sich nicht nur auf die Darstellung des neuzeitlichen Hexenwahns, sondern bemüht sich auch, die Gefahrenquellen zu beseitigen, die dem Hexenglauben immer neue Nahrung zuführen oder zu seinen mannigfachen Auswirkungen verhelfen. Bei fast allen Hexenprozessen stellte es sich heraus, daß als Hauptbannmittel okkulte Literatur, Himmels- und Schutzbriefe dienten. Diese sogenannten „Schwarzen Bücher" (Libri Nigri) sind die trübe Quelle der düsteren Weisheit der Hexenbanner. Die Bedeutung dieser magischen Bücher erklärt die fast immer gleichen Methoden und Praktiken der Enthexer, ihrer Hexenmittel und Zaubersprüche. Nach Inhalt und Aufmachung ist dieses okkulte Schrifttum ganz darauf eingestellt, auf einfache Gemüter und urteilsunfähige Menschen eine unheilvolle Wirkung auszuüben. Die meisten dieser Bücher der Magie, wie „Fausts Höllenfahrt", „Wahrhaftiger feuriger Drache", „Fausts Höllenzwang", „Das Buch Jezira", „Die Salomonischen Schlüssel", „Der wahre geistliche Schild", „Das Romanusbüchlein" u. a. erscheinen ohne Angabe oder

mit falscher Angabe des Druckortes und des Autors und entsprechen in keiner Weise irgendwie den üblichen wissenschaftlichen und sauberen Editionsmethoden. Das verbreitetste und gefährlichste dieser okkulten Werke ist „Das 6. und 7. Buch Moses", das nur gegen Nachnahme und „nur versiegelt" geliefert, und mit Beilagen von Anzeigen erotischer Bücher und hygienischer Mittel versehen, versandt wird. Die Entstehungsgeschichte dieser falschen Mosesbücher ist noch nicht geklärt. Sie sind von älteren magischen Schriften abhängig und erschienen 1849 zuerst in Scheibles „Kloster" (5, 116). Das Buch strotzt von Gotteslästerungen, Mißbrauch des Namens Gottes, von Bibelworten, die zu automatisch-magisch wirkenden Formeln erniedrigt werden, von Anleitung zu magischen Krankheiten, scheußlichen Tierquälereien, Grab- und Leichenschändungen, Diebstahl, Vergehen gegen das Gesetz zur Bekämpfung von Geschlechtskrankheiten. Jahrelang war ein heftiger Kampf gegen diese Bücher geführt worden, die eine angesehene Zeitung „einen Wirrwarr von Unsinn, Verdummung und diabolischer Bosheit" nannte.

Eine Anzeige des Archivs wurde von 1953–1955 in drei Instanzen abgelehnt. Der Prozeß vor der Dritten Großen Strafkammer des Braunschweiger Landgerichtes, den der Leiter des Archivs einen „Skandal in der Geschichte der Deutschen Rechtsprechung" nannte, war ein Prozeß, in dem Anschauung gegen Anschauung, Wissenschaftler gegen Wissenschaftler, Volkskunde gegen Medizin standen, obwohl zwei Universitätsprofessoren der medizinischen Fakultät als Sachverständige das Buch als äußerst gefährlich und verderblich bezeichneten. Das freisprechende Urteil wurde vom Strafsenat des Oberlandesgerichtes in Braunschweig aufgehoben und zur anderweitigen Entscheidung an das Landgericht zurückverwiesen. Ob das verhängnisvolle Zauberbuch endgültig verboten wird, zumal auch der Staatsanwalt gegen das Urteil Revision eingelegt hat?

Die vielfache Passivität staatlicher Stellen dem dunklen Hexenwahn gegenüber wäre verständlich, wenn es sich hier ausschließlich um strafrechtlich nicht faßbaren Hokuspokus handelte oder um harmlose Bagatellen, um einen „wertvollen gläubigen Ausfluß des Volksgemütes", um „Gesindestubenmystik", als den ihn auch viele Gebildete betrachten. Richtern, die es in ihrer Volksfremdheit unter ihrer Standesehre halten, sich mit diesem mittelalterlichen Wust von Wahnideen abzugeben, hält Kruse mit Recht entgegen, daß ihnen die verheerende Wirkung des Hexenwahnes überhaupt nicht bekannt ist. Wie aber tatsächlich der ganze Hexenaberglauben im tiefsten Grunde rechtswidrig und verbrecherisch ist, beweist Herbert Schäfer in seinem lesenswerten Beitrag zu der ganzen Frage (Hexenmacht und Hexenjagd, ein Beitrag zum Problem der kriminellen Folgen des Hexenaberglaubens der Gegenwart, Verlag Kriminalistik, Hamburg 1956). Ein Lichtblick in der grausigen Nacht, die über dem neuzeitlichen Hexenwahn liegt, ist die Ankündigung des Bundesjustizministeriums, auf Antrag des Archivs endlich im Rahmen der Strafrechtsreform einen Hexenparagraphen zu schaffen.

Vor etwas mehr als 300 Jahren hatte Friedrich Spee im Kampf gegen den damaligen Hexenwahn mitten in der strengen Beweisführung wie in prophetischer Schau den Richtern das Mahnwort zugerufen: „Ich schäme mich Deutschlands, was werden die anderen Nationen sagen, die so schon unsere Dummheit zu verlachen pflegen." Die scharfe Logik und die warme Liebe Spees zu den unglücklichen Opfern des Hexenwahns taten ihre Wirkung. Eine neue Ära des Strafprozeßwesens wurde eingeleitet[1]. Möchte der Bekämpfung des modernen Hexenwahns ein ähnlicher Erfolg beschieden sein! Philipp Schmidt SJ

[1] Vgl. *Emmy Rosenfeld,* Friedrich Spee von Langenfeld. (399 S.) Berlin 1958, Walter de Gruyter. DM 45,—. Das auf ersten Quellen beruhende und mit einer ausgezeichneten Bibliographie versehene Buch gibt ein eindrucksvolles Bild des Jesuitenpaters, vor allem seines Kampfes gegen den Hexenwahn.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. (279 Seiten) Paderborn 1959, Ferdinand Schöningh. Geb. DM 18,50.

Dieser Band führt die schon seit einigen Jahren erscheinende Dogmatik von J. Brinktrine weiter. Nach der zweibändigen „Lehre von Gott" (1953 und 1954), der „Lehre von der Schöpfung" (1955) und der „Lehre von der Gnade" (1957) kommt nun die Christologie zur Sprache. Sie gliedert sich in drei Teile, deren mittlerer, die Lehre von der Person und dem Sein Christi, naturgemäß den größeren Raum ausfüllt. Die Lehre von der Menschwerdung geht ihm voraus, die Darstellung des erlösenden Werkes Christi schließt den Band ab.

In der Form eines scholastischen Traktates entwickelt der Verf. die in langer Tradition gewachsene Theologie der Person und des Werkes Christi. Von den modernen christologischen Kontroversen innerhalb der katholischen Theologie sind die Fragen um das Selbstbewußtsein Christi und sein menschliches Ich behandelt. Auf eine Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und ihren christologischen Entwürfen wurde verzichtet. Das Werk ist vor allem für den Gebrauch der Studierenden bestimmt. Als erste Einführung in die Fragestellungen der traditionellen Schultheologie vermag es recht gute Dienste zu leisten.

W. Seibel SJ

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hg. von Johannes B. Bauer. (859 S.) Graz-Wien-Köln 1959, Styria. Ln. DM 39,50.

Das neue „Bibeltheologische Wörterbuch" setzt sich ein schon durch den Titel klar umgrenztes Ziel: Es will die theologisch belangreichen Worte der Heiligen Schrift in ihrer Bedeutungsfülle erschließen und so den Zugang zur Bibel für die private Schriftlesung wie für die priesterliche Verkündigung erleichtern. Das Vokabular umfaßt fast alle theologischen Begriffe der Heiligen Schrift, ohne daß Vollständigkeit angestrebt wäre (so fehlen u. a. die Stichworte „Mensch" und „Offenbarung"). Alle historischen, biographischen und archäologischen Angaben bleiben auf Grund der Zielsetzung ausgeschlossen. Die einzelnen, von den Verfassern signierten Artikel geben einen ausführlichen Überblick über den biblischen Befund und vermitteln durch reichliche Literaturangaben die Möglichkeit weiteren Studiums.

Da sich das Wörterbuch auf die theologischen Fragen beschränkt, sind diese Artikel meist umfangreicher als die entsprechenden Abschnitte in dem großen „Bibel-Lexikon" von H. Haag (Einsiedeln 1951). Wer sich genauer mit der Schrift beschäftigen will, sucht allerdings auch Informationen über die historischen und archäologischen Fragen. Darum bleibt das Haagsche Bibellexikon immer noch für den Bibelleser unentbehrlich, findet jedoch in Bauers Wörterbuch eine oft willkommene und dankbar benutzte Ergänzung.

W. Seibel SJ

Geiselmann, Josef Rupert: Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung — das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. 3.) (XIV, 369 S.) Freiburg 1959, Herder. Kt. DM 28,—.

J. R. Geiselmann, derzeit wohl der beste Kenner der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, legt hier als 3. Teil einer auf drei Bände berechneten Reihe eine großangelegte Studie über die Lehre von der Tradition im Werk Joh. Ev. Kuhns vor. Kuhn führte als Nachfolger von Drey und Möhler die Tübinger Schule zu ihrem eigentlichen Höhepunkt. Seine Theologie lebt im ständigen Gespräch mit der vom deutschen Idealismus beherrschten reformatorischen Theologie seiner Zeit und erfährt von daher ihre charakteristische Prägung. Der Verf. zeigt in seiner Untersuchung, die auch unveröffentlichte Nachschriften Kuhnscher Vorlesungen verwertet — sie sind im Anhang auszugsweise abgedruckt —, wie gerade die Frage nach der Überlieferung in dieser Auseinandersetzung eine beherrschende Stellung einnimmt.

Erst nach einer langen Entwicklung klärt sich für Kuhn das Verhältnis von Schrift und Überlieferung. Am Ende steht die Einsicht: Die Schrift ist inhaltlich vollständig und enthält wenigstens keimhaft alle Wahrheiten des christlichen Glaubens. Sie bedarf aber notwendig der Auslegung und der Entfaltung des in ihr andeutungsweise Enthaltenen, der autoritativen und unfehlbaren Tradition. So gilt: die Offenbarungswahrheit ist als ganze enthalten in der Schrift und als ganze in der Tradition, aber auf je verschiedene Weise, so daß beide nur in ihrer gemeinsamen Wirksamkeit die eine Wahrheit bewahren und weitergeben.

Träger dieser Weitergabe, das betont Kuhn gegenüber der Straußschen Theorie vom mythenschaffenden Volksgeist, ist ausschließlich die in der Nachfolge der Apostel stehende lehrende Kirche, nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, die noch bei Möhler eine wichtige Rolle spielte.

Deutlich unter Hegels Einfluß steht Kuhns Lehre von der Dogmenentwicklung. Die

ewige göttliche Idee, die „Substanz der Wahrheit" unterliegt als „das über der geschichtlichen Entwicklung stehende Prinzipielle und Allgemeine" (243) in sich keiner Veränderung. Sie schafft sich jedoch in der Kirche, dem „objektiven Geist des christlichen Bewußtseins", stets neuen Ausdruck. Diese Bewegung geschieht nach dem Gesetz der Hegelschen Dialektik: Die in der Wahrnehmung unmittelbar gegebenen Offenbarungswahrheiten entfalten sich in der Vorstellung nach ihren verschiedenen, scheinbar gegensätzlichen Seiten hin und gelangen zur Einheit im spekulativen Begriff. So läßt sich von einer „Selbstentwicklung des objektiven Geistes" sprechen, aber — hier grenzt sich Kuhn von Hegel ab — nicht die Wahrheit selbst wandelt sich, sondern das denkende Bewußtsein von ihr. Die Dogmen sind begriffliche Erfassung der objektiven christlichen Wahrheit, Dogmenentwicklung ist „die fortschreitende Entfaltung und Ausprägung des Inhaltes der gegebenen Ideen in Vorstellungen und Begriffen" (153).

Geiselmanns Untersuchung zeigt deutlich die Vielschichtigkeit der Tübinger Schule. Der Begriff der organischen Überlieferung, wie ihn Drey und Möhler unter dem Einfluß der Romantik formten, wandelt sich bei Kuhn in eine von der idealistischen Philosophie geprägte Theologie des Geistes und des Denkens. Nicht mehr die Gesetze des Organismus leiten die Entwicklung des Dogmas, sondern die objektive Dialektik der göttlichen Wahrheit. Man wird künftig der Kuhnschen Theologie mehr Beachtung schenken müssen. In ihrer staunenswerten Geschlossenheit, die Größe und Grenze in einem ist, gehört sie zu den großen Leistungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. W. Seibel SJ

Cullmann, Oscar: Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. (67 S.) Basel 1958, Fr. Reinhardt. Kt. DM 2,80.

Der „Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität" wurde erstmals in einem Zürcher Vortrag vom Januar 1957 zur Diskussion gestellt. Zustimmende wie kritische Äußerungen veranlaßten den Verf., seine damaligen Ausführungen genauer zu formulieren und deutlicher gegen Mißverständnisse abzugrenzen. Das Ergebnis legt er hier einer größeren Öffentlichkeit vor.

Nach dem Neuen Testament ist die Spaltung der Christenheit in mehrere getrennte Kirchen, die sich gegenseitig ausschließen, unvereinbar mit dem Willen Christi. So reich die Vielfalt der Gaben, Ämter und Glaubensweisen auch sein mag, eine Zerreißung der Einheit von Kirche und Glauben ist Sünde gegen den Heiligen Geist und beständiges Ärgernis vor der Welt.

Diese heute bestehende Spaltung scheint zwar nach menschlichem Ermessen unüberwindbar zu sein, da grundlegende Glaubensüberzeugungen sich gegenüberstehen. Doch zeigt sich desungeachtet unter den getauften Christen ein echter Geist der Brüderlichkeit. Er herrscht in der Diskussion der Theologen, die weithin in gegenseitiger Achtung und vollkommener Offenheit geschieht. Er gewinnt auch Gestalt in der jährlichen Gebetswoche im Januar. Aber er wirkt noch nicht in den breiten Schichten des Kirchenvolks.

Um nun diese Atmosphäre der Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten langsam zu bessern und den Willen zur Einheit, die sich ohne Opfer nicht verwirklichen läßt, zu konkretisieren, schlägt Cullmann vor: Es möge jährlich einmal am selben Tag eine gegenseitige Kollekte für Arme oder Bedürftige der anderen Konfession veranstaltet werden. Eine ähnliche Kollekte kannte schon das Urchristentum (Gal 2, 10; 2 Kor 8; 9). Damals jedoch war sie Zeichen der bestehenden Einheit im gleichen Glauben, heute kann sie nur Ausdruck der Sehnsucht nach einer solchen Gemeinschaft sein und ein Zeichen der Brüderlichkeit aller, die den gleichen Namen Jesu Christi anrufen.

Begründung und Zielsetzung dieser Kollekte lassen den Glauben eines jeden unangetastet und zwingen keinen zu Zugeständnissen, die mit seiner Überzeugung unvereinbar wären. Darum ist Cullmanns Vorschlag ein verheißungsvoller Weg, aus dem oft nur unverbindlichen Sprechen miteinander zur gemeinsamen Tat fortzuschreiten und die Aufrichtigkeit des Gebetes zu beweisen. Der Geist der Brüderlichkeit wächst in dem Maße, als man zu solchen Taten christlicher Liebe den Mut besitzt! Die Kollekte wurde bereits vielerorts durchgeführt. Überall zeigte sich oft unerwarteter Erfolg. W. Seibel SJ

Hagiographie

Fabrègues, Jean de: J.-M. Vianney - Der Zeuge von Ars. Apostel in einem Jahrhundert der Verzweiflung. (271 S.) Freiburg i. Br. 1958, Herder. Ln. DM 11,80.

Wie die meisten neueren Bücher über den Pfarrer von Ars stützt sich auch dieses inhaltlich ganz auf Trochu. Doch das Inhaltliche ist ihm weniger wichtig: es geht ihm um die Deutung des Faktischen, um die „Reaktionen eines Menschen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts" auf das Leben des Heiligen. Es gelingt de Fabrègues, Vianney gründlich aus frommer Verharmlosung oder bloßem aszetischem Klischee zu lösen. In steter Fühlung mit der geistigen Not der Gegenwart sucht er, tief in das Innerste des Heiligen einzudringen, und arbeitet dabei das Herbe und Tragische seiner geopferten Existenz heraus, die in einer Tiefendimen-

sion gegen das Böse und für das allein Rettende zu ringen hatte, in der die Kämpfe des modernen Menschen vorweggenommen scheinen. Bernanos hat bei dieser Deutung Pate gestanden, der ja durch die Gestalt Vianneys entscheidende Impulse zu seinen Priesterromanen empfing. Aber man kann sich fragen, ob de Fabrègues den Heiligen nicht zu stark durch Bernanos hindurch sieht und sein Vianney-Bild auf diese Weise nicht zu düster wird. Die nüchterne, fröhlich-bissige Art des Bauernpfarrers kommt dabei zu kurz. Vor allem hat man gegen de Fabrègues eingewandt, ob er nicht Verzweiflung und Verzweiflung verwechselt: nämlich die nihilistische der heutigen Existenzphilosophie und die mystische des Heiligen, die ganz anderer Natur ist. Dennoch ein lebendiges Buch, das man mit Ergriffenheit liest und das zur Auseinandersetzung zwingt. F. Hillig SJ

Fourrey, René: Der Pfarrer von Ars. Das Leben des Heiligen auf Grund authentischer Zeugnisse. Bildbiographie von René Perrin und Jean Servel OMI. (224 Seiten mit 115 Abbildungen) Heidelberg 1959, F. H. Kerle. Ln. DM 24,80.

Das sehr schön ausgestattete Werk in Großformat gliedert sich in drei Teile: Im ersten bietet R. Fourrey, Bischof von Belley, auf 90 Seiten eine Einführung in die geistige Gestalt und das Wirken des Heiligen. Daran schließt sich das reichhaltige Bildmaterial: 115 zum Teil zeitgenössische Darstellungen, die uns ähnlich den bekannten Bildbiographien von Matt an die Stätten seines Lebens führen und viele Erinnerungen an ihn heraufbeschwören. Den Schluß bildet eine gedrängte, sachliche Erklärung der einzelnen Abbildungen, in der zahlreiche Augenzeugen zu Wort kommen, und die selbst wieder einer konzentrierten Biographie gleichkommt. Ein festlicher Band zur Jahrhundertfeier des Heiligen. Für jeden, der ihm und seiner Umwelt auch über das Auge nahekommen will, eine unerläßliche Ergänzung sämtlicher anderen Ars-Bücher. (Für eine Neuauflage sei angemerkt: S. 47 lies Wandlung statt Verwandlung; S. 61 Maristinnen statt Maristische Ordensfrauen; S. 78 Konfratres statt Konfrater.)
F. Hillig SJ

Petrus Canisius: Briefe. Ausgewählt und hrsg. von Burkhart Schneider SJ. (Reihe: Wort und Antwort, Band 23.) (320 S.) Salzburg 1959, Otto Müller. Ln. DM 14,70.

In ansprechender und handlicher Form wird hier dem deutschen Leser durch den Historiker B. Schneider eine Auswahl der Canisiusbriefe geboten, die in der achtbändigen lateinischen Standardausgabe von O. Braunsberger nur den Fachleuten zugänglich sind. B. Schneider hat 77 Briefe ausgewählt und nach inhaltlichen Gesichtspunkten gruppiert: Briefe an Verwandte, an Mitbrüder, Briefe zur kirchlichen Reform in Deutschland, Briefe der Seelenführung und solche aus den letzten Lebensjahren. Jedem Schreiben ist eine biographisch-historische Notiz vorangestellt. Für die Auswahl war der biographische Ertrag und die geistige Gestalt des Heiligen bestimmend. Tatsächlich ersteht vor dem Leser, den ein ausgezeichneter biographischer Abriß vorbereitet hat, ein ehrliches, stellenweise nüchternes, aber gerade darum in steigendem Maß überzeugendes Bild des Mannes, der für die kirchliche Reform in Deutschland so viel bedeutet. Aus den Briefen spricht kein genial-schöpferischer Mensch; aber es geht eine ruhige Kraft von Glaubensfestigkeit und Treue von ihnen aus. In ihnen lebt ein starkes, männliches Verantwortungsgefühl für die Kirche, eine tiefe Demut und Frömmigkeit (eindrucksvoll, wie stark Peter Faber in Canisius nachwirkt). Verantwortung für die Sache und Innerlichkeit sind bei Canisius dermaßen ineinander verschränkt, daß die Zuweisung der Briefe in die genannten Gruppen irgendwie äußerlich bleibt: bis in die persönlichen und geistlichen Briefe hinein bewegen diesen Mann unablässig die großen Anliegen des Gottesreiches, und noch die offiziellen Schreiben und Gutachten sind ganz getränkt von seinem religiösen Geist. Man kann in Petrus Canisius geradezu ein klassisches Beispiel für jene „Dienstmystik" sehen, der alle irdische Mühe und Leistung zum Gebet geworden ist und die eine reine Ausprägung dessen darstellt, was Ignatius seinen Söhnen mitzugeben wünschte. — Obwohl die vorliegende Briefsammlung vor allem die innere Gestalt des Heiligen im Auge hat, vermittelt sie dennoch zugleich manchen Einblick in die schmerzliche Lage der Kirche Deutschlands zur Zeit der Glaubensspaltung und stellt so auch einen wichtigen historischen und geistesgeschichtlichen Beitrag dar. Dem wissenschaftlich sauber gearbeiteten Werk sind Literaturhinweise, ein Index und eine Schriftprobe des heiligen Canisius beigegeben. F. Hillig SJ

Geistliche Literatur

Deuster, Adolf: Ave Maria. Drei singen ein Marienlied. (142 S.) Bonn 1959, Buchgemeinde.

Das Ave Maria, das tägliche Gebet der Christenheit, ist angestimmt worden von Gabriel, weitergeführt von Elisabeth und vollendet worden von der Kirche. Dementsprechend teilt Deuster seine Gedanken über das Ave Maria ein. Der Verf. will in bewußt schlicht gehaltenen Betrachtungen dem Leser helfen, das täglich gebetete Ave Maria vor der Gefahr zu bewahren, die Christus schon mit den Worten des Propheten Isaias aufgezeigt hat: „Dieses Volk

ehrt mich mit den Lippen, aber sein Herz ist weit von mir" (Mt 15, 8). Die Betrachtungen bieten zugleich eine unaufdringliche christliche Lebenslehre. So ist das Buch geeignet, weite Kreise zu einem bewußten und verinnerlichten Beten anzuleiten.

A. Hüpgens SJ

Biser, Eugen: Das Licht des Lammes. Hinblicke auf den Erhöhten. (166 S.) München 1958, Kösel. Ln. DM 9,80.

Das geheimnisvolle Verweilen Jesu auf unserer Erde in den Tagen zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt nimmt Biser zum Anlaß, das Mysterium der christlichen Existenz auszudeuten. Die Worte, Bilder und Zeichen, die vom Leben des erhöhten Christus künden, werden zum Ausgangspunkt behutsam eindringender Meditationen. Die Erscheinungen des Auferstandenen entrücken uns ihn und bringen ihn doch zugleich in neuer Weise uns nahe. Die Kapitel über den Heiligen Geist und seine Gaben sind am besten gelungen. Das Buch weist uns einen neuen Weg zum Verständnis der 40 Tage. Es spricht in seiner Anlage und Methode so sehr für sich selbst, daß es der polemischen Stütze der Einführung nicht bedurft hätte.

A. Hüpgens SJ

Barth, M. A.: Menschen suchen Gott. Laientexte. (186 S.) Zürich-Köln 1958, Benziger. Ln. DM 8,60.

Gegenüber der Fülle geistlicher Literatur, die ihren Ursprung auf die großen monastischen Traditionen der Klöster zurückführt, bietet hier der Straßburger Dominikaner eine Auswahl religiöser Texte, die der zeitgenössischen französischen Literatur entstammen. Gläubige und Ungläubige bezeugen in diesen Texten das ewige Suchen des Menschen nach Gott und seine quälende Unruhe, bis er endlich gefunden ist. Hier kann man im rechten Sinne des Wortes von Laienspiritualität sprechen. Gerade auch der Theologe darf dankbar diese Auswahl entgegennehmen und sich von ihrem gedanklichen Reichtum und der Schönheit ihrer Formulierungen anregen lassen.

A. Hüpgens SJ

Wu, John Ching-Hsiung: Knospe-Blüte-Frucht. Der dreifache Weg der Liebe zu Gott. (276 S.) Luzern 1958, Räber. Ln. DM 14,80.

Ein chinesischer Konvertit, von Hause Jurist, schildert das Wachstum des geistlichen Lebens, indem er an Hand der acht Seligpreisungen des Herrn in der Bergpredigt den dreifachen Weg der Reinigung, Läuterung und Vereinigung entwickelt. Der Verf. stützt sich vor allem auf das Evangelium und die großen Geisteslehrer der Kirche, Johannes vom Kreuz, die große und die kleine Theresia, die er häufig ausführlich zitiert. Den eigentlichen Reiz des Buches machen die philosophischen und poetischen Texte des fernen Ostens aus, mit denen Wu seine Darlegungen illustriert. So ist eine zuverlässige, leicht lesbare Darstellung der Hauptfragen des geistlichen Lebens entstanden, die man unbedenklich empfehlen kann.

A. Hüpgens SJ

Dumoulin, H.: Zen. Geschichte und Gestalt. (Sammlung Dalp.) (332 S. u. 16 Tafeln) Bern 1959, Francke. Ln. DM 14,40.

Wie der Verf. sagt, übt das Zen unter allen Erscheinungen der östlichen Geisteswelt deshalb eine so starke Anziehungskraft auf den Westen aus, weil im Osten nichts unwestlicher ist als das Zen. Dieses ist eine chinesisch-japanische Sonderentwicklung des buddhistischen Weges zur Erleuchtung, also eine Mystik. Da der Zustand der Befreiung über alles menschliche Begreifen hinausgeht, kann er nicht durch rationale Überlegungen herbeigeführt werden. Darum greift das Zen zu absonderlichen Mitteln und sinnlosen Praktiken, um die Tiefenschichten der Seele aufzubrechen und die Erleuchtung herbeizuführen. Da es sehr schwierig ist, diese Methoden dem abendländischen Menschen begreiflich zu machen, wählte der Verf. den Weg der Geschichte. Er schildert, wie in China das Zen sich aus dem überlieferten Buddhismus entwickelte, und stellt in kurzen Skizzen das Leben und die Lehre der Zenpatriarchen in China und Japan dar. So ergibt sich Schritt um Schritt doch ein einheitliches Bild der ganzen Bewegung und ihrer geistigen Grundlagen. Doch wäre dem Leser vielleicht noch besser geholfen gewesen, wenn der letzte, zusammenfassende Abschnitt etwas ausführlicher gehalten wäre. Allerdings kann man dagegen geltend machen, daß das Zen eine Praxis, eine Lebensweise und Übung und nicht in erster Linie eine philosophische Lehre ist, die sich logisch entfalten ließe. Der Verf. ist nicht nur durch eine lange Lehrtätigkeit an der Sophia-Universität in Tokyo mit der östlichen Geistigkeit im allgemeinen vertraut. Er kennt auch das Zen sowohl durch seine geschichtlichen Forschungen wie durch den Verkehr mit Zen-Mönchen und durch längere Aufenthalte in Zen-Klöstern. So ist er wie wenige berufen, das Wesen des Zen dem westlichen Menschen nahezubringen.

A. Brunner SJ

Kommunismus

Handbuch des Weltkommunismus. Hrsg. von Joseph Bochenski und Gerhart Niemeyer. (IX und 760 S.) Freiburg 1958, Karl Alber. DM 24,80.

Dieses Handbuch gibt in 15 Kapiteln einen

ausführlichen Einblick in das Wesen, die Entwicklung und die heutige Situation des Weltkommunismus. Es seien kurz die einzelnen Kapitel genannt, um den umfassenden Charakter des Buches zu zeigen: 1. Die formale Struktur des Kommunismus 2. Philosophische, soziologische und wirtschaftstheoretische Grundlehren 3. Politische Grundlehren 4. Die Partei 5. Methodologie der Eroberung und des Herrschens 6. Die Expansion 7. Die Nationalitäten 8. Das Recht 9. Das Verbrechen und das Strafsystem 10. Die Wirtschaft 11. Die Bauern 12. Literatur, Kunst und Wissenschaft 13. Die Religion 14. Die Situation des Individuums 15. Zur Kritik des Kommunismus. Am Schluß des Buches ist eine ausführliche Bibliographie zu den einzelnen Kapiteln beigegeben sowie ein ausgezeichnetes Sach- und Personenverzeichnis.

Der Wert des Buches besteht darin, daß es zunächst die Quellen sprechen läßt: Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao Tse-tung und andere. Die klare systematische Gliederung, deren Punkte den einzelnen Kapiteln jeweils vorausgestellt sind, erleichtert den Gedankengang und ermöglicht eine schnelle Orientierung über den Zusammenhang. Das Druckbild unterstützt diese Absicht ganz ausgezeichnet.

Das Buch ist durchaus sachlich in der Darstellung, wenngleich es in der Stellungnahme keinen Zweifel läßt, was es vom Kommunismus hält, auch wenn die einzelnen Bearbeiter den verschiedensten politischen Richtungen und den religiösen Bekenntnissen angehören. Die Absicht, „den Kommunismus ungeschminkt zu schildern", ist dem Buch in hervorragender Weise gelungen. Da heute bei uns weithin eine gefährliche Verwirrung eingetreten ist, kann man das Buch dringend empfehlen.

O. Simmel SJ

Curtiss, John Shelton: Die Kirche in der Sowjetunion. (360 S.) München 1957, Isar Verlag. DM 17,80.

Es wird in diesem Buch das Verhältnis zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und dem Sowjetstaat in den Jahren von 1917 bis 1956 dargestellt, und zwar an Hand kirchlicher wie auch staatlicher Akten.

Die orthodoxe Kirche als Staatskirche wurde von der Revolution völlig überrascht und sie suchte unter Leitung des aus einer Kompromißwahl hervorgegangenen Patriarchen Tichon das gestürzte Regime um jeden Preis zu retten. Die Sowjets verhielten sich äußerst klug. Zunächst waren ihnen wegen der außen- und innenpolitischen Schwierigkeiten die Hände gebunden. Als diese jedoch überwunden waren, griffen sie, immer im Rahmen der von ihnen geschaffenen Gesetze, zu und stellten die Kirche vor die Entscheidung. Inzwischen freilich war die Kirche in sich uneinig geworden: die Weltpriester der sogenannten „Lebenden Kirche" widersetzten sich gegen die Bischöfe, die fast ausschließlich dem Ordensstand angehörten. Der Mann, der im Mittelpunkt aller Auseinandersetzungen stand, der Patriarch Tichon, versuchte zu retten, was zu retten ist, zweifellos nicht immer ungeschickt, wenn auch aufs Ganze ohne Erfolg. Aber auch die Sowjets, die die „Lebende Kirche" als Werkzeug benutzen wollten, sahen sich enttäuscht. Erst unter dem Nachfolger Tichons, unter dem Patriarchen Sergej, kam es zu einem modus vivendi zwischen Kirche und Staat, der allerdings von den Sowjets immer nur als Übergang gedacht war, da grundsätzlich die Religion als überlebtes Vorurteil betrachtet wurde. In dieser Zeit verschärfte sich auch die Gottlosenpropaganda, die vor allem unter der Jugend an Boden gewann. Trotz des Einsatzes aller Mittel gelang es jedoch den Sowjets nicht, Kirche und Religion auszurotten. Sie mußten sich im Gegenteil während des Krieges dazu bequemen, mit der Kirche Frieden zu schließen. Aber auch jetzt änderte sich nichts an der grundsätzlichen Einstellung der Sowjets. Erst die Zeit wird erweisen, so meint der Verf., ob die Kirche wirklich in einem langen Siechtum aussterben wird, wie es die Absicht der Sowjets ist.

Das Buch ist sachlich und nüchtern geschrieben und versucht, soweit dies möglich ist, ein gerechtes Bild der Auseinandersetzung zu geben. Es ist insofern höchst interessant, als von Anfang an festzustellen ist, daß die Sowjets immer zwischen kurzfristiger Taktik und langfristigen Zielen unterschieden und daß sie damit viele Erfolge erzielten. Es zeigt sich also, daß man mit ihnen nur verhandeln kann, wenn man ebenso wie sie eine langfristige, vom Grundsätzlichen her getragene Verhandlungstaktik besitzt.

O. Simmel SJ

Jüchen, Aurel von: Was die Hunde heulen. (286 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlagsanstalt. DM 13,80.

Der Titel dieses Buches ist aus Grimms Märchen „Von den drei Sprachen" genommen. Dort wird erzählt, wie das „tumbe Söhnlein" eines Grafen zwar keine menschliche Sprache, dafür jedoch die Sprache der Hunde lernte. So konnte es die Hunde eines verwunschen Schlosses verstehen und das ganze Schloß erlösen. „Man kennt ein Land noch nicht, wenn man weiß, was in ihm die Dichter singen und die Musiker musizieren, was die Schriftsteller schreiben und was die Politiker sagen. Man muß auch wissen, was die Hunde heulen. Der Blick von unten nach oben enthüllt in vielen Fällen weit mehr als der von oben nach unten" (13).

Das Land, das der Verf. von unten her kennengelernt hat, ist die Sowjetunion, wo-

hin er 1950 als Gefangener aus Thüringen nach Workuta gebracht wurde. Die „Hunde", die er fort heulen hörte, sind die „Ganz Alten", die Angehörigen der früher herrschenden Klassen, von denen es nur mehr einige wenige gibt, weiter die Intellektuellen, die Juden, die Frommen, die Arbeiter, die Bauern, die Jugendlichen, die Asozialen. Sie alle hat er in den Lagern getroffen und von ihnen hat er ein Bild vom Leiden des russischen Volkes erlangt, das in seiner Art erschütternd ist.

„Viele Begriffe, die unzähligen Menschen ernst und heilig sind, tragen in dem Gebrauch, den die Sowjetunion von ihnen macht, reinen Kulissencharakter. Man braucht sie, um einen ideologischen Nebel über seine wahren Ziele zu decken. Man gebraucht sie aus taktischen Gründen, um bestimmte Dinge zu erreichen, und man ist bereit, sie ebenso schnell wieder fortzuwerfen. Da spricht man von ‚Friede', ‚Freiheit', ‚Souveränität', ‚Selbstbestimmungsrecht der Völker', ‚Sozialismus', ‚Gerechtigkeit', ‚Nation', ‚Vaterland', ‚Patriotismus' und meint doch immer nur dasselbe, die eigene Macht bzw. die Macht derjenigen, die als ‚Suki' (Spitzel der NKWD, Rez.) ihre Dienste an die Machthaber der Sowjetunion verkauft haben" (253).

Hinter all den Leiden, die in Rußland zu erdulden sind, sieht der Verf. „ein Urverbrechen ...: die Zerstörung des Menschenbildes" (285).

Ohne ungerecht zu werden gibt der Verf. ein eindrucksvolles Zeugnis gegen die bolschewistischen Machthaber.

O. Simmel SJ

Leutelt, Helmut: Menschen in Menschenhand. (327 S.) München 1958, Paul List. DM 15,80.

Der Verf., ein Österreicher, war als Handelsvertreter in der Mandschurei tätig gewesen und hatte dort den Ausbruch des deutsch-russischen Krieges erlebt sowie den Zusammenbruch Deutschlands und Japans. Der Einmarsch der Sowjettruppen im Sommer 1945 bringt jene Änderung in seinem Leben, von der dieses Buch berichtet. Er wird im Oktober 1945 verhaftet, kommt in Lager, wo er der einzige Europäer unter lauter Asiaten ist, wird zu 20 Jahren Zwangsarbeit verhaftet, machte einige mißlungene Fluchtversuche und wird schließlich im Sommer 1955 „vorzeitig" entlassen. Was er in diesen zehn Jahren erlebt hat, welchen Menschen er begegnet ist, was er erlitten hat, das gibt einen Ausschnitt aus dem Schicksal von Millionen und aber Millionen von Menschen, die diesem System ausgeliefert sind. O. Simmel SJ

Buber-Neumann, Margarete: Als Gefangene bei Stalin und Hitler. (475 S.) Stuttgart 1958, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 16,80.

Die Verf.in, die Frau des deutschen Kommunisten Heinz Neumann, der 1933 nach Moskau emigriert war, erzählt die Leidensstationen, die mit der Verhaftung ihres Mannes im April 1937 begannen. Ein Jahr später wurde auch sie verhaftet und lernte nun die Gefängnisse, die Gerichtsverfahren und die Zwangsarbeitslager der Sowjetunion am eigenen Leib kennen. Im Winter 1939/40 wurde sie zusammen mit anderen Deutschen, Männern und Frauen von den Sowjetrussen an die Gestapo ausgeliefert und erfährt nun die Schrecken der deutschen Konzentrationslager des Dritten Reiches bis zum Untergang der Gewaltherrschaft. Es ist sinnlos, einen Vergleich zwischen den Lagern der beiden Systeme anzustellen, was natürlich naheläge. Beide sind Ausgeburten eines Unrechtssystems und beide sind verabscheuungswürdig. Es besteht nur ein Unterschied zwischen beiden: das System des Nationalsozialismus ist erledigt, während der Kommunismus heute mehr als je die Welt bedroht.

O. Simmel SJ

Mehnert, Klaus: Der Sowjetmensch. (499 Seiten) Stuttgart 1958, Deutsche Verlagsanstalt. DM 16,80.

Der Verf., 1906 in Moskau geboren, spricht Russisch als seine zweite Muttersprache von Kind an. Von 1929 bis 1957 machte er 12 Reisen nach der Sowjetunion, die insgesamt 6 Jahre dauerten. Es steht ihm also wohl ein Urteil über die Russen zu. Freilich ist es nicht ganz leicht, sich ein solches Urteil zu bilden; denn der Konformismus ist den Russen zu einer Schutzhülle geworden, die ihr Inneres sorgfältig gegen jede Beobachtung von außen abschirmt. Der Verf. meint, an manchen Stellen hinter die Hülle geblickt zu haben, eine Behauptung, die man seinem redlichen, im ganzen Buch durchscheinenden Bemühen wohl glauben kann.

Was hat er hinter dieser Hülle entdeckt? Den Sowjetmenschen, d. h. den Menschen, der gezwungen ist, seit vier Jahrzehnten unter einem totalitären System zu leben und damit irgendwie auszukommen, wenn er überhaupt leben will. Und das Ergebnis: „Fast könnte man sagen: Je russischer der Russe war, desto leichter war er vom Bolschewismus zu beherrschen; nachdem aber die Bolschewiken schon jahrzehntelang als ‚Gegen-Russen', nicht ohne Erfolg, gegen viele — und gerade die auffallendsten — Wesenszüge des Russen angekämpft haben, ist der Sowjetmensch heute ein weniger gefügiges Objekt bolschewistischer Herrschaft, als es der Russe in den Jahren gleich nach der Revolution war. Vermutlich wird die Entwicklung in dieser Richtung weiter-

gehen" (449). Der Verf. zeigt diese These an Hand der vielen Begegnungen, die er in der Sowjetunion hatte, wobei er immer wieder zwischen dem früheren Zustand von 1929 und dem von 1956/57 vergleichen kann. Am interessantesten ist wohl das Aufkommen der neuen Oberschicht, der Manager in Politik und Wirtschaft, deren Lebensweise sich nur wenig von der entsprechenden Klasse des Westens unterscheidet.

Das Buch, stilistisch gut und spannend geschrieben, hält sich von jeder illusionistischen Koexistenzempfehlung ebenso wie von jeder Schwarz-Weiß-malerei gleich weit entfernt. O. Simmel SJ

Erzählungen und Romane

Jahnn, Hans Henny: Perrudja. Roman. (650 S.) Frankfurt 1958, Europäische Verlagsanstalt. DM 22,—.

In der norwegischen Bergeinsamkeit, in der Natur, Tier und Mensch fast noch in mythischer Verbundenheit leben, wächst ein Knabe auf, der sich später als Besitzer einer der größten Weltkonzerne enthüllt: Ein vielfach gehemmter Mensch, der unter den Tieren, dann unter den Menschen seine Vertrauten sucht, von der Liebe berührt wird, aber nicht zur Erfüllung gelangt, der schließlich auch ein Gastspiel in den sozialen und ökonomischen Weltkämpfen gibt. Man kann nicht von einer geistigen Welt, ja nicht einmal von einer menschlichen Welt sprechen, die der Roman abbildet. Das Ganze bleibt im Bereich einer vitalen Mythologie stehen. Technisches Denken steht tiefer als diese animalische Welt und wird darum auch geleistet. Auch ein Gott, der Schöpfer des Vitalen, wird anerkannt; das Christentum ist aber eine tote Religion, die „zum Heil eines gesünderen Geistes" abgelehnt wird. Das letzte Wort hat nicht der gehemmte Mann, sondern die fruchtbare Frau, auch wenn sie sich einem Knecht preisgegeben hat. Sie wird das Menschengeschlecht nach dem Atomkrieg weiterführen.

Wenn man den Rang eines Dichters nach der Fülle der Gesichte und Bilder bestimmt, die mit vulkanischer Gewalt aus einer unerschöpflichen Glut ans Licht gefördert werden, wenn man die Kenntnis der Welt und ihrer Geschichte, ihrer Archetypen als Maß für den dichterischen Reichtum ansieht, dann muß man Jahnn und diesem Roman einen hohen Platz anweisen. Wenn man allerdings das, was gestaltet wird, als Gradmesser der Kunst ansieht, wenn man — nicht aus einem leeren, blutlosen Humanismus — an eine Hierarchie der Werte glaubt, in deren Mittelpunkt der Mensch steht, teilhabend am Höchsten, Göttlichen wie an der Materie, dann muß man Jahnn und seine Kunst als Verirrung und Verwüstung alles Menschlichen ablehnen. Gewiß, auch ein Rabelais gehört zu den großen Dichtern der Menschheit, aber er hatte bei allem Zynismus und aller Verwilderung seiner satirischen Phantasie seiner Zeit und hat jeder Zeit mehr zu sagen als Jahnn. Man soll sich darum nicht irre machen lassen vor den übersteigerten Lobsprüchen, die der Verleger auf der letzten Seite des Umschlags abdruckt. Jahnn wird nicht in die Weltliteratur eingehen, obwohl an seiner dichterischen Begabung nicht zu zweifeln ist. Aber da er sich dem Grenzenlosen des Triebs verschreibt, nähert er sich dem Barbarischen schlechthin. Darum geschieht es nicht von ungefähr, daß in Perrudja die Griechen und Römer kaum genannt werden, wohl aber die Despoten der alten asiatischen Großreiche. H. Becher SJ

Rinser, Luise: Geh fort wenn du kannst. (87 Seiten) Frankfurt 1959, S. Fischer. DM 4,80.

Eine junge glühende Kommunistin und kühne Partisanenkämpferin im Italien der Jahre 1943 und 1944 erlebt ihre Wandlung zur Benediktinerin. Was ist Wahrheit: der Kommunismus oder das Christentum? Das ist der ideen- und gestalthafte Gehalt dieser kleinen Erzählung. Sie geht den Dingen auf den Grund und gibt alles andere als eine frömmelnde, weichmütige Scheinlösung jener Frage, die heute die ganze Welt in zwei Teile teilt und die jedem ernsten Menschen zu einer tiefen Herzensnot geworden ist. Daß die Kunst eine höhere Aussagekraft hat als selbst eine philosophische Abhandlung, spürt der Leser schon von den ersten Seiten an. Die Unwiderstehlichkeit einer göttlichen Berufung ist vielleicht auf S. 8 zu stark hervorgehoben. Die Dichterin weiß denn auch mit Recht in der Entwicklung Angelinas von den inneren Kämpfen zu berichten, die ein freier, gerader, die Halbheit verabscheuender Mensch aber mutig besteht. H. Becher SJ

White, Patrick: Voss. Roman. (451 S.) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. DM 19,80.

Im Mittelpunkt des Geschehens steht ein deutscher Forscher, dem einige australische Kaufleute eine Expedition in das noch unerforschte Innere des Erdteils — vor etwa hundert Jahren — ausrüsten und der zu Grunde geht infolge der Strapazen, der Angriffe der Eingeborenen und der Treulosigkeit seiner bunt zusammengesetzten Gefährten. Den Landsleuten des Dichters ist die Erzählung als historische Erinnerung willkommen; den andern Lesern zudem durch das Abenteuerliche und Fremde. Diesem stofflichen Interesse gesellt sich das an den eigenwilligen Charakteren der frühen Siedlergenerationen, der Städter, Viehzüchter und Ackerbauer, hinzu. White hat einen Blick für ihre Besonderheiten und weiß sie

darzustellen. (Vgl. diese Zschr. 161 [1957] 226.) Stofflich am bedeutsamsten ist, daß Voß sich vor seiner Abreise in eine junge Waise verliebt. Die beiden gestehen sich ihre Zuneigung erst brieflich. Aber sie ist so groß, daß in den Tagen des Untergangs beide an den Leiden teilnehmen und der Forscher durch die geistige Gegenwart und das Opfer Lauras getröstet wird. White stellt dies alles glaubhaft dar. Über das Stoffliche hinaus ist die Dichtung hineingetaucht in das Geheimnisvolle der Einheit von Mensch und Natur. Das Höchste aber ist, daß das selbstherrliche Wesen des Forschers durch seine Erlebnisse zur Demut wird vor Gott und daß sich beide, Laura und er, bewußt werden: nicht die äußeren Täter und die Erfolgreichen bauen ein Land auf, sondern die vielen, die unbekannt und ungenannt, opfern und dienen. „Voß" ist kein alltägliches, erst recht kein Abenteurerbuch. H. Becher SJ

Williams, Vinnie: Erntepflücker. Roman. (241 Seiten) München 1957, Ehrenwirth. DM 12,80.

In den Südstaaten Nordamerikas wandert ein ganzes Heer von Arbeitern als Erntepflücker von Farm zu Farm, von Plantage zu Plantage. Polk, der Sohn armer Farmersleute, wird nach dem Tod der Eltern von seinem Onkel Chunk auf die Reise mitgenommen und lernt das neue Handwerk, mit der stillen Sehnsucht nach festem Besitz. Darin trifft er sich mit der jungen Fawny. Dieser Liebe folgen bedeutet für Polk den Verrat an Chunk. Das bringt er nicht über sich. So zerbricht die Liebe. Der Onkel erkennt, was seine Ichsucht angerichtet und versucht, seine Schuld wieder gut zu machen. Dabei kommt er, durch Zufall, ums Leben. Fawny, die verzweifelt die Werbung eines alten und seelisch häßlichen Farmers angenommen hatte, tötet ihn, wie es scheint, aus Notwehr. Der Roman endet mit der Aussicht, daß sich die beiden Liebenden doch finden. Die Natur mit ihrer Üppigkeit, Härte und Poesie, die uns ganz unbekannte Welt dieser Menschen und ihr Seelenleben sind bei aller Zartheit und Zurückhaltung doch ungemein sicher und ergreifend dargestellt. H. Becher SJ

Hlasko, Marek: Der achte Tag der Woche und andere Erzählungen. (394 Seiten) Köln 1958, Kiepenheuer & Witsch. Ln. DM 17,50.

Jenseits aller Ideologie konfrontiert uns der Verf. mit dem Leben des Alltags, das er mit schonungsloser Offenheit darstellt. Es ist der Alltag Warschaus, einer Stadt, die der Westen dem Bolschewismus auslieferte, wo der polnische Satrap Moskaus dafür sorgt, daß die Freudlosigkeit und Verzweiflung den Schnaps und den Selbstmord als letzte Befreiungsmöglichkeit begrüßen. So macht er auf höheren Befehl sein Volk kraftlos, damit es sich widerstandslos dem Kommunismus unterwirft.

Alle 16 Erzählungen führen uns durch die bolschewistische Hölle, wo auch die Liebe nur noch ein sexuelles Spiel ist und die Frau zur billigsten Ware wird. Die Stelle von Gott vertritt der kommunistische Parteiapparat, zu dem die unglücklichen Bürger gläubig emporblicken müssen, wenn sie ihre Liquidierung noch einige Zeit hinausschieben wollen. Stilistisch und sprachlich ist der Verf. ein großer Könner. Seine Dialoge steigern die Spannung seiner Erzählungen in einer Form, die keinem zeitgenössischen deutschen Schriftsteller eignet, es sei denn Friedrich Georg Jünger, dem der Verf. namentlich in seiner spannungsgeladenen Erzählung „Das Kreuz" geistig verwandt erscheint.

Marek Hlasko ist jetzt im Westen, schweren Herzens hat er sich von der Heimat getrennt, er hat die Freiheit gewählt, weil das Leben für einen Menschen, der dem Westen zugehört, in einem bolschewistischen System nicht ertragbar ist. Durch sein Werk wie sein Handeln zeigt er, wo Polen geistig einzuordnen ist. Möchten die verantwortlichen Männer des Westens aus Marek Hlaskos Werk lernen, was es heißt, ein freiheitlich gesinntes, ritterliches und christliches Volk dem Bolschewismus auszuliefern, und sie in ihrem Wunsch, getanes Unrecht wieder gutzumachen, bestärken. C. Pauly

Iwaszkiewiecz, Jaroslaw: Der Höhenflug. (114 S.) München 1959, Langen-Müller. DM 6,80.

Daß der Dichter seine Erzählung Albert Camus widmet, hat nur einen äußerlichen Grund, daß er nämlich wie im „Fall" den Erzähler seine Schicksale einem vorgestellten Zuhörer berichten läßt, der, ohne ein Wort zu sagen, doch durch sein Mienenspiel die Geschichte weiterführt. Es handelt sich um einen polnischen Knaben, der während des Krieges aufwächst und nun im kommunistischen Polen auf einem Bau arbeitet. Seine Jugendeindrücke, die kalte Grausamkeit, der Haß und die abgrundtiefe Bosheit, die er um sich sah, haben ihn ganz verdorben und lassen ihn auch selbst zu einem Mörder werden, der fast ohne Scham davon spricht. Aber im Innern ist er sich doch der Zerstörung seiner Seele bewußt, und es überkommt ihn in der Verzweiflung die Not, hinauszuschreien, daß er endlich wie ein Mensch leben möchte. Die ungeschminkte Darstellung zeigt eine finstere Welt, in der auch nicht ein Lichtblick versöhnend wirkt. H. Becher SJ

Berichtigung: Der auf S. 160 rezensierte Roman von Erna Donat, Das hübsche Fräulein Faber, ist nicht bei Bertelsmann, sondern bei G. Westermann, Braunschweig, erschienen.

Corpus mysticum

Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongress

JOSEF ANDREAS JUNGMANN SJ

Die Kirche, die Christus gegründet hat, ist von ihm als sichtbare Gemeinschaft gegründet worden. Er hat von ihr gesprochen als der Stadt auf dem Berg, die nicht verborgen bleiben kann, und er hat es weit von sich gewiesen, daß die Leuchte, die er angezündet hatte, unter den Scheffel gestellt werde.

Wenn dieses Idealbild noch vor wenigen Jahrhunderten auch in der sichtbaren Ordnung der Dinge machtvoll verwirklicht war, nicht nur in den zahllosen Heiligtümern, mit denen alles Land übersät war, sondern auch in den hochtürmigen Gotteshäusern, die das Bild der Städte beherrschten und die zugleich die Summe allen Reichtums und allen künstlerischen Könnens jener Zeitalter darstellten, so müssen wir heute ohne Zweifel einen Rückgang feststellen. Nicht nur die Fabrikschlote wachsen hinaus über die Kirchtürme, sondern auch die Bankhäuser, Bahnhöfe, Theater, Großhotels haben längst die Kirchen in den Schatten gestellt, und die „Messe"-Hallen haben dem Heiligtum ohne viel Umstände auch den Namen weggenommen[1].

Indes hat die Kirche ihre Sichtbarkeit auch im Gesamtleben der Gesellschaft immer noch zu wahren gewußt. Ihre Heiligtümer und ihre Heime durchziehen noch immer wie ein weitverzweigtes Geäder die Wohnstätten der Menschen; ihre Glocken läuten noch immer den Tag ein; ihr Sonntag bestimmt noch immer den Rhythmus des gesellschaftlichen Lebens. Und wenn diese Sichtbarkeit der Kirche heute auch nur mehr wie das Unterholz im Hochwald der stolzen Monumente des technischen Zeitalters weiterwächst und weitertreibt — von Zeit zu Zeit tritt die Kirche auch heute machtvoll in den Vordergrund: wenn sie ihre großen Feste feiert, wenn ihre Hunderttausende beim Katholikentag das Stadion der Großstadt füllen, und erst recht, wenn die Nationen sich in einer der Weltstädte sammeln, um einen Eucharistischen Weltkongreß zu feiern.

Gewiß, es liegt eine nicht geringe Spannung in einem solchen Unterfangen. Die Eucharistie ist doch das Heiligste, was die Kirche besitzt, das Innerste und Innerlichste, jener Punkt, an dem eine unsichtbare Welt, für kein Auge faßbar, die Erde berührt und dem nur heiliges Schweigen und

[1] Das Wort „Messe" ist bekanntlich von der Bedeutung Meßopfer zur Bedeutung Fest (vgl. „Lichtmeß", „Kirmeß") und von dieser zur Bedeutung Markt weitergeführt worden.

stille Andacht zu entsprechen scheinen. Haben nicht auch schon die Alten ihr Heiligtum als „templum", also als „Ausschnitt" aus der unheiligen Welt, als fanum aus dem pro-fanum herausgehoben und vor der Berührung mit dem derben Alltag zu bewahren gesucht? Und hier handelt es sich um eine noch tiefere Nähe des Göttlichen, dessen wirkliche Anwesenheit durch „Gestalten" angedeutet wird, um das mysterium fidei, das nur durch den Glauben erfaßt wird, durch dieses heute so sehr verletzbare Organ, den Glauben, den viele nicht mehr erschwingen können, ja der vielen in einem Zeitalter des Erfahrungswissens unmöglich, wenn nicht lächerlich erscheint.

Aber anderseits drängt dieses Innerste auch wieder nach außen in die Welt der Erscheinung. Es gleicht dem Samenkorn, das aus dem Dunkel der Erde empordringen und am hellen Tag sich entfalten muß. Es ist auffallend, mit welcher Beharrlichkeit Christus der Herr das Reich Gottes, das er durch sein Kommen in diese Welt eingepflanzt hat, in seinen Gleichnissen mit Bildern des Wachsens, des Sichentfaltens dargestellt hat. Es ist die Aussaat, auf den Acker der Welt hinausgestreut; es ist der Sauerteig, der von innen treibt; es ist der Weinstock, der Früchte bringen will; es ist das unscheinbare Senfkörnlein, das zum Baume werden muß, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen.

In der Eucharistie ist das, was mit dem Senfkörnlein gemeint war, noch einmal sozusagen auf den engsten Raum zusammengedrängt. Hier ist die Ankunft des Gottessohnes in der Menschenwelt, seine Menschwerdung, Göttliches und Menschliches in geheimnisvoller Weise verbindend, ohne Vermischung und ohne Trennung. Hier ist die consecratio mundi, die mit seinem Kommen begonnen hat. Noch einmal ergreift er hier, wenn auch in anderer Weise, die irdische Materie, das Weizenkorn unserer Äcker und die Traube unserer Weinberge, und nimmt sie als irdische Hülle, in der er durch unsere Länder wandert, um jedem von uns erbarmend nahe zu sein. Und hier ist nicht nur die Gegenwärtigkeit des Gottmenschen in seiner heiligen Person, sondern auch sein Werk, das Geheimnis seines welterlösenden Leidens, seiner alles sühnenden Hingabe an den Willen des Vaters und seiner Heimkehr zum Vater, mit der er unsere eigene Heimkehr eröffnen wollte.

Aber gerade darum drängt dieses Senfkorn des eucharistischen Geheimnisses überall an das Licht des hellen Tages. Es ist darin etwas von der wunderbaren Entelechie des Samenkorns, das die Nährstoffe der umgebenden Erde sich dienstbar macht und sich keimend und aufsprießend seinen Leib formt. Die Eucharistie führt die gläubigen Menschen zusammen. In ihr erfüllt sich am greifbarsten das Wort des Herrn: „Wenn ich erhöht sein werde, will ich alles an mich ziehen." Darum hat schon die Kirche des ersten Jahrhunderts gebetet: „Wie diese Körner zerstreut waren über die Berge hin, und nun zur Einheit versammelt sind, so möge deine Kirche versammelt werden von den Enden der Erde in dein Reich"[2].

[2] Didache c. 9.

In der Eucharistie baut Christus seinen mystischen Leib auf. Vor einigen Jahren ist ein nur wenig beachtetes Buch eines bedeutenden Theologen erschienen mit dem Titel „Corpus mysticum“[3]. Jeder, der diesen Titel liest, wird darin ein Buch über die Kirche vermuten. Das ist es auch. Aber es ist zugleich ein Buch über die Eucharistie. Es wird darin gezeigt, daß man unter corpus mysticum zuerst und durch Jahrhunderte die Eucharistie verstanden hat[4]. Die Theologen des karolingischen Zeitalters wollten mit dem Beiwort „mystisch“, das in sich nicht viel mehr besagte als „heilig“, „geheimnisvoll“, den Leib des Herrn im Sakrament unterscheiden von dessen physischer Daseinsweise zur Zeit seines Erdenwandels, und zugleich von dem Leib des Herrn, der die Kirche ist.

Aber es war Überlieferung aller vorausgehender Jahrhunderte gewesen, unter den genannten drei Begriffen: irdischer Leib, sakramentaler Leib und Kirche, vor allem die beiden letzteren miteinander zu verbinden und den sakramentalen Leib des Herrn zusammenzuschauen mit seiner Darstellung in der Kirche[5]. Es war dies einfach die Weiterführung des Gedankens, den Paulus ausgesprochen hatte (1 Kor 10, 17): „Ein Brot, ein Leib sind wir viele, weil wir alle an dem einen Brote teilnehmen.“ Wenn der heilige Augustinus von der Eucharistie spricht, drängt sich ihm jedesmal dieser Gedanke auf. So kommentiert er auch das genannte Pauluswort: „Die Gläubigen wissen, was Christi Leib ist, wenn sie Christi Leib zu sein nicht versäumen. Leib Christi müssen sie werden, wenn sie vom Geiste Christi leben wollen“[6]. Und dann preist er das Sakrament, das der Grund solcher Einheit ist: „O Geheimnis der Gnade, o Zeichen der Einheit, o Band der Liebe!“

Augustinus will nicht stehen bleiben bei der Tatsache der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi, die er so gut wie andere Väter der Kirche vertritt. Er sieht darin immer zugleich die wirkende Kraft, aus der die Einheit der Kirche hervorgeht, und er sieht darum in der Eucharistie immer zugleich das Zeichen dieser Einheit. Darum erklärt er einmal den Neugetauften: „Wenn ihr also Christi Leib und Glieder seid, dann liegt auch euer Geheimnis auf dem Tisch des Herrn und empfangt ihr also euer eigenes Geheimnis“[7]. Damit spricht Augustinus nur noch bestimmter aus, was auch sonst im Bewußtsein der alten Kirche stand. Man sprach von der communio und meinte damit, so wie auch wir es tun, den Empfang des sakramentalen Leibes Christi, aber man meinte damit zugleich auch die Zusammengehörigkeit der Gläubigen als Gemeinschaft. Im Apostolischen Glaubensbekenntnis wird das Bekenntnis abgelegt zur communio sanctorum. In der uns geläufigen deutschen Fassung ist der Sinn eindeutig bestimmt: „Gemeinschaft der Heiligen“, d. h. wir bekennen den Glauben an die heilige Kirche, die eine

[3] *H. de Lubac SJ*, Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age, Paris 1941; [2]1944.
[4] Ebd. 34ff.
[5] Ebd. 285ff., 294ff.
[6] In Joh. tract. 26, 13. MPL 35 : 1612.
[7] Sermo 227. MPL 38 : 1099.

Gemeinschaft von Heiligen ist, von Menschen, die in der Taufe geheiligt sind. Im Lateinischen (und im Griechischen) kann das Wort ebensogut verstanden werden als „Gemeinschaft des Heiligen" (sanctorum = sanctarum rerum): wir bekennen den Glauben an die heilige Kirche als eine Gemeinschaft, die durch heilige Güter zusammengehalten wird — wobei man dann in erster Linie an die Eucharistie zu denken hat. Es ist kaum zweifelhaft, daß Augustinus und viele vor ihm und nach ihm das Wort zunächst in diesem letztgenannten Sinn verstanden haben.

Die Eucharistie ist der „mystische Leib" — und darum ist auch die Kirche der mystische Leib, weil sie durch die Eucharistie dargestellt wird. Die förmliche Übertragung der Bezeichnung „corpus mysticum" ausschließlich auf die Kirche geschah übrigens erst in der beginnenden Scholastik. Der Übergang wird deutlich sichtbar, wenn Simon von Tournai († um 1201) erklärt: „Im Sakrament des Altars sind zwei Dinge: nämlich der wahre Leib Christi, und was durch diesen bezeichnet wird, sein mystischer Leib, der die Kirche ist"[8]. Dabei geschah allerdings das Merkwürdige, daß nun allmählich nicht nur der Zusammenhang der Bezeichnung mit der Eucharistie aus dem Auge verloren wurde, sondern daß man unter „mystisch" schließlich nur mehr etwas verstand, das man als uneigentlich oder unwirklich kennzeichnen wollte, und unter einem mystischen Leib nur mehr die moralische Einheit irgendeiner Körperschaft meinte. Das ging so weit, daß man sogar vom mystischen Leib des Teufels zu sprechen wagte[9] und daß anderseits auch das Wort von der Kirche als dem mystischen Leib Christi alles Gewicht verlor und bis in unser Jahrhundert herein beinahe der Vergessenheit verfallen war.

Während die alte Kirche also den sakramentalen Leib Christi vor allem mit dem Leibe Christi, der die Kirche ist, zusammenschaute, pflegte man, besonders seit dem Auftreten der Reformatoren, den sakramentalen Leib des Herrn, durch die Häresie gedrängt, fast nur mehr mit dessen irdisch-historischer Daseinsweise zusammenzuhalten und in Vergleich zu stellen, um so die wirkliche Gegenwart im Sinne des tridentinischen „wahrhaft, wirklich und wesentlich" zu betonen. Heute sind wir daran, hier wieder ein Stück geistigen Besitzes der alten Kirche zurückzugewinnen, und dies sowohl für das Verständnis der Kirche wie für dasjenige der Eucharistie.

Wir haben wieder gelernt, in der Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen zu sehen, derjenigen, die den Ruf Gottes vernommen und um Christus sich gesammelt haben, um unter seiner Führung das irdische Leben zu meistern und das himmlische zu gewinnen und um so als Gottes Volk dem Reich Gottes auch schon in dieser Welt die Wege zu bereiten. Die Zahl der Gläubigen ist gewachsen, die nicht mehr bloß „zur" Kirche kommen und „von" der Kirche betreut sein wollen, sondern wissen, daß sie selber Kirche sind

[8] *de Lubac* a.a.O. 287.
[9] Ebd. 286.

und daß sie zusammen mit den Trägern des kirchlichen Amtes für die Kirche Verantwortung tragen. Die Kirche ist nicht bloß erwacht in den Seelen, sie lebt auch schon wieder mit neuer Kraft in Tausenden und Hunderttausenden.

Und zugleich ist das Verständnis für die Eucharistie gewachsen. Es war eine der ersten Bemühungen der Liturgischen Bewegung in unseren Landen, das Verständnis für den vollen Sinn der Eucharistie zu erneuern. Es ist schwer zu sagen, was hier Ursache und was Wirkung war. Die Erneuerung des Kirchenbegriffs, wie sie mit Sailer und dann mit Möhler am Anfang des vergangenen Jahrhunderts machtvoll eingesetzt hat, gehört zu den Grundlagen, auf denen die Liturgische Bewegung aufbauen konnte. Und umgekehrt hat die Liturgische Bewegung mit ihrer Betonung des „Wir" in den Gebeten der Kirche, mit ihrem Aufruf an die Gläubigen zu aktivem Mittun, mit ihrer Versammlung des Volkes um den Altar mächtig zur Stärkung des Kirchenbewußtseins beigetragen. Nirgends fühlt der Christ so sehr seine Würde als Vollbürger im Reiche Gottes wie in einem Gottesdienst, in dem alle als „heiliges Volk" gemeinsam vor Gott stehen und — eben die Eucharistie feiern.

Es war zwar derselbe Glaube, der auch unsere Vorfahren beseelt hat, wenn sie in ehrfürchtigem Abstand fast nur von ferne zum heiligen Sakrament aufschauten, wenn sie Prozesse führten, um sich für den Augenblick, da der Leib des Herrn in der Wandlung emporgehoben wurde, einen günstigen Platz in der Kirche zu sichern, oder wenn sie im Kampf gegen die Leugnung der sakramentalen Gegenwart des Herrn durch die Reformatoren die Aussetzung des Allerheiligsten über dem Altar, die schon das spätere Mittelalter so hoch geschätzt hatte, noch mehr steigerten, oder wenn nun immer mehr religiöse Genossenschaften die Anbetung des Allerheiligsten an die Spitze ihres Programmes setzten.

Aber es war doch ein Fortschritt und ein Gewinn, wenn wir nun wieder innegeworden sind, daß wir die Eucharistie nicht nur verehren, sondern vor allem feiern sollen, daß wir den Leib des Herrn nicht nur anbeten, sondern vor allem darbringen und empfangen sollen. Und es war ein weiterer Fortschritt und zugleich eine Rückkehr zum ursprünglichen Reichtum, wenn es uns klar wurde, daß wir die Eucharistie vor allem in der Gemeinschaft, als Kirche feiern sollen. Nicht der einzelne empfängt die Kommunion, sondern wir als Kirche müssen immer wieder zurückkehren zu jenem Mittelpunkt, der uns zur Gemeinschaft der Heiligen zusammenführt und zusammenhält. Nicht der einzelne „hört" die Messe, sondern wo immer der volle Sinn der Eucharistie verwirklicht werden soll, sind es die vielen, die die Messe feiern. Nicht der einzelne vertieft sich in seine persönliche Andacht oder auch in sein Meßbuch, sondern wir bringen dar; „dein heiliges Volk", „deine Kirche", „deine Familie" betet und dankt und lobpreist.

Darum ergeht ja auch, wenn in der Messe alle Einstimmungen und Vorbereitungen geschehen sind, der Aufruf zu gemeinsamem Tun: Gratias aga-

mus Domino Deo nostro! Nun wollen wir die Eucharistie begehen (Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ)! An keiner anderen Stelle der Liturgie wird die Gemeinsamkeit so dringend gefordert wie hier, wo nach dem Gruß des Priesters und noch vor dem genannten Aufruf auch das Sursum corda vorausgeht und jedesmal der zustimmende Gegenruf der Versammlung erwartet wird.

Es ist in dem vergangenen Jahrhundert auf dem Gebiete des Gottesdienstes ohne Zweifel ein gewaltiger Fortschritt erreicht worden. Beinahe bis in die letzte Dorfkirche hinein ist Liturgie wieder ein Stück Leben der Gemeinde geworden; Messe und Kommunion sind wieder eins geworden; wie im christlichen Altertum erklingen wieder die Antworten der Gläubigen, mag es auch nicht überall jener „himmlische Donner" sein, den Hieronymus in den römischen Basiliken vernommen hat. Ein protestantischer Beobachter in Amerika, der die Dinge durch Jahre hindurch verfolgt hat, hat vor einigen Jahren ein Buch veröffentlicht: „Die liturgische Renaissance in der römisch-katholischen Kirche"[10]. Er sieht den Schauplatz dieser Wiedergeburt, die er mit Wärme schildert, vor allem in den Ländern deutscher und französischer Zunge und sagt voraus, man werde unser Jahrhundert in der Geschichte der Kirche einmal das liturgische Jahrhundert nennen.

Gerade das liturgische Leben hat uns wieder zu Bewußtsein gebracht, was Kirche ist: Kirche hier und jetzt, versammelt um einen Altar, Kirche an tausend Altären, Kirche getrennt und verstreut über die ganze Erde hin, toto orbe terrarum, und doch wieder eins, so sehr, daß keine einzige Messe gefeiert wird ohne diesen verbindenden Blick nach den Brüdergemeinden in aller Welt mit ihren Hirten, den cultores fidei, und mit dem obersten Hirten in Rom.

Die alte Kirche hatte ein lebhaftes Bewußtsein von dieser Trennung wie von dieser Einheit und das mit Vorzug dort, wo es sich um die Feier der Eucharistie handelte. Die Einzelkirche nannte sich schon im zweiten Jahrhundert παροικία, eine Siedlung in der Fremde. Schon in diesem Namen war nicht nur der Gedanke an die jenseitige Heimat ausgedrückt (vgl. 1 Petr 1, 17), sondern auch das Wissen um die Zusammengehörigkeit der Vielen über alle irdischen Grenzen und Schranken hinweg.

An verschiedenen Anzeichen wird das Bestreben der alten Kirche deutlich, gerade in der Feier des Gottesdienstes, soweit nur immer möglich, an der Einheit festzuhalten. Die Gemeinde der Stadt ist, solange nur möglich, auch die Gemeinde der eucharistischen Versammlung. Ignatius von Antiochien tritt mit großem Nachdruck dafür ein, daß die Einheit nicht unnötig zerspalten werde: „Bemüht euch eine einzige Eucharistie zu feiern; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und nur ein Kelch zur Einheit seines Blutes, nur eine Opferstätte, wie nur ein Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen meinen Mitknechten"[11]. Er freut sich, daß

[10] *E. B. Koenker*, The liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church, Chicago 1954.

[11] Ad Philad. c. 4.

die Epheser alle gemeinsam sich versammeln „in dem einen Glauben und in dem einen Jesus Christus ... um das eine Brot zu brechen, das die Arznei zur Unsterblichkeit ist“[12]. Justinus, der weitgereiste Philosoph und nachnachmalige Märtyrer, bezeugt um 150 als tatsächlichen Brauch der Gemeinden, daß am Sonntag „alle, die in der Stadt oder auf dem Lande wohnen“[13], an einem Ort (ἐπὶ τὸ αὐτό) zusammenkommen, um die Eucharistie zu feiern.

Es ist klar, daß diese tatsächliche Einzigkeit der sonntäglichen Eucharistiefeier in der Bischofskirche schon in der Frühzeit nur in sehr begrenztem Maße möglich war. Sowie das Christentum sich auch auf dem Lande stärker durchsetzt, werden allsonntäglich Presbyter nach verschiedenen Punkten ausgesandt, um auch auf dem Lande das Opfer zu feiern. Aber dann finden wir bis ins frühe Mittelalter hinein einen Brauch, der jene Einheit wenigstens symbolisch darzustellen sucht, das „Fermentum“. Der Bischof sendet an die Presbyter der umgebenden Einzelkirchen von seiner eigenen Eucharistie eine Partikel, die von ihnen bei ihrer Messe vor der Kommunion in den Kelch gegeben werden soll. Bevor mit dem Pax Domini an die anwesenden Gläubigen der Aufruf zum Friedenskuß erging, dem Zeichen der Eintracht und Einheit der Anwesenden untereinander, sollte durch die „Beimischung“ (das wollte wohl der Name „fermentum“ besagen) dieser Partikel das Einheitsband zum Mittelpunkt der bischöflichen Kirche sichtbar werden. In Rom ist dieser Brauch für das beginnende fünfte Jahrhundert bezeugt; Papst Innozenz I. übt ihn Sonntag für Sonntag gegenüber den Priestern der Titelkirchen, „damit sie besonders an diesem Tag nicht meinen müssen, sie seien von unserer Gemeinschaft getrennt“. Und eingeschränkt auf die höheren Festtage und schließlich auf Ostern läßt sich der Brauch gerade in Rom bis ins zehnte Jahrhundert weiterverfolgen.

Als noch dauerhafter hat sich aber ein zweiter Weg erwiesen, um die Zusammengehörigkeit des dem Bischof unterstehenden Volkes unter seinem Hirtenstab zum Ausdruck zu bringen: die Stationsfeier, die wiederum an vielen Punkten der alten Kirche bezeugt ist, aber in Rom ihre besondere Blüte erlebt hat. Der Bischof hält nach einem Rhythmus, der sich allmählich zu einem Jahreszyklus verfestigt, an bestimmten Sonn- und Festtagen des Jahres und besonders auch in der Quadragesima vor Ostern einen wandernden Gottesdienst. Die bedeutenderen Kirchen in den verschiedenen Teilen der Stadt und ihrer nächsten Umgebung werden der Reihe nach zur Stätte der Eucharistiefeier des Bischofs. Vertretungen aus allen anderen Teilen des kirchlichen Sprengels haben sich dazu eingefunden: die ganze Stadtkirche feiert wieder gemeinsam die Eucharistie. Heute noch sind in unserm Missale an vielen Tagen die römischen Basiliken angemerkt, denen jeweils die Ehre dieses Gottesdienstes zugedacht war. In einer abgeschwächten Form kann man wenigstens während der Quadragesima in Rom auch heute noch die Spätformen dieser Stationsfeier vorfinden. Ja nicht wenige Kirchen der

[12] Ad Eph. 20, 2.

Christenheit haben in den letzten Jahrzehnten ein Wiederaufleben des alten Brauches erlebt[14], und wenn von unserm Heiligen Vater Johannes XXIII. berichtet wird, daß er in diesem Jahre 1959 mehrmals persönlich in seiner Stadt an Stationsfeiern teilgenommen habe, so ist das ein bedeutungsvolles Anzeichen dafür, daß der alte Gedanke zu neuer Kraft erwachen will.

Auf eine andere Weise ist der alte Gedanke aber schon längst zu neuem Leben erwacht. Seit dem Jahre 1881 ziehen die Eucharistischen Weltkongresse durch die Länder der Christenheit. Es waren zuerst vielleicht nur Kundgebungen des Glaubens, laute Proteste gegen die zunehmende Säkularisierung der Öffentlichkeit, Bekundungen der Treue gegen den, der in der Stille des Tabernakels unter uns wohnt. Die Prozession war der Höhepunkt; „Weltfronleichnam" hat man dieses Hochfest genannt, als es 1912 in Wien gefeiert wurde. Aber im Fortgang der Jahre sind aus der inneren Wesensgesetzlichkeit der Kirche und des Sakramentes heraus uralte Grundgedanken deutlicher und deutlicher in den Vordergrund getreten und mehr und mehr wirksam geworden: Es ist ja die Feier der Eucharistie, in der das eucharistische Geheimnis seinen vollen Sinn entfaltet; und es ist ja nicht der Flugsand einer zur Millionenstadt zusammengewehten Menge, was sich hier, begünstigt von den heutigen Möglichkeiten des Verkehrs, zusammengefunden hat, sondern es ist die Kirche Gottes des zwanzigsten Jahrhunderts. Ja es ist sogar die Gesamtkirche, die hier wieder, wie in den Zeiten ihres apostolischen Anfangs, ihre sichtbare Darstellung findet. Wie in den stadtrömischen Stationsfeiern der Papst oder doch sein eigens bevollmächtigter Stellvertreter die Feier leitete, so steht seit 1906 ein Legat des Papstes an der Spitze der Feier; umgeben von den Bischöfen aus vielen Ländern und von Klerus und Volk aus allen Nationen bringt er der göttlichen Majestät das Opfer dar. Der Internationale Eucharistische Kongreß ist auf dem Wege, zur Welt-Statio der Christenheit zu werden. Wir dürfen hoffen, daß es in München 1960 eine Feier sein wird, die des großen Gedankens würdig ist und in der es zugleich offenbar wird, daß sich die Kirche der deutschen Länder in den letzten Jahrzehnten nicht umsonst so sehr um ihren Gottesdienst bemüht hat.

Doch wäre es selbst nach bestem Gelingen verfehlt, sich billigen Triumphgefühlen hinzugeben. Mit dem vollen Klang des Amen und der übrigen Antworten, mit der Kraft des Volksgesanges, mit der Tadellosigkeit der Zeremonien und selbst mit der Menge der Kommunionen ist es nicht getan. Aller Glanz des Gottesdienstes und sogar das heilige Opfer selbst ist nur Zeichen und kann nur Zeichen sein, Zeichen einer inneren Gesinnung, die solchem Zeichen entspricht, Zeichen der Hingabe des Gottesvolkes an Gottes Willen, und zwar Zeichen christlicher Hingabe, die den durch Christus gebahnten

[13] Apol. I, c. 67, 3.

[14] *R. Zerfaß*, Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben: Liturgisches Jahrbuch 8 (1958) 218—229.

Wegen und den von ihm in seiner Kirche verkündeten Gesetzen zu folgen bereit ist, die bereit ist, zur Erneuerung der Welt aus Seinem Geist an ihrem Teil beizutragen. Daß diese Forderung, die das hohe Fest an uns stellt, verstanden wird, zeigt sich darin, daß das Jahr, das uns bis dahin noch gelassen ist, allenthalben, im seelsorglichen Programm der Pfarren, in den Losungen der Jugendgruppen, in der literarischen Vorarbeit, als Zeit der inneren Bereitung begriffen wird.

Es ist tatsächlich so, daß die eucharistische Frömmigkeit, auch in ihrer edelsten Ausprägung, nicht fremd über unserm Alltag schweben darf, wie es auch umgekehrt eine Verarmung wäre, wenn wir nicht alles sittliche und religiöse Streben des Christen und alle kirchliche und pastorale Arbeit unserer Gemeinden in jenem Zusammenhang sehen wollten, dessen letzte Krönung die Feier der Eucharistie ist.

Es gibt im Neuen Testament eine einschlägige Stelle, in deren Erklärung man bei den Exegeten eine gewisse Unsicherheit feststellen kann. Im ersten Petrusbrief (2, 5) werden die Gläubigen aufgerufen, sie sollten als lebendige Steine sich aufbauen lassen zu einem geistigen Tempel, sie sollten eine heilige Priesterschaft sein, „um durch Jesus Christus geistige, Gott wohlgefällige Opfer darzubringen". Ist hier vom Opfer die Rede, das wir auf unsern Altären darbringen, das wahrhaftig ein geistiges, geisterfülltes Opfer ist? Oder ist wirklich nur gemeint, die Gläubigen sollten als Christen in Glaube und Liebe und guten Werken Gott verherrlichen und so ein etwas rätselhaftes Priestertum bestätigen? Es ist offenbar beides unter einem gemeint; in beidem zusammen verwirklicht sich Opfer und Priestertum. Dem Apostel liegt jene Auffassung fern, in der das Opfer des Neuen Bundes nur als Leistung für sich vollzogen würde und nicht zugleich als kultischer Ausdruck und als sakramentale Zusammenfassung des ganzen Christenlebens, in dem die Hingabe an Gottes Willen Tag für Tag und Stunde für Stunde gelebt werden muß; und offenbar liegt ihm ebenso der Gedanke an ein Christenleben fern, das nur in der frommen Absicht und nicht auch in der Realität des Sakramentes den Anschluß suchte an Christus und an seine Hingabe an den Willen des Vaters.

So wie die Eucharistie den Abschluß und Schlußstein bildet im Bau der Sakramente, die ihrerseits nur die Vorbedingungen schaffen und das Volk Gottes bereiten für die kultische Verherrlichung der göttlichen Majestät, so wie es in der Natur der eucharistischen Feier der Kirche liegt, alle Völker und alle Stände in Eintracht zusammenzuführen, so muß sie auch alle Bezirke des Lebens, alle irdische Geschäftigkeit und alle himmlische Sehnsucht, alle Diesseitsfreude und alles Gottsuchen aufsammeln und zusammenfassen, daß sie einmünden in das alle Zeiten und alle Menschensorgen umfassende Opfer Christi, und daß sie so ihre Vollendung und ihre Ruhe finden in dem, der der Anfang und das Ende aller Dinge ist.

Die religiöse Welt des Marc Chagall

HERBERT SCHADE SJ

Die Bilder des Malers Marc Chagall beanspruchen eine eigene Aufmerksamkeit. In ihnen treffen nicht nur die geistigen Welten des Ostens und Westens zusammen, sondern es begegnet uns darin das Religiöse im modernen Gewand. Und zwar bedient sich dieses Religiöse Chagalls nicht etwa jener Motive, die aus dem Archaischen und Exotischen, aus dem Negroiden und Aztekischen stammen. Die Welt der Offenbarung und der Bibel, Gestalten des Alten und Neuen Bundes werden in diesen Bildern sichtbar.

Allerdings gibt uns die Welt Chagalls Rätsel auf: Auf der einen Seite sind diese Motive als Bilder der Offenbarung — Kreuz und Thora — zu erkennen, auf der anderen Seite ist der Künstler kein Gläubiger im Sinn der jüdischen oder christlichen Religion. Dazu stehen die Motive in Zusammenhängen, die es unmöglich machen, sie als Kult- oder Andachtsbilder einer traditionellen Religiosität zu deuten.

Diese eigenartige Verflechtung religiöser und ästhetischer Elemente, die wohl auch die Faszination der Darstellungen bedingt, läßt sich nur mit Mühe verständlich machen. Leben und Herkunft des Malers sind ins Werk verwoben. Die Kunstanschauungen moderner Malerei durchziehen das Gewebe, und die Symbole jüdischer Frömmigkeit verleihen dem Teppich der Bilder Strahlkraft und ornamentalen Charakter.

Wer die Knoten durchschneidet — sei es durch Ablehnung der Darstelstellungen als modernistische Mache, sei es durch eine naive Begeisterung für die neue, religiöse Form —, wird das Ganze zerstören; nicht nur das Ganze der Bilder Chagalls, sondern die Eigenart unserer modernen Geistigkeit.

Herkunft und Leben

Am 7. Juli 1887 wurde Marc Chagall in Witebsk geboren. In der Nacht seiner Geburt brannte das Judenviertel der Stadt: „Man nahm das Bett und die Matratze, die Mutter und das Kind zu ihren Füßen, und trug sie an einen sicheren Ort in einem anderen Stadtteil." So erzählt der Künstler in seinen Aufzeichnungen[1].

Es scheint, daß Leben und Werk Chagalls bei aller Weltbejahung im Zeichen des Feuers und der Katastrophen verblieb. Das Schreckhafte ist nie ganz aus seinen Darstellungen gewichen. Und dann durchzieht seine Bildwelt die Melancholie russischer Wälder. Die Einsamkeit der Dörfer im Lande der Düna und die Erdfarben Rußlands charakterisieren vor allem das Frühwerk des Malers.

Der Vater des Künstlers arbeitete in einer Heringshandlung. Sein Großvater war jüdischer Geistlicher. „Jeden Sabbat zog Onkel Neuch ein Gebetsgewand an, gleichgültig welches, und las laut die Bibel. Nur Rembrandt

[1] *Walter Erben*, Marc Chagall. Der Maler mit den Engelsflügeln. München 1957, Prestel-Verlag, 23. Dieses ausgezeichnete Buch wird dem Leser besonders zum Weiterstudium empfohlen.

hätte vielleicht gewußt, was der alte Großvater, der Fleischer, Händler und Vorsänger, dachte, während sein Sohn am Fenster Geige spielte, vor den schmutzigen von Regentropfen und Fingerabdrücken bedeckten Scheiben. Hinter den Scheiben: die Nacht ... Mein Vater hatte blaue Augen. Aber seine Hände waren von Schwielen bedeckt. Er arbeitete. Er betete. Er schwieg. Wie er, war auch ich schweigsam. Was sollte aus mir werden? Sollte ich so mein ganzes Leben lang bleiben, vor einer Wand sitzend, oder sollte ich ebenfalls Tonnen schleppen?"[2]

Diese Worte Chagalls berichten von der äußeren und inneren Not des jungen Menschen. Er mußte sich für einen Beruf entscheiden. Nach einigem Widerstreben erlaubten ihm seine Eltern, die Malschule in Witebsk zu besuchen. Von dort zog er nach Petersburg, wo er bei Leon Bakst lernte. Bei diesem Lehrer hört er nun das erste Mal von Cézanne, van Gogh und Gauguin. Als Jude brauchte er für den Aufenthalt in Petersburg eine besondere Genehmigung des Zaren. Diese Aufenthaltsgenehmigung verschaffte ihm der Rechtsanwalt Vinaver — ein Abgeordneter der Duma —, der ihm endlich auch eine Reise und einen Wechsel für Paris vermittelte.

Von 1910 bis 1914 lebte Chagall in der Hauptstadt der modernen Malerei. Es ist die Stadt, in der er nach seinen eigenen Worten zum zweiten Male geboren wurde. „In Paris ging ich weder zur Akademie, noch zu Professoren. Die Stadt selbst war auf Schritt und Tritt meine Lehrmeisterin in allem. Die Markthändler, die Kellner, die Portiers, die Bauern, die Arbeiter. Sie umgab etwas von jener erstaunlichen Atmosphäre von aufgeklärter Freiheit, die ich nirgendwo anders gefunden habe"[3].

In Paris lernte er durch den Dichter Apollinaire Herwarth Walden — den Herausgeber der Zeitschrift „Sturm" und den Repräsentanten des deutschen Expressionismus — kennen. Herwarth Walden lud Chagall nach Berlin ein und organisierte für ihn eine erste Ausstellung. Noch im selben Jahr 1914 kehrte Chagall nach Witebsk zurück und wurde dort vom Krieg überrascht. Da er nicht als Frontsoldat ausgezogen war, konnte er am 25. Juli 1915 in seiner Heimatstadt seine Jugendfreundin Bella Rosenfeld heiraten, die auf seine Kunst einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat. „Die Liebe zu Bella durch das Medium der Malerei zu preisen, wird über Jahrzehnte hinweg der Dämon seiner menschlichen und künstlerischen Leidenschaft sein", schreibt sein Biograph Walter Erben[4].

Als 1917 die Revolution in Rußland ausbricht, ernennt Anatol Wassiljewitsch Lunatscharskij, der Kommissar für Volksaufklärung, der Chagall von Paris her kannte, den Maler zum Direktor der Schönen Künste für das Gouvernement Witebsk. Der neue Direktor gründete eine eigene Akademie, an die er u. a. Lissitzky und Malewitsch als Professoren rief. Bald jedoch verdrängten Malewitsch und die Suprematisten den Maler, und Chagall ging nach Moskau. 1922/23 trieb ihn die Sehnsucht nach seinem geliebten Paris. Über seine Lebensweise in dieser Stadt mag ein Abschnitt aus seinen Aufzeichnungen berichten:

„Wenn in den russischen Ateliers ein beleidigtes Modell schluchzte, wenn

[2] Marc Chagall. Hamburg-München-Paris 1959. Ausstellungskatalog von *Alfred Hentzen*. 2. Aufl., 10.

[3] Ausstellungskatalog 11.

[4] *W. Erben* a. a. O. 31.

in den italienischen Ateliers Lieder mit Gitarrebegleitung erklangen, wenn die Juden ihre erhitzten Diskussionen weiterführten — in meinem Atelier blieb ich allein mit meiner Petroleumlampe. Das Atelier war bedeckt mit Bildern und Leinwandfetzen, oder genauer mit Tischdecken, Bettbezügen und in Stücke gerissenen Nachthemden. — Zwei, drei Stunden vor Sonnenaufgang. Der Himmel ist blau. Es beginnt zu dämmern. Irgendwo, nicht weit weg, beginnen sie die Kehlen der Rinder aufzuschlitzen; die Kühe schreien, und ich male sie. — So bin ich alle Nächte auf. Gerade ist eine ganze Woche vergangen, und mein Atelier wurde nicht geputzt, Bilderrahmen, Eierschalen, leere Zwei-Sous-Töpfe von Buillonextrakt liegen überall verstreut. Die Lampe brennt und ich mit ihr. Sie brennt, bis ihre Flamme im Blau des Morgens hart wird ... Auf meinen Tischborden liegen nebeneinander Reproduktionen von Cézanne, von El Greco, die Reste eines Herings, den ich in zwei Hälften geteilt habe, den Kopf für heute und den Schwanz für morgen, — und, Gott sei Dank, noch einige Brotkrusten - - - - - . Keiner kauft meine Bilder, und ich glaube nicht, daß es überhaupt möglich ist ..."[5]

Solche Berichte zeigen, wie unzutreffend die Auffassung jener ist, die glauben, Chagall habe so seltsam gemalt, um aufzufallen und Geld zu machen. Der Künstler hat lange in großer Not gelebt. In dieser Zeit entstehen eine Fülle von Arbeiten, so Text und Illustration zu seinem Buch „Mein Leben". Auf Bitten des Kunsthändlers Vollard illustrierte Chagall damals „Die toten Seelen" von Gogol und die Fabeln von La Fontaine. 1931 reiste der Künstler nach Palästina. Von 1935 bis 1937 lebte er in Wilna, um in der Nähe seiner Heimat zu sein. Nach Frankreich zurückgekehrt, wurde er 1941 durch die deutsche Besatzung gezwungen, nach Amerika zu fliehen. Am 2. September 1944 starb seine Frau Bella. 1947 kehrte Marc Chagall nach Frankreich zurück und lebt seitdem in Vence an der Côte d'Azur.

Der Orphismus und die Bildwelt Chagalls

Als der junge Chagall im Jahre 1910 nach Paris kam, war dort die Revolution der modernen Malerei im vollen Gang. Es waren vor allem die Ideen des großen Einsamen Paul Cézanne und der Symbolismus der Nabis (Propheten) — als deren besonderer Vertreter hier Paul Gauguin erwähnt sei —, die das Neue eingeleitet haben: „Die ‚Symbolisten' glaubten, daß für jede Erregung, jeden menschlichen Gedanken, ein plastisches und dekoratives Äquivalent und eine entsprechende Schönheit vorhanden sei. Sie meinten, durch ein bestimmtes Arrangement von Linien und Farben einem Gegenstand, den sie selbst ausdruckslos ließen, Ausdruck zu geben. Cézanne dagegen gewann aus seiner Lebenseinsicht, dem Erlebnis der Dinge in seiner Welterfahrung die Möglichkeit, frei von symbolischen Konventionen die Alltagsgegenstände seiner Bilder zum Träger des Sinnes seiner Darstellung zu machen"[6].

Dabei spielte die Zerlegung der äußeren Erscheinung der Dinge in geometrische und stereometrische Formen eine große Rolle, ein Vorgang, der

[6] *Kurt Badt*, Die Kunst Cézannes. München 1956, Prestel-Verlag, 20—21.
[5] *W. Erben* a. a. O. 49.

mit dem Wort „Kubismus" begrifflich festgehalten wurde. Die eine Gruppe der Kubisten, zu der vor allem Picasso und Braque gehörten, kultivierte eine „Kunst als Geistspiel" (Picasso). „Der Inhalt der neuen Malerei ist nicht der Gegenstand, sondern die neue Einheit, der Lyrismus, der völlig aus den Mitteln hervorgeht" (Braque)[7]. Diese Maler folgen Cézanne, indem sie stereometrische Gerüste in die Bildwelt einfügen und seine Monochromie, die Grau-, Grün- und Brauntöne nachahmen.

Die andere Gruppe bevorzugt die Farbe und läßt damit Gauguin und die Nabis als ihre Stammväter erkennen. Jaques Villon, Robert Delaunay und Fernand Léger gehören zu ihnen. „Jedermann hat empfindliche Augen, um zu sehen, daß es Farben gibt, daß die Farben Modulationen bilden, monumentale Verbindungen, Tiefen, Schwingungen, Spiele, daß die Farben atmen — keine Eifeltürme mehr, Straßenansichten, Außenwelt. Es sind nicht mehr Äpfel in der Fruchtschale, es ist der Herzschlag des Menschen selber" (Delaunay). Die Bestrebungen dieser Gruppe erhielten von dem Dichter Apollinaire den Namen „orphischer Kubismus" oder „Orphismus"[8]. Apollinaire wollte mit diesem Wort das Suchen der Künstler nach einer Harmonie kennzeichnen, die in der Gestalt des mythischen Sängers ihr bleibendes Symbol gefunden hat. Die platonische Ästhetik reiner geometrischer Formen und Zahlenverhältnisse wird durch den orphischen Kubismus zurückgerufen, und die eigenständige Kraft einer intensiven Farbigkeit wird von der Gruppe in ähnlicher Weise anerkannt wie von den Fauves: „Die mit reinen Farben aufgebauten Bilder der Impressionisten bewiesen der nächsten Generation, daß diese Farben, die man zur Beschreibung der Naturerscheinungen verwenden kann, auch ganz unabhängig von diesen Erscheinungen in sich selbst die Kraft haben, Gefühle im Betrachter anzusprechen. Es ist sogar so, daß einfache Farben auf die Gefühle um so stärker wirken können, je einfacher sie sind"[9].

Es muß aber noch auf zwei weitere Tendenzen des Orphismus und damit der modernen Malerei hingewiesen werden, die Epoche machten und von großer weltanschaulicher Bedeutung sind: die neuen Auffassungen von Raum und Zeit. Raum sollte nicht mehr durch Perspektive und Tiefenstaffelung, sondern durch farbige Flächen aufgebaut werden. Zeit wurde nicht durch das distinguierende Nacheinander einzelner historischer Szenen beschrieben, sondern erhielt durch das Simultane eine Art psychische Präsenz. Wir wissen, daß in der Spätantike und im frühen Mittelalter ähnliche Theorien, die mit dem Namen Plotins und Augustins verbunden sind, die Malerei beeinflußten. Die Eliminierung der Tiefe und des Schattens zugunsten der Frontalität und Fläche (und damit die Bevorzugung des Goldgrundes) gehen u. a. auf Plotin zurück. Die Zeit mit der Seele in Beziehung zu bringen und ihre Abläufe auf Grund symbolischer und allegorischer Bedeutungen aufzubauen ist augustinisch und für die frühmittelalterliche Bibelillustration maßgebend. Beide Versuche der modernen Maler besitzen also vergleichbare Vorstufen in der Frühzeit, die religiöser und weltanschaulicher Natur sind.

---

[7] *Werner Haftmann,* Die Malerei im 20. Jahrhundert (Textband). München 1954, Prestel-Verlag, 172. [8] *W. Haftmann* a.a.O. 170/171.

[9] H. Matisse, vgl. *W. Heß,* Dokumente zum Verständnis moderner Malerei. Hamburg 1956, 38.

Die Futuristen, deren Theorien in der Darstellung von zeitlichen Abläufen auch der Orphismus gefolgt ist, erkannten die Gewalt der Bewegung in der Moderne: „Ein Profil sehen wir niemals unbeweglich, sondern es erscheint und verschwindet unablässig. Angesichts der Beharrlichkeit der Eindrücke auf der Netzhaut müssen sich die bewegten Objekte vervielfachen und durch ihre zeitliche Folge im Raume verändern, ähnlich sich überstürzenden Vibrationen“[10]. Der Futurismus will deshalb die Bewegungen auf ein „System konventioneller Zeichen“ zurückführen, die universellen Wert besitzen. Die „Idee einer Malerei, die technisch gesehen nur Farbe oder Kontraste von Farben wäre, sich aber zeitlich entwickle und mit einem Blick überschaubar wäre“, läßt Delaunay 1911 seine „fenêtres simultanées“ schaffen, wobei durchsichtige, farbige Kontraste die Wirklichkeit „re-präsentieren“. Damit ist die abstrakte und absolute Malerei eingeleitet[11].

Diese künstlerischen Voraussetzungen ermöglichen uns, vor allem die Gleichzeitigkeit unterschiedlichster Gegenstände in den Bildern Chagalls zu verstehen. Die starke Farbigkeit und der oft wiederholte geometrische Aufbau nahmen von dieser Bewegung ihren Ausgang. Das Bemühen um eine in sich ruhende Harmonie in den Werken Chagalls ist orphisch.

Seine Bildinhalte jedoch stammen aus einer anderen Welt.

Der Chassidismus

Die Herkunft eines Menschen erklärt noch nicht sein Wesen. Vor allem ist die Religion des Elternhauses und das eigene Bekenntnis sorgfältig voneinander zu scheiden. So gibt es eine Reihe von modernen Künstlern, die einem christlichen Milieu entstammen, aber christliche Motive in ihren Werken meiden. Picasso zum Beispiel ist in seinen Bildern als Spanier kenntlich, seine katholische Herkunft läßt sich nicht in gleicher Weise in seinen Werken fassen. Chaim Soutine (1894—1943) war ein russischer Jude aus der Nähe von Minsk, der ebenso wie Chagall in Paris malte, aber die Religion seines Elternhauses ist in seinen Darstellungen kaum bemerkbar. Dagegen sind seine Chorknaben berühmt. Bei Marc Chagall jedoch erscheinen die jüdischen Motive so häufig, daß man nicht an ihnen vorübergehen kann. Synagoge und Thora, Rabbi und Leuchter kehren immer wieder. Wenn man sich auch hüten muß, die Kunst Chagalls aus dem Judentum allein zu erklären — der Künstler ist kein gläubiger Israelit —, seine Bilder wird man nicht verstehen, wenn man die religiöse Bewegung nicht kennt, die sein Elternhaus mit prägte, nämlich den Chassidismus.

Der Chassidismus (hebräisch = chassidim = Fromme) ist eine religiöse Erneuerungsbewegung, die im 18. Jahrhundert von Rabbi ben Elieser, genannt „Baal-schem-Tob“ — „Mann des guten Namens“ — (1690—1761), ins Leben gerufen wurde. Diese Bewegung erfaßte bald die Mehrheit des Ostjudentums. Sie betont besonders das religiöse Gefühl, die Intuition und die Offenbarung Gottes in der Natur. Sie fordert eine Gottesverehrung in Freude und lehnt deshalb Aszese ab. Inbrünstiges Gebet wird gepflegt, das Böse aber nahezu geleugnet. „Der Chassidismus will ‚den Gott in dieser nie-

[10] *Guy Habasque*, Kubismus. Genf 1959, 120.

[11] *G. Habasque* a.a.O.

deren, untersten Welt offenbaren, in allen Dingen und zumal in dem Menschen, daß an ihm kein Glied und keine Bewegung ist, in der nicht Gottes Kraft verborgen wäre, und keine, mit der er nicht Einungen vollbringen könnte'. Auf die Frage, was das erste im Dienst sei, antwortete der Baalschem: ‚Für den geistigen Menschen ist das erste: Liebe ohne Kasteiung; für die andern ist das erste: sehen lernen, daß in aller Leiblichkeit ein heiliges Leben ist und daß man alle zu dieser ihrer Wurzel zurückführen und heiligen kann'"[12].

In der Botschaft vom Zaddik (= der Gerechte) gewinnt der Chassidismus Gestalt; denn der Zaddik verkörpert die Lehre. „Der Zaddik ist nicht ein Priester oder Mönch ... sondern ein Mensch ... In ihm verwirklicht der ‚untere' irdische Mensch sein Urbild, den kosmischen Urmenschen, der die Sphären umfaßt. Er ist die Wende der großen Flut, in ihm kehrt die Welt zu ihrem Ursprung um. Er ist ‚kein Knecht der Zeit, sondern über ihr'. Er trägt den unteren Segen empor und den obern herab; er zieht den heiligen Geist auf die Menschen nieder. Das Sein des Zaddik wirkt in die oberen Bereiche"[13]. So lesen wir, „Henoch war ein Schuhflicker. Mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, verband er Gott und seine Schechina"[14].

Die Lehre bringt eine Art Pansakramentalismus mit sich, der es ermöglicht, die verschiedensten Dinge gleichwertig nebeneinander zu sehen.

Aus diesem jüdischen Milieu stammen nun eine Reihe von Symbolen, die in den Bildern Chagalls oft wiederkehren. So sehen wir die Thora (= Gesetzesrolle), die Teffelin (= Gebetstexte und -riemen), den Leuchter (oft als siebenarmiger Menorah gegeben), das Wagenwerk (nach dem Tetramorphengespann aus der Vision des Propheten Ezechiel), den Widder bzw. Ziegenbock (wohl aus der Weissagung Daniels), die Schofarposaune (= das Widderhorn) und vor allem die reiche Brautsymbolik.

Der Chassidismus erklärt jedoch nicht nur viele Bildinhalte in den Werken Chagalls. Auch die Form scheint von seiner Religiosität abhängig. So schreibt Grützmacher, dem wir eine Untersuchung über den Chassidismus im Werke Chagalls verdanken, das „brüderliche Verhältnis zu den Elementen der Umwelt bestimmt und deutet zugleich die oft ‚unlogische' Bildwelt Chagalls, in der Tierhaftes und Dinghaftes gleichwertig neben Menschenform gesetzt wird. Ebenso wie der untere Bildrand beispielsweise nicht parallel zur Standfläche der dargestellten Menschen verlaufen muß, ebensowenig ist diese Standfläche die allein maßgebliche. Sie könnte jederzeit abgelöst werden durch die des Wagens oder des Esels, der Synagoge oder des Leuchters, die des Rabbi oder die der Tora-Rolle"[15].

Wie die Raum- und Zeitauffassung in den Bildern Chagalls der Form nach ihre Vorstufen in der modernen Malerei des Orphismus besitzen, kann man dem Inhalt nach die Idee des Chassidismus für die Erklärung der Chagallschen Kategorien von Raum und Zeit mit in Anspruch nehmen. Tatsächlich wirken seine Kompositionen oft wie das Werk des Schuhflickers He-

[12] *Martin Buber*, Deutung des Chassidismus. Berlin 1935, 17.
[13] *M. Buber* a.a.O. 23. [14] *M. Buber* a.a.O. 19.
[15] *Curt Grützmacher*, Die „Chassidische Botschaft" im Werk Marc Chagalls. In: *Christliche Kunstblätter*, Heft 4 (1958), 16/17.

noch, der sich mühte, mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, Gott und seine Schechina miteinander zu verbinden. Die verschiedensten Motive sind innerlich geschaut und in einem Raum wie in einer Höhle zusammengedrängt. Deshalb konnte Erich Neumann Chagalls Innenwelt unter dem uralten Symbol der Synagoge fassen: „So ist die an den Kathedralen am Pranger stehende Figur der Synagoge mit dem gebrochenen Stab der Herrschaft und der die Augen verhüllenden Binde ein echtes Symbol dieses Volkes, das, seines Anteils an der natürlichen Welt und ihrer Gestaltung beraubt, nur mit der innerlich geschauten Welt der Bibel zu leben hatte“[16].

Diese Innerlichkeit und Inwendigkeit charakterisiert den Raum in den Darstellungen Chagalls und ist ohne den Chassidismus wohl nicht ganz verständlich. „Weil alles nicht nur Ding, sondern zugleich auch Träger einer inneren Wirklichkeit ist, wird das Bild zu einem simultanen Gebilde, welches die Zeit rafft und das ganze mythische Arsenal eines alten Volkes in die Gegenwart zwingt“[17]. Vom Chassidismus erhält also auch die Zeitauffassung Chagalls ihre Erklärung. Nach Buber hat ja unter allen Bewegungen dieser Art wohl keine so wie der Chassidismus das unendliche Ethos des Augenblicks verkündet[18]. Schon das Bild „Sabbatruhe“ mit seinen in sich gekehrten Menschen und ihrer heiligen Langeweile erläutert dieses Zeitgefühl. Die alte Uhr — ein Zentralmotiv des Künstlers — spricht nicht nur von Vergänglichkeit, sondern von Ewigkeit, und erinnert an zu Haus, das ein Dasein in ungeteilter Ruhe und Gegenwart bedeutete.

Man mag vielleicht erstaunt sein, daß der Chassidismus und der orphische Kubismus einander ergänzen und steigern. Dieser Vorgang ist kein zufälliger. Der Chassidismus steht nämlich in Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Wende zum Modernen hin, die sich im 18. Jahrhundert vollzieht. Diese Wende aber geht — vereinfachend gesagt — vom Objektiven zum Subjektiven, von außen nach innen. — Es sei nur an Kant und den Wandel der philosophischen Geistigkeit erinnert. — So sehr man die jüdische Tradition im Chassidismus beachten muß, diese Erweckungsbewegung besitzt modernen Charakter. Deshalb können sich Chassidismus und Orphismus bei Chagall treffen und steigern. Es mögen dabei — wenn man die Parallele recht versteht — ähnliche Beziehungen mitwirken wie zwischen Romantik und Surrealismus.

Wir finden also im Werke Chagalls eine Fülle von Motiven, die vom Chassidismus und der Religiosität des Elternhauses angeregt sind. Jedoch wäre es wenig ertragreich, den Chassidismus aus den Werken Chagalls rekonstruieren zu wollen. Die Welt der Chassidim und Zaddik ist in ihren Schriften weit besser zu erfassen als in diesen Bildern und ihre Geistigkeit von Martin Buber in einzigartiger Weise gedeutet. Was an dem Werk des Malers interessiert, ist die Umwandlung einer traditionellen Religiosität und damit des modernen Menschen durch den Künstler. Nicht die Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts soll hier charakterisiert werden, sondern die Malerei unserer Zeit.

[16] *Erich Neumann*, Chagall und die Bibel. In: *Merkur*, Stuttgart 1958, Heft 12 (Dez.),
[17] *Grützmacher* a.a.O. 17.
[18] *M. Buber* a.a.O. 9.

Die Bildvorstellung von Marc Chagall

Um den Geist des Malers, seine künstlerische und religiöse Eigenart zu verstehen soll von Werken ausgegangen werden, die der Künstler selbst interpretiert hat. Es sind die Bilder „Der Tote" und „Die Erscheinung".

Das Bild „Der Tote" gehört zu den frühen Werken. Es stammt aus dem Jahre 1908. Wir schauen im Bild in die Straße eines russischen Dorfes. Braune und grüne Farbtöne herrschen vor und geben eine Art Herbststimmung. In der Straße liegt ein Toter aufgebahrt. Sechs Leuchter mit brennenden Kerzen stehen zu seiten der Bahre. Auf einem der Dächer sitzt ein Alter, der Geige spielt. Aus der Tiefe kommt ein Mann hervor, der die Straße fegt. Ein anderer Mann flieht rechts hinter ein Haus. Eine Frau wendet sich mit hocherhobenen Armen klagend ab. Vom Fensterbrett der ersten Hütte kippen zwei Vasen mit Blumen.

Das Bild scheint in Form und Farbe einer Heimatmalerei verhaftet, die damals üblich war. Man könnte es nahezu mit Matthäus Schiestls schlichten Dorfbildern vergleichen. Vielleicht mag auch der Jugendstil mitgewirkt haben. Jedoch führt die Darstellung über Herbst- und Todesstimmung — den Hingang alles Vergänglichen — hinaus. Die Gestalten sind nämlich — verglichen mit den Häusern — übergroß. Ungewöhnlich wirkt der Tote in der Straße und seltsam der Musiker auf dem Dach.

Chagall selbst schreibt: „Ich liebe nicht die Literatur. Ich suche einen psychischen Formalismus. So habe ich, wenn ich in einem Bild den Kopf einer Kuh abgeschnitten und verkehrt aufgesetzt habe oder manchmal das ganze Bild verkehrt herum male, dieses nicht getan, um Literatur zu machen. Ich will in mein Bild einen psychischen Choc hineinbringen, der immer motiviert ist aus bildhaften Gründen, eine vierte Dimension mit anderen Worten.

Ein Beispiel: Eine Straße. Matisse baut sie im Geiste Cézannes auf, Picasso in dem der Neger oder der Ägypter. Ich gehe anders vor. Ich habe meine Straße. In diese Straße lege ich einen Leichnam. Der Leichnam bringt die Straße psychisch durcheinander. Ich setze einen Musiker auf ein Dach. Die Anwesenheit des Musikers wirkt auf die des Leichnams. Dann ein Mann, der die Straße kehrt. Das Bild dieses Mannes wirkt auf das des Musikers zurück. Ein Blumenstrauß, der herniederfällt, und so weiter. Auf diese Weise lasse ich das Psychische, die vierte Dimension, in das Bildhafte herein, und die beiden vermischen sich. Wenn man schließlich in meinem Bild ein Symbol entdeckt, so habe ich das nicht gewollt. Es ist ein Ergebnis, das ich nicht gesucht habe. Es ist etwas, was sich hinterher einfindet und was man nach seinem Geschmack deuten kann. Die Romantiker und Symbolisten gehen vom Symbol aus. Ich nicht. Mein Vorwurf kommt immer unerwartet. Ich bin gegen jede Art von Literatur in der Malerei. Ich erlaube nichts, was sich nicht zuletzt durch das Bildhafte rechtfertigt.

Man spreche also nicht mehr, was mich betrifft, von Zaubermärchen, von dem Phantastischen, von Chagall — dem fliegenden Künstler. — Ich bin ein Maler, der bewußt unbewußt ist"[19].

In diesem Bild werden gesehene Dinge und Einfälle, Erinnerungen und Assoziationen in gleicher Weise als wirklich wiedergegeben und in eine Ein-

[19] Zitiert nach *F. Nemitz*, Chagall. Gemälde 1942—1945. Wiesbaden 1950, Vollmer, 3.

heit gebracht. Die Ordnung des Bildes wird nicht mehr von den Gesetzen bestimmt, die für die äußere Erscheinung, für die Wirklichkeit so wie wir sie sehen, gelten, sondern durch Regeln, die von der Psyche des Künstlers und den subjektiven Vorstellungs- und Erlebnisabläufen in ihm autonom gesetzt werden. Die Innenwelt wird ernster genommen als die Außenwelt.

Die Entstehung des zweiten Bildes von der „Erscheinung" weist ähnliche Gesetzlichkeiten auf. Ein Traum aus seiner Petersburger Zeit (1907—1910) liegt der Darstellung zugrunde: „Meine Mittel erlaubten mir nicht, ein Zimmer zu mieten, ich mußte mich mit Zimmerecken begnügen. Ich hatte nicht einmal ein Bett für mich allein ... In diesen Gemeinschaftsecken, mit Arbeitern und fahrenden Gemüsehändlern als Nachbarn, blieb mir nichts anderes übrig, als mich auf meiner Bettkante auszustrecken und über mich selbst nachzugrübeln. Über was sonst? Und meine Träume überwältigten mich: ein viereckiges, leeres Zimmer, in einer Ecke ein einziges Bett und ich darauf. Es ist dunkel, plötzlich öffnet sich die Zimmerdecke und ein geflügeltes Wesen steigt mit Getöse herunter und erfüllt das Zimmer mit Bewegungen und Wolken. Ein Rauschen von schwingenden Flügeln. Ich denke: ein Engel. Ich kann die Augen nicht öffnen, es ist zu hell, zu leuchtend. Nachdem es das ganze Zimmer durchstöbert hat, erhebt sich das Wesen wieder und verschwindet durch die Spalte in der Decke. Es nimmt alles Licht, alle Luft mit. Es wird wieder dunkel. Ich erwache. Mein Bild ‚Die Erscheinung' beschwört diesen Traum herauf"[20].

Sehr viel später — in die Jahre 1935—1947 — datiert man das Bild, das dieser Traum angeregt hat. Ein Zeichen dafür, daß die Eindrücke dieser Nacht den Künstler nicht mehr losgelassen haben. Auf diesem Bilde sehen wir nun wie Chagall an seiner Staffelei sitzt. Er dreht sich herum und schaut auf die Gestalt einer Frau, die mit offenen Armen auf ihn zukommt. Im Hintergrund beobachten wir eine Reihe von Figuren — wohl die Familie des Malers —, Vater und Mutter, den Mann mit der Thora, den Geiger und die Kuh. Eine weißgekleidete Braut mit einem Blumenstrauß schwebt über der Frau, die auf den Maler zukommt. Die Szene selbst spielt über den Dächern des Dorfes, über denen der Mond auftaucht. Aus der Höhe schwebt ein Engel der Braut entgegen. Blau und Rot mit einigen Akzenten in Gelb und Weiß bilden die vorherrschenden Farben.

„Die Erscheinung" gibt zunächst einen Traum, das heißt eine Erfahrung des Unbewußten, die mit Notwendigkeit auf den Maler zukommt. Der Traum offenbart, daß die Heimat, die Welt der Familie sich tief in die weiche Seele des Künstlers eingeprägt hat und die Betrachtung der übrigen Bilder Chagalls zeigt, daß diese Jugendeindrücke in der Seele nicht mehr erlöschen. Sie bleiben bis ins hohe Alter.

Man könnte das Bild auch die Inspiration nennen und auf der Folie der alten Vorstellung von Künstler und Muse sehen. Die Frau bekäme dadurch eine besondere Deutung, und der Engel — dieses Wesen, das unaufhörlich in der Kunstgeschichte wiederkehrt und die verschiedenartigsten Formen annimmt — wäre erklärt.

[20] Ausstellungskatalog a.a.O. 11.

Tatsächlich kann nämlich der Engel nicht theologisch interpretiert werden. Er ist nicht der Bote, der dem Propheten Gottes die Offenbarung mitteilt. Vielmehr ist er die Gestalt, die die Wirkkräfte der Seele sichtbar macht. Also nicht nur gedankliches Symbol, sondern psychische Erfahrung selbst: die bewegende Kraft der Seele. Zum Engel und zur Offenbarung im theologischen Sinne gehört noch der „deus attestans", die Beglaubigung durch die Autorität Gottes und der Kirche bzw. der Synagoge des Alten Bundes. Ebenso wäre wohl auch ein Wunder nötig und die Unterscheidung der Geister. Hier aber erleben wir gleichsam die nicht unterschiedene religiöse Erfahrung. Der „Engel" oder das Erlebnis ist weder ethisch noch theologisch bestimmt und der Vorgang ist weder gut noch böse, er bedeutet auch keine Offenbarung Gottes im eigentlichen Sinn oder ein Wunder. Er ist vorwiegend psychologisch und ästhetisch zu verstehen. Jedoch sind im Unterbewußten, das hier Bild wird, mittelbar jene Kräfte lebendig, die der religiöse Mensch nach der Unterscheidung der Geister als guten oder bösen Engel bezeichnet. Die ästhetische Grundlage des Vorgangs und ihr subjektiv-personaler Ausgangspunkt müssen hier und in der modernen Malerei überhaupt zunächst gesehen werden, ehe man die religiösen Inhalte beurteilt. Chagall selbst spricht das deutlich aus: „Ein jeder sagt es auf seine Weise, vor allem aber in der Sprache der Malerei, und sie alle meinen dasselbe: Christus, die große Liebe, das hohe Menschliche. Nicht als Sujet, nur als Malerei. Wenn ich Christus gemalt habe, dann ist es allein durch das Malen gekommen, durch den Pinsel auf der Leinwand. Vielleicht war es notwendig, für das Bild — oder für mich, wer will es sagen. Man kann nicht davon sprechen. Doch eines weiß ich, ich kann keine religiöse Kunst machen, Kunst als Programm, nein, das wäre schlimm"[21]. „Ich suche einen psychischen Formalismus." „Wenn man schließlich in meinem Bild ein Symbol entdeckt, so habe ich das nicht gewollt..." „Was mich an dem Bildentwurf beschäftigt, ist der konstruktive Aufbau."

Deshalb finden wir bei Chagall Engel, deren Gestalten nur aus der Intensität des Wortes Gottes zu verstehen sind. Andere dagegen haben Formen von Amouretten. Manche wirken wie geflügelte Kobolde. Weibliche und männliche Körper mit Flügeln erscheinen — nackt und bekleidet. Der Engel mit der Palette wird Bild. Der Musenengel, der sich mit dem Gesicht des Malers verschwistert, findet eine eigene Darstellung. Geflügelte Mischwesen und Tiere treten auf. Die Uhr besitzt einen Flügel und der Fisch ist geflügelt. Seltsam scheint der Vogelclown, der Flügel trägt. So erstreckt sich, ikonographisch gesehen, der Begriff dieser Engelsgestalten vom biblischen Engel bis zu den absonderlichsten Figuren, die schließlich im Wesenlosen verschwimmen.

Alles kann also bei Chagall Engel heißen, und nichts verdient diesen Namen im theologischen Sinn. Engel ist für den Künstler der unaufhörliche Anruf, der aus den Dingen dieser Welt und der eigenen Seele kommt — ein Anruf, der jederzeit wieder verstummen kann, der die Dinge plötzlich verläßt, so daß sie in ihre gewohnte Alltäglichkeit zurücksinken.

Der Raum dieser Engel befindet sich oft über den Dächern „am Himmel".

---

[21] *W. Erben* a.a.O. 18.

Obwohl man die Erde und das Dorf auf ihr erkennt, gibt es nur einen Ansatz von oben und unten. Die Dinge haben nämlich nicht nur die Fähigkeit zu rufen und Flügel zu tragen, sie können sich auch umkehren. Ein Netz von verschiedenartigsten Beziehungen verbindet sie und in diesen Beziehungen spricht eine eigene Hierarchie, eine Rangordnung, die durch Proportionen gewährleistet wird. Der Engel kann groß sein und das Liebespaar im Grunde verschwinden. Klein schwebt er im Raum oder stückhaft. Einen Flügel besitzt die Uhr und zwei der Fisch. Spielt der geflügelte Fisch die Geige und trägt er die Uhr, so erhält das Bild neue seltsame Bezüge und Stimmungen.

Die alten Theoretiker der Patristik und des frühen Mittelalters haben von je einen zweifachen Sinn der Welt unterschieden, einen Literalsinn oder historische Bedeutung und eine allegorische oder geistige Bedeutung. Chagall würde vielleicht in ähnlicher Weise zwischen der Oberfläche der Dinge und ihrer Poesie unterscheiden. Während sich die Deutung der Alten auf eine objektiv gegebene Architektur der Welt bezog, haben die Darstellungen Chagalls ihr Bezugssystem in der Person des Künstlers selbst. „Ich und das Dorf" heißt ein Bild. Das Dorf und seine Elemente sind ihm nur insoweit darstellungswürdig, als sie Bezüge zum Ich besitzen. „Selbst wenn ich Paris anschaute, sah ich immer nur mich selbst", formuliert der Künstler[20].

Für eine solche Auffassung der Kunst bietet Martin Buber theoretische Grundlagen: „Es ist freilich weder das Geheimnis der Dinge noch das des Geistes, das sich in der Kunst darstellt, sondern das Verhältnis zwischen beiden. Ich darf mich selbst zitieren: ‚Kunst ist Werk und Zeugnis der Beziehung zwischen der substantia humana und der substantia rerum, das gestaltgewordene Zwischen' (Urdistanz und Beziehung, 1951, 28). Deshalb ist es auch uns noch erlaubt zu sagen, daß es einer absonderlichen Sonderart des Menschen gegeben ist, die Kunst aus der Natur zu reißen, in der sie steckt. Der Künstler tut es, nicht indem er hinter die Sinnenwelt zu dringen sucht, sondern indem er deren Gestalthaftigkeit zum vollkommenen Gebilde vollendet. In der Vollendung aber finden wir den Ursprung"[22].

Fragen wir nach dem Wesen der Bezugssysteme, sei es der Alten — sei es der Modernen wie hier bei Chagall, so scheint die kopernikanische Wende vollständig. Objektive Maßstäbe stehen den subjektiven, ein Weltgebäude, das von allen anerkannt war, den Erfahrungen des einzelnen gegenüber.

Die heilsgeschichtlichen Zeichen

Die moderne christliche Malerei nimmt ihren Ausgang oft vom Inhalt und vom Auftraggeber. Der Auftraggeber wünscht z. B. eine Madonna oder ein Herz-Jesu-Bild und der Künstler führt diesen Auftrag aus. Er benützt dabei — je nachdem er und der Auftraggeber es für richtig halten — traditionelle oder moderne Formen. Damit ist die Gefahr des Manierismus gegeben. Es fehlt den Bildern oft die Übereinstimmung von Form und Inhalt, die innere Notwendigkeit. Nicht die Gläubigkeit des Künstlers und der gute Wille des Auftraggebers sollen in Frage gestellt werden, sondern die künst-

[22] *Martin Buber*, Der Mensch und sein Gebild. In: *Die Neue Rundschau*, 66. Jg. (1955), 1. Heft, 16.

lerische Qualität. Die innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit, die diesen Werken fehlt, ist zunächst nicht religiöser, sondern künstlerischer Natur. Warum wären sonst die christlichen Themen, die noch gestern neugotisch und neuromanisch abgehandelt wurden, heute kubistisch und surrealistisch oder abstrakt in unseren Kirchen gegeben? Die Form stammt aus der Moderne, und zwar oft aus einer nichtchristlichen oder unchristlichen Kunstbewegung, der Inhalt aber ist der traditionelle — Maiestas und Madonna.

Bei den modernen Künstlern — hier bei Chagall — finden wir die innere Notwendigkeit künstlerischer Art, müssen aber dogmatisch eine Reihe von Vorbehalten machen. Der Künstler selbst sagt: „Ich kann mir Christus nicht denken aus der Sicht einer Konfession, eines Dogmas. Mein Christusbild soll menschlich sein, voller Liebe und Trauer — ... Dogma meint Absonderung, und Absonderung heißt Kampf, Streit, Haß und Krieg“[23]. Dieser Satz und ebenso die Bilder zeigen die theologischen Schwächen Chagalls; denn für den Theologen heißt Dogma Wahrheit, Friede und Liebe, auf keinen Fall aber Krieg. Sinn und Bedeutung der Dogmatik und der geoffenbarten Wahrheit sind Chagall unbekannt oder werden von ihm falsch verstanden. Den Werken Chagalls fehlt deshalb die dogmatische Grundlage oder, wenn man den Begriff Dogma vermeiden will, die Unterordnung der künstlerischen Inspiration unter die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Begegnen aber die Autorität der Schrift und die innere Erfahrung des Künstlers einander, so entsteht das große religiöse Werk, das auch der gläubige Christ und Jude bei Chagall anerkennen muß. Den Arbeiten Chagalls für den christlichen Raum stehen deshalb keine absoluten Hindernisse entgegen. Und wir freuen uns, daß der Künstler Fenster für die Kirche von Assy und Entwürfe für die Glasfenster der Kathedrale von Metz in Auftrag erhielt.

Man kann also das Werk Chagalls nicht „in globo“ verurteilen. Man kann es aber auch nicht als Ganzes annehmen. Einige Beispiele können das illustrieren:

Das Blatt 18 der Bibelillustrationen Chagalls zeigt den „ägyptischen Josef“ als Hirten. Dieses Bild ist von einem solchen Adel der Auffassung und einer Qualität der Ausführung, daß nicht einzusehen ist, warum der gläubige Mensch sich gegen eine solche Bibelillustration wenden will. Es bliebe die Geschmacksfrage, doch darüber wird hier nicht gehandelt. Weder der Theologe noch der Kunstkritiker wird gegen ein solches Blatt überzeugende Argumente ins Feld führen können.

Das Blatt 98 dagegen zeigt die „Verheißung des künftigen Glückes an Jerusalem“. Hier sehen wir den Löwen aus Juda mit dem Gesicht des Künstlers selbst. Künstlerisch mag das hingehen. Theologisch wird man eine solche Darstellung als subjektiv ablehnen.

Es gibt demnach Werke bei Chagall, die man vom theologischen Standpunkt aus ablehnen muß, und andere, die man anerkennen sollte.

Die Probleme beginnen jedoch erst bei den Werken, in denen religiöse und künstlerische Werte so fest miteinander verknotet sind, daß nur eine sorgfältige Interpretation zur Klarheit führen kann. Das Werk Chagalls braucht Interpretation, und diese Interpretation muß jeweils geleistet werden.

---

[23] *W. Erben* a.a.O. 16.

In einer Zeit, deren Kosmos naturwissenschaftlich und soziologisch einheitlich war, brauchte es keine eingehende Analyse. Deshalb gab es damals auch keine Kunstwissenschaft und Kunstkritik in modernem Ausmaß. Heute, wo die geistigen Welten auseinanderbrechen, bedarf es der Interpretation, die darin besteht, von Mensch zu Mensch, von Sache zu Person geistige Brücken zu schlagen.

Drei Themenkreise aus dem Werk Chagalls sollen hier untersucht werden, die künstlerisch wie theologisch bedeutend sind: Zunächst die Darstellung der Schöpfung des Menschen, dann die Symbolik des „Hieros Gamos" — der heiligen Hochzeit — und schließlich das Bild des Gekreuzigten.

Die Erschaffung des Menschen stellt bei Chagall das erste Blatt seiner Bibelillustration dar. Eine bärtige und geflügelte Gestalt trägt den nackten schlafenden Adam in ihren Armen. Darüber leuchtet die Sonnenscheibe, in die der Gottesname eingezeichnet ist. Weich und wolkig wie der Grund wirken auch die Gestalten: „Charakteristischerweise hat Chagall fast die ganze Schöpfungsgeschichte aus seinem schwarz-weißen Bibelwerk fortgelassen. Das Schöpferische ist bei ihm in die für die spätere jüdische Konzeption der Gottheit typische gestaltlose Anonymität des Numinosen zurückgetreten.

So ist das erste Bild der Chagallschen Bibel merkwürdig gnostizierend und steht fast als einziges im offenen Widerspruch zum Text, den es illustriert." „Kein Gott schafft hier Adam aus dem Erdklumpen, kein Atem Gottes wird ihm eingehaucht, sondern er wird in seiner kindlichen Geistleiblichkeit aus der weißen Lichtwelt der Gottheit, der er angehört, schlafend in die Erdwelt hinuntergetragen"[24].

Ausführlich schildert ein Bild der späteren Zeit den Vorgang (Die Erschaffung des Menschen, 1956—58, im Besitz des Künstlers). Die Motive der Bibelillustration zu diesem Thema bleiben auch in diesem Bild. Nur wird der Engel dieses Mal unbärtig gegeben. Dazu ist der Grund, und namentlich die Sonne mit einer Fülle von Gestalten belebt. Eigene Aufmerksamkeit beansprucht die Sonne. Sie wird als Sonnenrad oder Lichtwirbel dargestellt.

Im Lichtrad Chagalls unterscheidet man Engel, Frauen, David, eine tierköpfige Figur mit der Thora, den Gekreuzigten und an der Seite die Gesetzestafeln. Die Summe der künstlerischen Schriftzeichen Chagalls scheint aus diesem Licht hervorzugehen oder mit ihm identisch zu sein. Eine Fülle von Gedanken wird damit angeregt — aber man wird gerade in diesem Bild die Befürchtung nicht los, Chagall könnte dieses Mal doch in die Nähe des Literarischen geraten sein. Schöpfung und Erschaffung im biblischen Sinn sind nicht überzeugend dargestellt. Der Gesamteindruck des Bildes scheint gemessen an den übrigen Werken Chagalls — man denke beispielsweise an den Engelsturz — schwächer. Das Bild droht zu zerfallen.

Erotik, Liebe und Hochzeit bilden einen weiteren Themenkreis, der Chagall vor allem beschäftigt. Er findet seine biblische Prägung in den Bildern vom König David, den Darstellungen vom Hohenlied und dem Himmlischen Jerusalem.

Hinter diesen Bildern der Liebe darf man zunächst das Zusammenleben des Künstlers mit seiner Frau Bella sehen. Der Chassidismus mag die per-

[24] *E. Neumann* a.a.O. 1156.

sönliche Erfahrung vertieft und ins Religiöse gelenkt haben. Es liegt diesen Werken aber vor allem eine ursprüngliche Affinität zu diesen Symbolen zugrunde (was man beim Thema „Schöpfung" von Chagall sicher nicht sagen kann). Auch das Lyrische, das die Bilder charakterisiert, findet im Liebesmotiv seinen reinsten Klang. Der Künstler bildet jedoch eine Welt, die darüber hinausreicht. Bedeutsam ist hier das Bild aus dem Jahre 1934, das den Stuhl der Braut zeigt. Im schlichten Zimmer steht ein hoher weiß verhüllter Lehnstuhl. Davor liegt ein brauner Teppich. Neben dem Stuhl sehen wir weiße Blüten in grünen Büschen aufgestellt. Im Stuhl selbst liegt ebenfalls ein grüner Zweig (Myrte?) mit weißen Blüten. Es geht von diesem Bild, das anläßlich der Hochzeit von Chagalls Tochter gemalt ist, eine seltsame Faszination aus. Empfindungen von Traurigkeit und Freude paaren sich, eine große Hoffnung wie ein tiefes Entsagen kennzeichnen die Stimmung. Das Unfaßliche einer Hochzeit und das Vorläufige und Vorübergehende dieses Festes wird sichtbar.

An einer bedeutsamen Stelle im Werke Chagalls kehrt dieses Motiv des leeren Thrones wieder, in der ersten Fassung des Hohenliedes nämlich. Auf diesem Bild spannt sich ganz in Rosafarben gehalten ein gewaltiger Blumenstrauß, der einen Frauenakt trägt, zwischen Himmel und Erde. Rechts auf einem Hügel aber steht der leere, weiße Thron. Ein geflügelter und gekrönter Harfner wendet sich ihm aus den Wolken her zu. Unten liegt eine Stadt, aus deren Häusermeer sich eine Hand streckt, die nach dem Mond greift.

Hier erhält das so tief menschliche Thema der Liebe eine Fassung, die alles menschliche Begreifen übersteigt und in Form und Inhalt das Transzendente Bild werden läßt, den „Hieros Gamos", den heiligen Bund zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und seinem Volk, von dem die Schrift so oft berichtet. Die zahllosen Hochzeitsbilder, Liebespaare, Blumensträuße sind gleichsam nur Vorstufen für dieses zentrale Thema. Biblisch ist vor allem, daß in diesen Darstellungen auch die Stadt auftaucht, wirklich und unwirklich zugleich, einmal ist es Paris und dann das uralte Jerusalem. Manches — uns seltsam anmutende Motiv — erhält auch in diesen Bildern seine Erklärung aus altem jüdischem Brauchtum. So sehen wir oft einen Hahn oder eine Henne dargestellt. Hahn und Henne wurden im jüdischen Brautzug als Symbol der zukünftigen Fruchtbarkeit mitgetragen. Ein Talmudtraktat überliefert sogar ein entsprechendes Gebet: „Seid fruchtbar und mehret euch wie das Geflügel" (25.

Eine kontrastreiche Variante des Liebesmotivs besitzen wir im Tafelbild des Königs David. Der königliche Sänger im roten Gewand wird dort einem weißen Frauenakt gegenübergestellt. Unten kauert in dunkelgrünem Kleid der Prophet, während über den violetten Mauern der heiligen Stadt rotgold die Sonne steht. Tragik und Schuld des königlichen Sängers, Abbild und Urbild der Liebe und ihrer schicksalhaften Verstrickungen haben hier künstlerischen Ausdruck gefunden.

In diesen Bildern liegen die großen künstlerischen Leistungen Chagalls. Mit gleicher Kraft formt der Maler auch die schattenhafte Welt von Leid

25 *E. L. Ehrlich*, Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum. Stuttgart 1959, Anton Hiersemann, 113.

und Untergang, die schließlich alle Dimensionen der Erfahrung ins Apokalyptische ausweitet. Die hervorragendste Gestalt dieser dunklen Welt aber ist der Gekreuzigte. Dieses Motiv wirkt alarmierend. Nicht allein weil ein Maler jüdischer Herkunft es in seine Bildvorstellung aufnimmt. Die moderne Malerei des 19. und 20. Jahrhunderts war bis auf wenige Ausnahmen religiösen Motiven gegenüber sehr zurückhaltend. Ja, man kann sagen, im 19. Jahrhundert verschwinden die überkommenen christlichen Motive nahezu vollständig aus den Werken der führenden Künstler. Man besaß nur geringe Beziehungen zur traditionellen kirchlichen Thematik und fürchtete vor allem ihre konventionelle und routinehafte Wiedergabe — die Entleerung —, die durch den Betrieb der Akademien und sogenannten kirchlichen Kunstanstalten in erschreckender Weise zunahm. Dazu ist dem modernen Menschen das Kreuz in besonderer Weise fremd — ein Ärgernis. Das Bild des Gekreuzigten ist deshalb in der modernen Malerei selten. Sein Auftauchen bei Chagall aber macht staunen.

Man könnte nun meinen, daß das Bild des Crucifixus durch die Katastrophen der Zeit und besonders durch die wahnsinnigen Verfolgungen des Naziregimes angeregt sei. Diese Auffassung besitzt nur beschränkt Geltung. Die erste Kreuzigung Chagalls — der Kalvarienberg — stammt aus dem Jahre 1912. Vor dem ersten Weltkrieg und damit vor allen Katastrophen taucht dieses Bild in der Seele des Malers auf — unabhängig von äußeren Einwirkungen. Im Schnittpunkt kubistischer Strukturen hängt in diesem Bild der Gekreuzigte als Kind. Unter dem Kreuz steht ein bärtiger Alter und eine Frau. Ein Mann mit einer Leiter entfernt sich aus dem Bildraum. Eine kleine Gestalt rudert im Hintergrund in einem Nachen. „Die symbolische Figur von Christus war mir immer sehr vertraut, und ich war entschlossen, ihr aus der Vorstellung meines jungen Herzens heraus Gestalt zu geben. Ich wollte Christus als unschuldiges Kind zeigen“[26]. Das Wissen um Christus hat sich also schon früh bei Chagall mit der Vorstellung vom unschuldig Leidenden und vom Kinde verbunden. Das Kind und vor allem das Kindhafte bestimmt das Werk Chagalls. Noch das Selbstbildnis von 1957 zeigt den Künstler mit merkwürdig weichen, kindhaften Zügen. Die Malerei Chagalls ist naiv. Diese Naivität aber ist nicht unbelastet und schwerelos. Sie wächst vielmehr aus einer großen Reflexion und dem Überdruß an einem senilen Zeitgeist. Das Kind vom Kalvarienberg und das Selbstbildnis von 1957 wirken nicht angenehm. Nur mit Unbehagen schaut man die Darstellungen an. Eine große psychische Not spricht sich in ihnen aus.

Vielleicht darf hier daran erinnert werden, daß das Kind schon seit Homer als Bild der Seele galt — es ist das griechische Eidolon. Wenn Chagall Christus 1912 als Kind malt, meint er nicht den Erlöser im christlichen Sinn, sondern den leidenden Menschen und seine gekreuzigte Seele.

Man versteht den „Kalvarienberg“ Chagalls besser, wenn man die Darstellung mit ähnlich seltsamen Motiven der zeitgenössischen Malerei vergleicht. Fast zur selben Zeit malt Pablo Picasso seine „Demoiselles d'Avignon“ (1907), ein Bild, das in seiner ursprünglichen Fassung den Matrosen mit dem Totenkopf — ein memento mori — unter den negroiden Masken

[26] *W. Erben* a.a.O. 49.

der Mädchen zeigt. Bei Kandinsky vollzieht sich damals die Verwandlung des Reiters. Aus dem Ritter, der heiliger Georg und apokalyptischer Reiter sein kann, wird der „blaue Reiter" und es entstehen schließlich jene graphischen und farbigen Chiffren, die wir inzwischen abstrakte Malerei nennen gelernt haben.

In das Bewußtsein von sehr empfindsamen Malern brechen damals plötzlich anonyme Kräfte ein, die Ende und Beginn, Verhängnis und Aufbruch bedeuten.

Der Christus vom Kalvarienberg aus dem Jahre 1912 ist bei Chagall eher dämonisch zu verstehen als heilsgeschichtlich. Wobei hier das Wort „dämonisch" im antiken Sinn gebraucht wird. Es bezeichnet danach nicht widerchristliche oder teuflische Geister, sondern unbekannte Kräfte im Seelengrund, die den Menschen übersteigen.

Dieses subjektive und anonyme Motiv erfährt nun von außen her eine zweifache Objektivierung. Die eine Bestimmung ist kunsthistorischer Art, die andere wird aus der Zeitgeschichte verständlich. Die Kreuzigungsdarstellungen der späteren Zeit Chagalls — es sei hier besonders an die „gelbe Kreuzigung" erinnert — besitzen künstlerische Beziehungen zu den Kreuzigungsbildern Gauguins. Chagall hat seine Zuneigung zu diesem Maler nie geleugnet. Sein Bild „Huldigung an Gauguin" ist ein Beweis dafür. Gauguin hat den Crucifixus im Anschluß an den Cloisonismus (= Zellenschmelz) und an bretonische Steinbilder in eine moderne Umwelt eingefügt oder sein Bildnis neben den Gekreuzigten gesetzt. Dabei fällt die intensive Farbigkeit — gelb, rot, grün — ebenso auf wie die zeichenhafte Gestalt. Künstlerisch sind die Kreuzigungen Chagalls denen Gauguins verwandt.

Zeitgeschichtlich erfährt der Gekreuzigte Chagalls schließlich durch die Judenverfolgungen eine Steigerung, die ihm allgemeingültigen Charakter gibt. Der verfolgte Jude und der leidende Mensch überhaupt erhält im Gekreuzigten sein Symbol.

So erinnert die „Weiße Kreuzigung" (1938) unmittelbar an den Brand der Synagogen in Deutschland. Dieses entsetzliche Verbrechen, das auf Befehl der Regierung von den Parteiorganisationen öffentlich durchgeführt wurde, erhält hier liturgischen Charakter. Der Gekreuzigte trägt als Lendenschurz den gestreiften Gebetsschal. Sein Haupt zeigt die Züge des klassischen Christuskopfes der abendländischen Malerei. Über ihm steht die dem Christen vertraute Aufschrift INRI hebräisch ausgeschrieben: Jesus von Nazareth, König der Juden. Am Fuß des Kreuzes befindet sich der brennende Leuchter. Flammend rollt die Thora aus dem Bild. Ein Alter flieht mit dem Sack auf dem Buckel, ein anderer wendet sich mit der Thora im Arm vom Kreuz weg. Und fassungslos verläßt ein bärtiger Mann mit dem Tallit behängt den Bildraum[27]. Die Synagoge im Hintergrund brennt. Löwen, Krone, Davidstern, Leuchter und Stuhl sind zerstört. Mit roten Fahnen rücken Horden näher. Die Häuser des Dorfes sind umgeworfen. Im Kahn setzt man über den Fluß. Und hoch über dem Kreuz klagen die Alten. Nur eine Lichtbahn hinter dem Kreuz gibt dem Betrachter Hoffnung.

[27] Tallit = kleiner Gebetsmantel, den der Jude mit dreizehn Jahren bei seiner religiösen Volljährigkeit erhält.

Das „Martyrium“ (1940) zeigt in der Mitte einer russischen Dorfstraße einen Juden an einem Pfahl mit einer Mütze auf dem Kopf. An dem Pfahl lehnt eine Frau, deren Gestalt an Madonnen Grecos erinnert. Kuh und Hahn fliegen heran. „Widerstand“ (1937—48): Der Gekreuzigte steht inmitten kämpfender Menschen. Darüber springt das Tier mit der Fackel, im Grunde liegt die alte Uhr.

Das Kreuz erscheint im Lichtrad der Schöpfung, das Kreuz steht am Rande des Roten Meeres. Über den Dächern von Paris erscheint das Kreuz. Blau wird es am „Quai de la Tournelle“ einem roten Akt konfrontiert. Die Staffelei auf dem Selbstbildnis des Malers trägt den Crucifixus und im Engelsturz ragt das Kreuz auf.

Dem Betrachter, dessen Augen an abendländisch-christlichen Überlieferungen geschult sind, mögen die Motive in den Bildern Chagalls allzusehr vermischt erscheinen. Die Tiere und das Kreuz, Erotik und Kultgegenstände, die Mischwesen und die Schrift. Messerscharfe Linien des Kubismus und wachsweiche Formen mit grellen Farben wechseln im selben Bild. Chagall selbst mag erklären, es handelt sich um Kompositionsfragen, einen „psychischen Formalismus“. Er mag die Dogmatik ablehnen. Seine seltsamen Bilder jedoch geben Zeugnis von einem ungeheuerlichen Vorgang in der Seele des modernen Menschen. Ohne jede Bindung an eine religiöse Organisation zeichnen sich dort uralte Heilszeichen der Heiligen Schrift ab. Beim Schalle der Schofarposaune und im Lichte der Menora wird die Buchrolle ausgebreitet. Der Gekreuzigte steht über einer zusammenbrechenden Welt. Und einer der uralten Rabbiner oder Propheten beginnt zu lesen „In illo tempore — — In jener Zeit...“ Aus seinen Worten spricht nicht mehr der Glaube an die heilsgeschichtliche Zeit damals, aber die Überzeugung, daß die psychischen und politischen Katastrophen der Gegenwart unter keinem anderen Zeichen Bild und Sinn werden können als unter Kreuz und Thora. Christus selbst steigt — wie am Ende der Zeiten — als Bild des leidenden Menschen über den Horizonten auf. So erweist bei aller Fragwürdigkeit der Moderne das Werk Chagalls, wie auch der Mensch von heute unterwegs ist zur Transzendenz, zu einer Welt, die ihn übersteigt.

„Alles mag sich verändern in unserer demoralisierten Welt, nur nicht das Herz, die Liebe des Menschen und sein Streben zur Erkenntnis des Göttlichen. Die Malerei, wie alle Poesie, hat teil am Göttlichen; das spüren die Menschen heute genauso, wie sie es früher taten. Welche Armut umgab meine Jugend, wie mußte sich mein Vater mit uns neun Kindern abplagen. Doch war er immer voller Liebe und in seiner Art ein Poet. Seine Gestalt und sein Wesen ließen mich zum erstenmal die Existenz des Poetischen auf dieser Erde ahnen. Dann spürte ich sie in den Nächten, wenn ich den dunklen Himmel schaute. Da erfuhr ich, daß es noch eine andere Welt gab. Das brachte mich zum Weinen, so ergriff es mich“[28].

[28] Chagall zit. bei: *W. Erben* a.a.O. 152.

Das Unionskonzil von Florenz

BERNHARD SCHULTZE SJ

Erzpriester G. Florowski, einer der bedeutendsten russischen Theologen unserer Tage und Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen, schreibt anläßlich des von Papst Johannes XXIII. geplanten ökumenischen Konzils, daß dafür alle Voraussetzungen im gegenwärtigen Augenblick fehlten. „Eine Einladung der Bischöfe der ‚schismatischen Kirchen' — ‚schismatisch' natürlich vom römischen Standpunkt aus — zum Konzil der Römischen Kirche, selbst in der Eigenschaft einfacher ‚Beobachter', kann der Annäherung von West und Ost nur schaden. Das riefe nur den traurigen Präzedenzfall des Florentiner Konzils in Erinnerung und führte zu den gleichen, vielleicht sogar zu noch schlimmeren Folgen. Der formellen ‚Begegnung' der Kirchen muß eine lange ‚molekulare' Vorbereitung auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Praxis vorausgehen. Im gegenwärtigen Augenblick ist weder der Osten noch der Westen geistig zu einer solchen ‚formellen' Begegnung bereit"[1].

Welche Bewandtnis hat es mit dem „traurigen Präzedenzfall des Florentiner Konzils"? Im byzantinisch-slawischen Osten wird dieses Konzil gewöhnlich in einem Atemzug mit der „Räubersynode" von Ephesus (449) genannt. Zwar besaß das Florentinum — so sagt man — rein äußerlich gesehen alle Anzeichen der Ökumenizität: der byzantinische Kaiser hatte es berufen, die Bischöfe kamen als rechtmäßige Hirten ihrer Diözesen, der gesamte orthodoxe Osten wie der christliche Westen waren vertreten. Trotzdem — so sagt man im Osten — ist dieses Konzil der „abtrünnigen Bischöfe", wie es Florowski an anderer Stelle nennt, durch den „consensus ecclesiae", durch einmütiges Urteil der Gesamtkirche zurückgewiesen worden, in stillschweigender Opposition[2]. Ähnlich schrieb schon früher der gegenwärtige Rektor des Orthodoxen Theologischen Instituts des heiligen Sergius zu Paris, Bischof Kassian: „Das Epheser Räuberkonzil vom Jahr 449 und das Florentiner Konzil der Jahre 1438—1439 wurden von der Orthodoxen Kirche nicht als allgemeine Konzilien anerkannt[3]. Denn „ohne einen, seinem Wesen nach unmöglichen formellen Akt, nur im Geist gemeinschaftlicher Liebe (russisch: „sobornoi ljubwi"; „Sobor" ist Konzil) nimmt die Kirche die Bestimmungen der Konzilien an und teilt ihnen dadurch die Kraft einer Lehre mit, die sie bekennt"[4]. Ebenso urteilt I. Meyendorf, Professor am gleichen

[1] *G. Florowski*, Über das bevorstehende Konzil der römischen Kirche, in: Sendbote der russischen christlichen Studentenbewegung (russisch), Paris 1959, Nr. 52, I, 9.

[2] *G. Florowski*, Sobornost: The Catholicity of the Church, The Church of God, Mascall-Frere, London 1934, 71ff.

[3] *S. S. Besobrasow*, Kirchliche Überlieferung und neutestamentliche Wissenschaft, im Sammelband: Lebendige Überlieferung (russisch), Paris 1937, 161 vgl. den Beitrag des gleichen Autors: Über die Berufung eines allgemeinen Konzils, in: Sendbote 1—5.

[4] *Besobrasow* a.a.O. 161.

Institut: Das Florentinum erwies sich als „Räubersynode", und die Kirche hat seine Definitionen abgelehnt[5].

Ist eine solche Darstellung des Konzils von Florenz geschichtlich haltbar? Oder beruht sie auf einem Mißverständnis, vielleicht gar auf voreingenommener Deutung der geschichtlichen Tatsachen?

Die geschichtlichen Daten des Konzils

Im christlichen Westen waren zwar die Päpste ihrer „Babylonischen Gefangenschaft" in Avignon entronnen, aber das Schisma, ja die Schismen mit ihren Gegenpäpsten waren noch nicht überwunden. Vergeblich wurde auf den Konzilien zu Pisa (1409), Konstanz (1414—1418) und Basel (1431 bis 1449) versucht, die Spaltungen zu beseitigen und die Reform der Kirche durchzuführen. Der christliche Osten verharrte seit Jahrhunderten in der Trennung von Rom. Der Islam, der gemeinsame Feind der Christenheit, drängte immer weiter vor und bedrohte schon das letzte Bollwerk der Christenheit im Osten, das alte Byzanz. Trotz der kirchlichen Trennung aber entstand durch den Humanismus ein neues Band zwischen Ost und West unter den geistig Interessierten und Gebildeten[6].

Auf diesem, im ganzen gesehen, düsteren Hintergrund tagte seit 1431 das von Martin V. (1417—1431) einberufene und von seinem Nachfolger Eugen IV. (1431—1447) eröffnete Reformkonzil von Basel, das bald auf seiten des Papstes, bald gegen ihn stand und das diesen Gegensatz besonders durch die Erneuerung der Konstanzer Dekrete von der Oberhoheit des Konzils über den Papst verschärfte. In ihrer bedrängten Lage suchten die Griechen Schutz und Waffenhilfe für das bedrohte Konstantinopel im christlichen Westen. Sie nahmen mit dem Konzil und dem Papst Verbindung auf. Ja, bei Zusicherung militärischer Hilfe gegen die Türken erklärten sie sich zur Union bereit und entschlossen sich im letzten Augenblick, nach Ferrara zu gehen, wohin Eugen IV. 1438 das Konzil von Basel verlegt hatte.

Sie erschienen dort unter der persönlichen Führung des Kaisers Johannes VIII. Paläologus (1425—1448) und des Patriarchen Joseph von Konstantinopel (1416—1439), der aber den Abschluß der Union nicht mehr erleben sollte. Ihre Zahl belief sich auf etwa 700. Darunter waren der Bruder des Kaisers, etwa zwanzig Bischöfe, ebenso die Vertreter der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, außerdem zahlreiche Mönche und Kleriker höherer und niederer Grade, sodann Vornehme und Personen von Rang. Die Zahl der lateinischen Bischöfe war natürlich bedeutend größer.

Während der langen Verhandlungen und theologischen Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Lateinern traten unter den Griechen die Metropoliten Markos Eugenikos von Ephesus und Bessarion von Nicäa als

[5] *I. Meyendorf*, Was ist ein allgemeines Konzil? In: Sendbote 13.
[6] Vgl. *Joseph Gill*, The Council of Florence, Cambridge 1959.

Wortführer auf. Erwähnung verdient auch der Metropolit Isidor von Kiew, der zusammen mit dem Bischof von Susdal das damalige Russ-Reich vertrat. Wortführer auf seiten der Lateiner waren der Kardinal Cesarini und die Dominikaner Johannes von Torquemada, Johannes von Montenero und Andreas Chrysoberges, ein geborener Grieche, damals jedoch lateinischer Erzbischof von Rodi. Konzilspräsident war Kardinal Nikolaus Albergati. Der Papst führte jedoch meist selbst den Vorsitz. Markos von Ephesus, der auch den Patriarchen von Antiochien vertrat, blieb von Anfang bis zu Ende einziger Gegner des Konzils und der Einigung. Er hat auch als fast einziger griechischer Bischof die Union nicht unterzeichnet. Der Patriarch von Konstantinopel starb am 10. Juni 1439, nachdem er vor seinem Tod eine schon früher gemachte Erklärung im Sinne der Union abgegeben hatte. Die bedeutendsten Theologen des Konzils waren unstreitig zwei spätere Kardinäle: auf seiten der Lateiner Johannes von Torquemada, bei den Griechen Bessarion.

Das Konzil wurde am 8. Januar 1438 in Ferrara eröffnet. Die Griechen trafen erst ein paar Monate später ein. In einem ersten gemeinsamen Dekret vom 9. April wurde das Konzil einmütig als ökumenisch erklärt[7].

Anfang 1439 mußte das Konzil nach Florenz verlegt werden, da in Ferrara die Pest ausgebrochen war und auch die finanzielle Lage der Römischen Kurie dies nahelegte. Große Schwierigkeiten mußten überwunden werden und zahlreiche Beratungen und Gespräche waren notwendig, bei denen die Griechen ganz frei ihre Meinung äußern konnten, bis schließlich die Union zustande kam. Sie wurde am 6. Juli feierlich verkündet. Die Griechen nahmen in fast vollzähliger Einmütigkeit die Konzilsdefinitionen an: über den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater durch den Sohn und — was als gleichbedeutend erklärt wurde — vom Vater und vom Sohn; über die Erlaubtheit, das „Filioque" im Glaubensbekenntnis hinzuzufügen; über die Gültigkeit und Erlaubtheit der Eucharistiefeier mit gesäuertem oder ungesäuertem Brot, je nach östlicher oder westlicher Überlieferung; über die Letzten Dinge, vor allem das Dasein eines Zwischenzustandes für die Seelen im Fegfeuer und den endgültigen Zustand entweder der unmittelbaren Anschauung Gottes oder der Verwerfung; und schließlich über den Primat des römischen Papstes, den das Dekret Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi nennt, Haupt der Kirche, aller Christen Lehrer und Hirt.

Das Unionsdekret beginnt mit den Psalmworten: „Es juble der Himmel; die Erde jauchze" (Ps 96 [95] 11). Ein Konzilsteilnehmer, der lateinische Erzbischof von Kreta Fantinus Vallaresso, ein Venezianer, der auch eine theologische Abhandlung über das Konzil von Florenz verfaßt hat, äußert sich über das Ereignis: „Solange die Trennung dauerte, konnten beide nicht zusammenkommen, bis die Fülle der Zeiten kam, da der barmherzige Gott die Herzen beider Teile anregte zur Einheit der Kirche und zum Frieden des

[7] *Georg Hofmann*, Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes II, Rom 1944, 21—23.

gesamten christlichen Volkes ... Ein wunderbares Ereignis ..., von Gott eingegeben und aller Erinnerung würdig"[8].

Auf diesem letzten großen Einigungskonzil von Florenz und anschließend in Rom kam auch eine Einigung anderer Orientalen mit Rom zustande: von Armeniern, Kopten, Syrern, Chaldäern und Maroniten der Insel Cypern (die drei letztgenannten nahmen die Union in Rom 1444/45 an).

Das theologische Problem des Konzils von Florenz

Im Schrifttum des Konzils wird man vergeblich nach einer Antwort auf die theologische Problematik des Konzils als solchen suchen. Es fehlte die tiefere Reflexion und der genügende Abstand. Heute kann man mit Hilfe einer entwickelteren Lehre über die Kirche Andeutungen und Hinweise von damals besser verstehen und ein klareres Gesamtbild gewinnen.

Das Problematische des Konzils scheint sein ökumenischer Charakter zu sein. War das Konzil bereits von Anfang an für beide Seiten, für die Lateiner und die Griechen, ökumenisch oder nicht? Und insbesondere: konnten die Griechen schon von Anfang an volle und gleichberechtigte Mitglieder des Konzils sein? Eine andere, weniger bedeutsame Frage ist, ob sich die Lateiner und Griechen eines solchen Tatbestandes damals subjektiv mit mehr oder weniger großer Klarheit bewußt waren.

An erster Stelle muß daher geklärt werden, was das Wort „ökumenisch" bedeutet. Im Altertum bezeichnete man mit „Ökumene" die im Gesichtskreis eines Griechen, Römers oder Juden liegende bewohnte Welt, das Weltreich, von dem im Lukasevangelium die Rede ist (2, 1). Später sah man in der „Ökumene" eine Zusammenfassung des ost- und weströmischen Kaiserreiches. Durch diesen geographischen Begriff wurde zunächst auch der Begriff eines „ökumenischen Konzils" mitbestimmt: man meinte damit im Unterschied zu örtlichen oder regionalen Zusammenkünften von Bischöfen die Zusammenkunft der katholischen Bischöfe der gesamten „Ökumene", der gesamten bewohnten Erde, die konkret mit dem ost- und weströmischen Kaiserreich zusammenfiel. Es ist nicht verwunderlich, daß in den Schriften des Konzils von Florenz, wo nach 600 Jahren die Bischöfe der beiden Reiche wieder zusammenkamen, dieser Begriff in diesem Sinn wieder stark mitschwingt. In den offiziellen und nichtoffiziellen Schriften des Konzils ist immer wieder die Rede von beiden Kirchen, der griechischen und der lateinischen. Man könnte daraus den — allerdings falschen — Eindruck gewinnen, als ob damit gemeint sei, daß erst beide zusammen auch in ihrer Trennung die eine ungeteilte ökumenische Kirche ergäben. Eine vorwiegend geschichtlich-geographische Betrachtungsweise des ökumenischen Konzils läuft jedoch Gefahr, dessen eigentliches Wesen außer acht zu lassen.

[8] *Fantinus Vallaresso*, Libellus de Ordine generalium Conciliorum et Unione Florentina, hrsg. von Bernhard Schultze, Rom, 1944. Fantinus hat als einziger Teilnehmer des Konzils den Versuch gewagt, das Konzil in den Zusammenhang der vorhergehenden ökumenischen Konzilien zu stellen.

So sehr der Begriff „Ökumene" ursprünglich geographisch-geschichtlich gemeint war, so wenig konnte er dies im Lauf der Zeiten bleiben. Ja die einzelnen Schismen führten von selbst dazu, ihn theologisch zu sehen. Die Ökumenizität beruht im Wesen der Kirche als der einzigen institutionellen Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi, der für alle Menschen gestorben ist und allen Menschen das Heil gebracht und seine Apostel zu allen Völkern gesandt hat, dieses Heil zu verkünden. So schmerzvoll und folgenreich eine Spaltung für die Kirche auch ist — dies gilt für die Spaltung der Nestorianer und Monophysiten nicht weniger wie für das oströmische Schisma und die Spaltung der Reformation —, so umfangreich und bedeutend eine Trennung auch sein mag, die Kirche verliert dadurch doch nicht ihre Ökumenizität: nach wie vor ist ihr Auftrag an alle Menschen gerichtet. Verlorengeht vielmehr jenen, die sich von der Kirche trennen, die gottgewollte Zugehörigkeit zur Kirche.

Zerstört also das Schisma nicht die Ökumenizität der Kirche, so muß man doch fragen, ob es ihr nicht die Möglichkeit raubt, ökumenische Konzilien zu halten. Konnte es nach der Trennung von Ost und West noch ökumenische Konzilien geben? Waren solche Konzilien „nur" römische Konzilien? Die östliche Auffassung kennt tatsächlich nur sieben ökumenische Konzilien (Nicäa 325, Konstantinopel I 381, Ephesus 431, Chalkedon 451, Konstantinopel II 553, Konstantinopel III 680/81, Nicäa II 787). Und über die Möglichkeit künftiger ökumenischer Konzilien gehen im christlichen Osten die Meinungen auseinander.

Zur Zeit des Konzils von Florenz war die Beantwortung dieser Fragen auch in der katholischen Theologie noch nicht zur vollen Reife gelangt. Gleichwohl war man sich schon dunkel dessen bewußt, daß der rein geographisch-geschichtliche Begriff von „ökumenisch" die Ökumenizität der Kirche nicht erschöpfen konnte. Der auf dem Konzil vorherrschende Begriff eines ökumenischen Konzils besagte ein Doppeltes:

1. eine Kirchenversammlung, die die ganze Kirche vertritt, und
2. eine Kirchenversammlung, auf der die Vertretung der ganzen Kirche geschichtlich, also völkisch und politisch, mit der Vertretung der Griechen und Lateiner zusammenfällt.

In diesem Begriff wird also die dogmatische Ökumenizität ungeschieden mit der geographisch-geschichtlichen verbunden. Man sieht noch nicht, daß zum Vollbegriff eines ökumenischen Konzils beide Elemente nicht notwendig vereint sein müssen und daß das Wesentliche, die dogmatische Ökumenizität, voll erhalten bleibt, auch wenn der integrierende Bestandteil, die geschichtlich-geographische Ökumenizität, fehlt. Aber es ist doch schon spürbar, daß man das Wesentliche ahnte. Sowohl die Griechen wie die Lateiner waren überzeugt, daß ihre Bischöfe in der apostolischen Sukzession standen und daß eine solche Vertretung der Kirche nicht durch quantitative Elemente bestimmt sein konnte, sondern ein Ausdruck des inneren Wesens der Kirche ist. Daß diese Auffassung ursprünglich auch die der Griechen

war (und auch heute noch ist), geht daraus hervor, daß sie jene Konzilien, die nach der Trennung der Nestorianer (431) und Monophysiten (451) stattfanden, auch heute noch als ökumenische betrachten. Es ist nicht einzusehen, warum die eine Spaltung die Ökumenizität der Kirche und damit auch ihrer Konzilien nicht aufheben sollte, während es die andere tun sollte. Die Spaltung der Monophysiten mindestens war für die damalige Kirche ein ebenso schwerer Schlag wie das Schisma Ostroms für die spätere Kirche. Es ist also nicht einzusehen, daß die nach dem oströmischen Schisma gehaltenen Konzilien nicht mehr ökumenisch sein sollten, wenn sie nur andere, im Wesen der Kirche liegende Bedingungen erfüllten. Die Tatsache, daß ein von der Kirche getrennter Teil nicht mehr daran teilnahm, hebt ihren Charakter als ökumenische nicht auf.

Von daher erhebt sich nun für das Konzil von Florenz die Frage, ob die Griechen von Anfang an als volle und gleichberechtigte Mitglieder an dieser innerkirchlichen Veranstaltung teilnahmen oder nicht. Wenn ja, dann entsteht die weitere Frage, wie es möglich war, daß sie einerseits im Ernst katholische Wahrheiten bezweifeln, ja leugnen konnten, anderseits jedoch, ohne den vollen katholischen Glauben angenommmen zu haben, als Richter in Glaubensfragen auftreten konnten. Nach Ansicht der Griechen mußten übrigens die gleichen Fragen auch für die Lateiner gestellt werden. Denn für die Griechen waren auch die Lateiner Schismatiker und Häretiker. Zwischen beiden klaffte ein Abgrund. Dieser war zu Beginn des Konzils nur durch ein Versprechen und den Willen zur Einigung überbrückt. Und dieser Wille, bei den einen unterstützt durch die Bedrohung ihres Vaterlandes, bei den anderen durch den Überdruß an den häufigen Schismen, ließ die beiden Parteien auf vieles verzichten, was wohl unter anderen Umständen als unbedingt notwendig erachtet worden wäre.

Die Griechen kamen zum Konzil in dem guten Glauben, daß die Lateiner mit ihrer Überlieferung und Theologie im Unrecht seien. Nach ihrer Meinung konnte ein Konzil nur für sie und gegen die Lateiner entscheiden und definieren. Bessarion erzählt, wie er erst während des Konzils seine Meinung zugunsten der Lateiner änderte[9]. Wenn aber das Gegenteil von dem, was die Griechen erwarteten, geschehen sollte, was würde dann aus ihrem Versprechen? So schwebte von Anfang an über dem Konzil eine Unsicherheit, die noch durch eine Reihe von Spannungen vermehrt wurde. Unter anderem waren die Griechen der Meinung, dem Papst komme höchstens ein Ehrenprimat zu — der Patriarch nannte den Papst Bruder —, während die Lateiner vom Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs überzeugt waren. Diese gegensätzlichen Auffassungen stießen schon bei der Begrüßung des Patriarchen in Ferrara aufeinander. Der Papst verlangte von ihm den Fußkuß, was der Patriarch jedoch verweigerte. Um nicht von vornherein den Erfolg des Konzils in Frage zu stellen, gab Eugen IV. nach, gewährte dem

[9] *Bessarion,* Über den Ausgang des Heiligen Geistes an Alexius Laskaris, MPG 161: 337 C—340 A.

Patriarchen jedoch keinen öffentlichen Empfang. Nicht weniger bezeichnend für die Lage waren die Streitigkeiten um die Anordnung der Sitze im Konzilssaal. Der Papst wollte weder mit den Lateinern, noch mit den Griechen in gleicher Reihe sitzen, sondern beanspruchte einen Sitz zwischen beiden Reihen am Kopfende. Da die Griechen widersprachen, wurde an diese Stelle das Evangelienbuch gelegt. Der Papst setzte sich in eine Reihe mit den Lateinern, doch so, daß sein Sitz vor den übrigen in der Reihe einen Vorsprung hatte und ihm auf der Gegenseite kein Grieche gegenübersaß. Der zweite Sitz war dem eben verstorbenen deutschen Kaiser vorbehalten. Diesem leeren Stuhl gegenüber saß der byzantinische Kaiser. Und dann folgte der Patriarch, dem ein Kardinal gegenübersaß. Andere Unstimmigkeiten entstanden bei den Vorverhandlungen über die Disputationsordnung, besonders darüber, wer mit der Darlegung beginnen sollte, ein Grieche oder ein Lateiner. Überall zeigte Eugen IV. ein großzügiges Entgegenkommen, ohne sich in wesentlichen Punkten etwas zu vergeben. Er verstand es, Unstimmigkeiten zu beseitigen und Gegensätze auszugleichen. Vor allem aber — dies sei nochmals betont — gewährte er den Griechen volle Redefreiheit.

Dies alles und die Tatsache, daß keine der beiden Parteien am Gottesdienst der andern teilnahm, ließ eindrucksvoll erkennen, wie furchtbar sich die Trennung zwischen christlichem Osten und Westen im Lauf der Jahrhunderte ausgewirkt hatte. Unter diesen Umständen erscheint es doch sehr fraglich, ob die Lateiner die Griechen — umgekehrt gilt das gleiche — vom Beginn des Konzils an als volle und gleichberechtigte Glieder anerkannten. In diese Richtung weist eine beiläufige Bemerkung des Erzbischofs Fantinus von Kreta, der berichtet, daß die Griechen den Lateinern die Hinzufügung des Filioque zum Glaubensbekenntnis als unvereinbar mit den Definitionen der heiligen Väter und der Konzilien zum Vorwurf machten und deshalb der Auffassung waren, alle Lateiner seien exkommuniziert. Mit solchen Leuten läßt sich jedoch kein gemeinsames Konzil feiern.

Man fragt sich, wieso die beiden Parteien damals ihre schweren Bedenken hintansetzen konnten. Zwei Gründe waren wohl für die Griechen maßgebend: sie befanden sich in schwerer vaterländischer und politischer Not; außerdem hofften sie fest, ein ökumenisches Konzil würde auf jeden Fall zu ihren Gunsten entscheiden. Bei den Lateinern dagegen war wegen der häufigen und andauernden Schismen mit ihren Gegenpäpsten das Gefühl für die Einheit der Kirche bei allem Verlangen nach dieser Einheit geschwächt worden. Schon auf den vorhergehenden Konzilien von Konstanz und Basel mußten die verschiedenen Parteien, von denen nur eine die des rechtmäßigen Papstes sein konnte, miteinander verhandeln und beraten, um überhaupt wieder zur Einheit zu gelangen. So war es unter den damaligen Umständen leichter, auch die Griechen zum gemeinsamen Konzil zuzulassen, die sich, wenigstens unter der Rücksicht des Schismas, wenn auch nicht in der Stellung zum Primat, in einer ähnlichen Lage befanden wie die Anhänger des jeweiligen Gegenpapstes.

Doch hatte die Anwesenheit der Griechen in Ferrara und Florenz gleich von Anbeginn des Konzils auch ihre Berechtigung und ihren Sinn. Dies ergibt sich aus der Natur dieses Unionskonzils, dessen Struktur sich wohl in folgenden Sätzen beschreiben läßt:

1. Das Konzil war von Anfang an für die katholischen Teilnehmer ökumenisch im theologischen Sinn des Wortes, weil es die gesamte Kirche vertrat und vom Papst rechtmäßig eingerufen worden war.
2. Die griechischen Teilnehmer waren objektiv noch nicht von Anfang an im vollen Sinn Mitglieder des ökumenischen Konzils, sondern nur auf Grund eines Versprechens, im Hinblick auf die erstrebte Einigung.
3. Die griechischen Teilnehmer wurden Mitglieder des Konzils im vollen theologischen Sinn erst mit dem Abschluß der Union. Das Wesen dieses Unionskonzils läßt sich also dahin bestimmen, daß sich die Griechen erst durch die mit den Lateinern zusammen aufgestellten und angenommenen Definitionen mit der Kirche wiedervereinigten. Eben dadurch wurden sie vollberechtigte Glieder des Konzils, urteilten und stimmten ab als Bischöfe der einen katholischen Kirche.

Die Bedeutung des Konzils von Florenz

Wie schon erwähnt, betrachten die orthodoxen Theologen das Konzil von Florenz als Mißerfolg. Auch der katholische Theologe wird zugeben, daß die eigentlichen Unionserfolge dieses Konzils, aufs Ganze gesehen, nur kurzfristig und unbeständig waren. Die Mehrzahl der orthodoxen Bischöfe, die die Union unterzeichnet hatten, kündigte diese bereits auf der Heimreise wieder auf. Doch hat man von östlicher Seite übertrieben und die geschichtlichen Tatsachen über Gebühr vereinfacht. So konnte im Osten die Meinung entstehen, als sei das Konzil vom gesamten Kirchenvolk einmütig abgelehnt worden.

Isidor von Kiew berichtet aus dem Osten, daß dort noch fünf bis acht Jahre nach dem Konzil über 20 000 Griechen an der Union festhielten. Auf Rhodos bewahrten die Bischöfe die Union bis 1445. In der Stadt Modon auf dem Peleponnes gab es sogar noch bei der Einnahme der Stadt durch die Türken im Jahr 1500 einen katholischen Bischof des griechischen Ritus, den berühmten Joseph von Methone (oder Johannes Plusiadenus). 1464 oder 1465 fanden sich auf Kreta noch viele Unierte. Selbst in Konstantinopel, wo die Propaganda gegen die Union besonders eifrig tätig war, gab es noch Jahre hindurch Freunde der Union. Zwei Patriarchen, Metrophanes II. (1440 bis 1443) und Gregorius Mammas (1446—1450; † 1459), blieben bis zu ihrem Tod in der Einheit mit Rom. In Rumänien hielt noch Metropolit Joachim im Jahr 1455 an der Union fest[10].

Man kann und muß trotz allem aus mehreren Gründen von einem blei-

[10] Vgl. *G. Hofmann*, Die Konzilsarbeit in Florenz, in: Orientalia Christiana Periodica IV (1938) 372—422. 419ff.

benden Erfolg des Konzils von Florenz sprechen. Seine Union bildete für alle kommenden Einigungen der östlichen Kirchen mit Rom die Grundlage[11]. Außerdem hat es der katholischen Kirche einige bedeutende Persönlichkeiten gewonnen, wie Bessarion von Nicäa, Isidor von Kiew und die beiden eben erwähnten Gregorius Mammas und Joseph von Methone. Ihr Schrifttum, vor allem die theologischen Schriften Bessarions und der beiden letztgenannten, über das Konzil von Florenz hat im Rahmen der Veröffentlichungen des Konzils und seiner Teilnehmer seinen bleibenden Wert und verdiente gerade von seiten der orthodoxen Theologen ein aufmerksameres Studium. Das gilt vor allem von den Schriften Bessarions. Die Gegner der Union besaßen keinen Theologen seiner Größe, von einer derartigen inneren Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des Denkens. Selbst Georgios Scholarios (als Patriarch von Konstantinopel Gennadios II. [1454—1457]), den man den letzten bedeutenden byzantinischen Theologen genannt hat, reicht an Bessarion nicht heran. Georgios war in Florenz für die Union eingetreten, wurde jedoch nach seiner Rückkehr zu ihrem Gegner. Noch weniger hält Markos von Ephesus, der Wortführer der Opposition, als Theologe einen Vergleich mit Bessarion aus.

Wenn zahlreiche griechische Konzilsteilnehmer schon bald wieder zur Trennung zurückkehrten, so lagen die Gründe nicht so sehr in einer mangelnden Überzeugung, die gewiß bei den einzelnen mehr oder weniger tiefe Wurzeln geschlagen haben mochte, als vielmehr im Wiederaufleben nationaler Affekte, die man für einen Augenblick um der Union willen zurückgestellt hatte. Manch griechischer Prälat mochte sich auf dem Heimweg die bange Frage stellen, wie die Union wohl daheim von denen würde aufgenommen werden, die nicht dabei waren und die darum die Entwicklung zur Union nicht hatten verfolgen können. Ein wichtiger Grund für das Scheitern der Union lag auch in der unionsfeindlichen Haltung des Markos von Ephesus. Wie es stets leichter ist, Zwietracht zu säen, als die Eintracht zu bewahren, so war es für ihn ein leichtes, seine an eine jahrhundertelange Polemik gegen die Lateiner gewöhnten Landsleute gegen die Union aufzuhetzen.

Wenn die Griechen in Florenz zur Überzeugung gekommen waren, daß die Definitionen des Konzils zu Recht bestanden, dann war dieses Konzil gar nicht jener „traurige Präzedenzfall", jene „Apostasie", von denen Florowski spricht. Es war auch keine Räubersynode, sondern ein wahres ökumenisches Konzil, das wie alle alten, von den Griechen anerkannten ökumenischen Konzilien den Glauben der Kirche definieren konnte. Dann aber ist den Griechen der Vorwand genommen, den sie seit Jahrhunderten vorbringen, sie würden dem römischen Papst um des Filioque willen den Gehorsam verweigern. Dieses Filioque wurde von einem auch von den Griechen beschickten ökumenischen Konzil als Glaubenswahrheit anerkannt.

[11] Ebd. 421f.

Der tiefere Grund der Spaltung ist anderswo zu suchen: in der Rivalität des Patriarchen von Konstantinopel. In der Tat bleibt seit dem Konzil von Florenz die Hauptkontroversfrage zwischen Ost und West die nach dem Primat des römischen Bischofs. Gerade in geschichtlicher Perspektive zeigt die katholische Lehre eine große innere Geschlossenheit, die auch dem Außenstehenden nicht völlig entgeht. Der Primat des Papstes ist durch den Primat Petri in der Heiligen Schrift verwurzelt. Er wird durch die älteste patristische Überlieferung und aus der Zeit der ersten ökumenischen Konzilien gestützt und immer klarer bezeugt. Florenz bedeutet gegenüber dem machtlosen Konziliarismus der Konzilien von Konstanz und Basel den Sieg des Papsttums, dessen Stellung sich in dem folgenden Halbjahrtausend innerlich und äußerlich hält, festigt und durchsetzt. Auch ist im Grund die Vatikanische Definition von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht neu; sie ist bereits in der Definition des Florentinums grundgelegt, die dem römischen Bischof den universalen Primat zuerkennt und ihn „Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus" nennt, „wahren Stellvertreter Christi, Haupt der ganzen Kirche und aller Christen Vater und Lehrer"[12]. Das bezeugte auch Erzbischof Fantinus zu Beginn seiner Abhandlung, die er dem Papst des Florentiner Konzils widmete: „Dir ist im seligen Petrus die Vollmacht gegeben, alles zu binden und zu lösen (denn dein Glaube ist begründet auf festem Felsen, der weder irren kann noch jemals wanken, da Christus dem seligen Petrus, dessen wahrer Nachfolger du, seligster Vater, bist, gesagt hat: Petrus, ‚ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke')"[13].

Daß aber mit der päpstlichen Autorität letzten Endes auch die Autorität der Bischöfe steht und fällt, insbesondere die unfehlbare Autorität des auf ökumenischen Konzilien versammelten Episkopates, wird klar an der inneren Dialektik der östlichen Auffassung, die das Florentinum zurückweist.

Wenn dies Einigungskonzil kein wahres ökumenisches Konzil gewesen ist, dann hat es seit den sieben oder acht alten ökumenischen Konzilien überhaupt kein weiteres mehr gegeben. Der östliche Theologe steht vor der großen Schwierigkeit zu erklären, wie eine solche Lücke von mehr als einem Jahrtausend hat entstehen können in jener Kirche, die sich bis in die neueste Zeit hinein rühmt, Kirche der ökumenischen Konzilien zu sein.

Vor allem hat der russische Laientheologe A. S. Chomjakow (1804—1860) versucht, auf diese Schwierigkeit zu antworten. Er stützt sich seinerseits auf ein Rundschreiben der Ostpatriarchen vom Jahre 1848, das in scharfer Form eine Einladung des Papstes Pius IX. zur Union ablehnt. Chomjakows Lösungsversuch hat im Verlauf des letzten Jahrhunderts im Osten immer zahlreichere Anhänger gefunden, wird jedoch in den verschiedensten Abstufungen vertreten, von größter, ehrlich gewollter Traditionstreue bis zum erklärten demokratischen Liberalismus. Widerstand gegen Chomjakows Theorie machte sich von seiten der zaristischen Zensur und in den theologisch

[12] *Denzinger*, Enchiridon 694.
[13] *Fantinus Vallaresso* a.a.O. 3. 9—13.

konservativen Ländern bemerkbar, wie in Griechenland, und bis vor kurzem auch in Rumänien und Serbien; er läßt aber, aufs Ganze gesehen, immer mehr nach.

Chomjakow hält ein Konzil für unvermögend, das bestehende Schisma zu beseitigen, da ein gemeinsames Konzil nicht gefeiert werden könne ohne vorherige Beseitigung des Schismas. Zwar hofften die Konzilien — so meint Chomjakow —, in klaren und unzweifelhaften Ausdrücken das Dogma zu definieren, das die Kirche bekennt, und die Gnade zu erlangen, Ausdruck des Glaubens aller Brüder zu sein. Allen Konzilsentscheidungen ist eine Idee gemeinsam, die ihren Ausdruck in den Worten findet: „Es hat dem Heiligen Geiste gefallen". „Das ist keine stolze Anmaßung, sondern eine demütige Hoffnung, die später bestätigt oder zurückgewiesen wird durch die Einwilligung oder Nichtanerkennung von seiten des ‚ganzen Kirchenvolkes' oder des ‚ganzen Leibes Christi', wie die Patriarchen gesagt haben"[14].

Es hat nämlich häretische Konzilien gegeben mit zahlreicher Beteiligung, „wo die Kaiser die Häresie angenommen, die Patriarchen sie verkündet und die Päpste sich ihr unterworfen haben: denn die Apostasie des Papstes Liberius unterliegt keinem Zweifel"[15]. Wichtig ist, daß unserm Laientheologen bei seinen Erwägungen auch das Florentiner Konzil lebendig vor Augen steht. Er erwähnt es ausdrücklich im Zusammenhang[16].

Auf die Frage nun, warum denn gewisse Konzilien wahr und andere falsch und deshalb trügerisch seien, antwortet Chomjakow mit jenen Worten, die in klassischer Weise seine Lehre über das Konzil („Sobor") und die nach ihm benannte Sobornost-Lehre ausdrücken: „Woher kommt es also, daß diese Konzilien zurückgewiesen werden, obschon sie dem Anschein nach keinerlei Unterschied zu den ökumenischen Konzilien aufweisen? Es kommt daher, daß ihre Entscheidungen nicht, um die Stimme der Kirche zu sein, vom ‚ganzen Kirchenvolke' anerkannt worden sind, von diesem Volke, bei dem es in den Glaubensfragen keinen Unterschied gibt zwischen dem Gebildeten und Unwissenden, dem Kirchenmann und dem Laien, zwischen Mann und Frau, dem Staatsoberhaupt und seinem Untertan, dem Herrn und dem Sklaven, wo nötigenfalls nach dem Willen Gottes der Jüngling die Gabe der Vision erhält und das Kind das Wort der Weisheit, und der ungebildete Hirt die Häresie seines gelehrten Bischofs entlarvt und widerlegt, damit alle nur eins seien in der freien Einheit des lebendigen Glaubens, der die Offenbarung des Geistes Gottes ist. Dies ist das Dogma, das eben der Idee des Konzils zugrunde liegt"[17]. Chomjakow ist erst von J. Samarin, dann von andern seiner Jüngerschaft „Kirchenlehrer" genannt worden. Mit den soeben angeführten Worten hat er gleichsam sein Dogma verkündet, das er der päpst-

[14] *Chomjakow*, L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient, Lausanne et Vevey 1872, 61. [15] Ebd. 62.

[16] Ebd. 63 Anm. — Vgl. unsern Artikel: A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, in: Orientalia Christiana Periodica IV (1938) 473—496.

[17] *Chomjakow*, L'Eglise latine 62.

lichen Unfehlbarkeit, die zehn Jahre nach seinem Tode definiert werden sollte, entgegenstellt.

Chomjakow zieht die Schlußfolgerung, daß weder der Reformierte noch der Römer das Recht habe, an einem Konzil teilzunehmen, der erste wegen seines unabhängigen Individualismus, der zweite wegen seines Rationalismus, der ihn veranlasse, die Sondermeinung des Filioque nicht durch den christlichen Osten bestätigen zu lassen. Und er bemerkt ironisch: „Was sollte auch der griechische oder russische Helote neben diesen Gefäßen der Auserwählung zu tun haben, neben den Vertretern dieser Völker, die sich selbst mit dem heiligen Chrisma der Unfehlbarkeit gesalbt haben?“[18]

[18] Ebd. 63.

Zwar gehen nicht alle heutigen Osttheologen so weit, daß sie mit Chomjakow — im Gegensatz zur jahrtausendealten östlichen wie westlichen Überlieferung — jede äußere Autorität in der Kirche ablehnen, daß sie den Unterschied zwischen „lehrender und lernender“ Kirche leugnen und damit die unfehlbare Autorität von Bischöfen und ökumenischen Konzilien in Frage stellen. Von einigen griechischen Theologen unserer Tage wird die Meinung vertreten, die Billigung oder Ablehnung durch das gesamte Kirchenvolk sei zwar notwendiges, ja einziges äußeres Anzeichen für ein wahres oder falsches Konzil, doch komme die Rechtmäßigkeit eines Konzils nicht erst durch diese nachfolgende Billigung zustande.

Vielleicht den schwächsten Punkt in der Chomjakowschen Theorie bildet ihr Grundbegriff, die Einmütigkeit. Ein solcher Begriff steht im Gegensatz zur tatsächlichen Lage des byzantinisch-slawischen Christentums. Gerade seit der Zeit des Florentiner Konzils ist diese Einmütigkeit einer immer weiter gehenden Aufsplitterung in östliche Nationalkirchen, die sogenannten Autokephalien, gewichen. Im 15. Jahrhundert bildete die griechisch-slawisch-rumänische Kirche unter Führung des byzantinischen Kaisers und des Patriarchen von Konstantinopel noch eine wirkliche moralische Einheit, die mit der katholischen Kirche zu verhandeln imstande war. Heute zerfällt dieses östliche Christentum in die verschiedensten Gruppen: die Rivalen Konstantinopel und Moskau; Griechenland und die alten griechischen Patriarchate des Vorderen Orients; die Patriarchate der Balkanländer und die drei, in mehr oder weniger gespanntem Verhältnis zur russischen Patriarchatskirche stehenden russischen Auswandererhierarchien. Wer könnte heute in ihrer aller Namen sprechen? Moskau versucht es seit Jahren; versucht, der Welt die Fata Morgana einer einigen östlichen Orthodoxie vorzuzaubern auf einer Reihe von russischen Kirchenversammlungen, Tagungen und Feiern, zu denen tatsächlich Vertreter der meisten östlichen Kirchen erschienen sind[19]. Doch würde sich jener täuschen, der aus solchen gemein-

[19] Wir denken vor allem an das allrussische Konzil vom Januar/Februar 1945, an die Feierlichkeiten anläßlich des Halb-Jahrtausend-Jubiläums der russischen Autokephalie im Juli 1948 und an die Feier der 40 Jahre seit Wiederherstellung des russischen Patriarchats im Juni 1958 — vgl. unsern Artikel: Das Problem der kirchlichen Einheit in der Orthodoxie der Gegenwart, in dieser Zschr. 157 (1956) 289ff.

samen Zusammenkünften schließen wollte, daß diese in Moskau vertretene Orthodoxie eine innere Einheit bilde, die genügt, um ein ökumenisches oder auch nur ein pan-orthodoxes Konzil zu verwirklichen. Ist es nicht ein seltsames Paradox, daß gerade jene Stadt Mittelpunkt des östlichen Christentums zu sein vorgibt, in der sich das Zentrum eines bisher nie dagewesenen Kampfes gegen Gott, Kirche und Christentum befindet?

Das Konzil von Florenz fand am Vorabend der großen abendländischen Kirchenspaltung statt, die seit Beginn des 16. Jahrhunderts ganze Völker von der Einheit der Kirche trennte und in immer mehr und mehr kirchliche Gemeinschaften zerteilte. Für einen Augenblick sah es so aus, als ob die kirchliche Einheit mit dem christlichen Osten wiederhergestellt werden könnte. Die Tatsache, daß die Griechen in den Jahren 1438—1439 noch auf einem gemeinsamen ökumenischen Konzil mit den Lateinern zusammenkamen — wenn sie auch, wie sich aus der damaligen wie heutigen Ekklesiologie ergibt, nicht von Anfang an im theologischen Sinn volle Konzilsmitglieder waren —, zeigt, daß der Riß damals noch nicht so tief war wie nach 500 Jahren erneuter Trennung. Nachdem nun die östlichen Kirchen in der Zwischenzeit auch der Einladung nach Trient und zum Vatikanischen Konzil keine Folge geleistet haben, ist es kaum denkbar, daß sie sich noch einmal in jene Stellung hineinfinden könnten, die sie während des Florentiner Konzils einnahmen, obschon von Rom aus eine solche Möglichkeit offen bleibt.

In katholischer Sicht erscheint das letzte ökumenische Unionskonzil von Ferrara-Florenz durchaus nicht nur als Mißerfolg, sondern auch als bleibender Erfolg und als bedeutendes Ereignis. Es betätigte von Rom aus ökumenische Bewegung und verwirklichte die ost-westliche ökumenische Begegnung. Wieder stehen sich heute — wenn auch ganz anders als in Ferrara-Florenz — katholisches Unionsbemühen und ökumenische Bewegung gegenüber.

Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“

WILHELM BERTRAMS SJ

Die Enzyklika Pius' XI. *Quadragesimo Anno*[1] weist eindringlich auf die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips wie auch der berufsständischen Ordnung hin. Ihre Anwendung soll nach Pius XI. die Wiederaufrichtung der gesellschaftlichen Ordnung ermöglichen, wie sie die menschliche Natur fordert. Während das Subsidiaritätsprinzip in der Folgezeit nicht nur bei den Vertretern der kirchlichen Soziallehre stärkste Beachtung fand, wurde der berufsständischen Ordnung die ihr gebührende Aufmerksamkeit nicht zuteil; sie wurde vielmehr fast totgeschwiegen. In den letzten Jahren wurde sogar von neoliberaler Seite die Auffassung vertreten, daß sich Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung ausschlössen; wenn die kirchliche Soziallehre das Subsidiaritätsprinzip weiterhin betone, sei folgerichtig die berufsständische Ordnung nicht mehr zu erstreben.

Diese Behauptung gab den Anstoß zu der Schrift von *A. Rauscher,* Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“[2]. Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Subsidiaritätsprinzip und berufsständischer Ordnung zu untersuchen, und zwar nicht, wie diese beiden grundlegenden Ordnungen in diesem oder jenem Land oder in bestimmten konkreten Verhältnissen verwirklicht werden — es geht ihm vielmehr um das Verhältnis beider aus ihrem Wesen, aus ihrer Natur heraus, entsprechend der metaphysischen Grundlage, die sie in der Sozialnatur des Menschen haben.

Dementsprechend stellt das Werk weithin den Aufweis der metaphysischen Grundlage der kirchlichen Soziallehre dar; diese Grundlage findet hier, wenigstens soweit sie sich auf das gesellschaftliche Leben im allgemeinen bezieht, eine eingehende Darstellung. Näherhin ist es die Sozialmetaphysik des Solidarismus, die hier vertreten wird, im Sinne etwa von *Th. Meyer, Biederlack, Costa-Rossetti,* wie sie dann namentlich von *H. Pesch* († 1926) entwickelt wurde, dem dann *Th. Brauer, W. Schwer, Lechtape, Tischleder, Mulcahy* und andere folgten. Das vorliegende Werk wertet vor allem die entsprechenden Arbeiten von *G. Gundlach* aus, auf die es sich mehrfach bezieht. Gerade die Darstellung der allgemeinen Sozialmetaphysik dürfte weithin Beachtung und Interesse finden. Deshalb soll hier eine kurze Darstellung des Inhaltes dieses Werkes gegeben werden.

---

[1] AAS (1931) 177ff. Deutsche Übersetzung in: *G. Gundlach,* Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft 3. Heft, Paderborn [2] 1933, Schöningh).

[2] Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 6. Münster/Westf. 1958, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Das Subsidiaritätsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip, das Prinzip der ergänzenden Hilfeleistung, sichert das Recht der kleinen Lebenskreise auf Dasein und eigenverantwortliche Entfaltung. Weil alle Gesellschaftstätigkeit ihrem Wesen nach subsidiär ist, deshalb ist es nach *Quadragesimo Anno* oberster sozialphilosophischer Grundsatz, daß die weitere und übergeordnete Gemeinschaft nicht in Anspruch nehmen darf, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen von sich aus leisten können. Und dies deshalb, weil alle gesellschaftliche Tätigkeit auf die Entfaltung und Vervollkommnung der Personen hingeordnet ist.

Die menschliche Personalität als Wurzel des gesellschaftlichen Lebens

Person besagt die in sich geschlossene Ganzheit einer geistigen Natur. Sie ist durch immer weitere Seinsergreifung und Wertverwirklichung unendlich vervollkommnungsfähig, um so in sich das Wahre und Gute in seiner Fülle aufzunehmen, wie es letztlich nur in Gott ist. Die Vervollkommnung dieser Geistnatur vollzieht sich dadurch, daß der Mensch in freier Selbstmächtigkeit die Werte des Wahren und Guten in sich verwirklicht als *dieser* Mensch, als die Ganzheit dieser einmaligen Leib-Seele-Einheit. Vornehmlich als Träger der Geistnatur ist die menschliche Person eine qualitativ bestimmte Individualität, die innerlich auf Selbstvervollkommnung hingeordnet ist.

In der geistigen Natur des Menschen als dem Kern seiner Personalität liegt der metaphysische Ansatzpunkt des gesellschaftlichen Lebens. Einerseits ist der Mensch auf eine möglichst umfassende Wertfülle hingeordnet, anderseits kann die Wertverwirklichung im einzelnen Menschen nur begrenzt sein; so bedeutet die Verbundenheit mit andern eine vermehrte Möglichkeit zu größerer Wertfülle. Als geistiges Wesen transzendiert der Mensch sich selbst dadurch, daß seine Natur ihn auf die Werte hinweist, die ihm die Erfüllung seines Menschseins bieten. Damit aber ordnet die geistige Natur selbst den Menschen auf die andern Menschen hin; so verbinden die menschlichen Werte die Menschen untereinander. Diese gesellschaftliche Verbundenheit schafft nicht ein höheres Ganze, in dem die Individualität der einzelnen aufgehoben wäre; vielmehr wird der erkannte und gewollte Wert gerade als Objekt geistig selbständiger Tätigkeit der einzelnen zum verbindenden Element.

Die Werte, um die es geht, sind alle auf die personale Erfüllung des Menschen hingeordnet. Hinzuweisen ist hier in erster Linie auf „die menschliche Personalität selber, die als eigentliches Bild Gottes eine metaphysisch gesicherte Zentralstellung hat, durch und in Gott selbst Ziel des Kosmos ist und so als gemeinsames Wertziel die menschlichen Personen innerlich verbindet zur Menschheit, zu gegenseitiger Mitteilung ihrer je personalen Güte und Wertfülle“ (26). Alle diese Werte haben ein intentionales Sein, d. h. sie werden wirklich in der geistigen Tätigkeit des Menschen, nicht im Sinn rein

subjektiven Hervorbringens; vielmehr sind sie objektiv dem geistigen Erkennen und Streben vorgegeben. Wohl aber bedeutet dies, daß die Werte nicht ein selbständiges Sein haben, das als „Reich der Werte" über den Menschen frei schwebt. Darum ist auch die gesellschaftliche Verbundenheit der Menschen intentionaler Natur. Sie ist nicht ein über den einzelnen stehendes, selbständiges ganzheitliches Sein substantieller Art; sie wird vielmehr wirklich in den einzelnen Menschen; das gesellschaftliche Sein besteht in der inneren, geistigen Verbundenheit, wie sie die Wertverwirklichung begründet, auf die sie hingeordnet ist.

Gesellschaftlichkeit nicht konstituierendes Element der Personalität

Daraus ergibt sich, daß die Gesellschaftlichkeit nicht die Personalität konstituiert, sondern voraussetzt, da sie in der Hinordnung der Person auf Wertverwirklichung gründet. Die Gesellschaftlichkeit als Wesenskonstitutiv der Person auffassen hieße geradezu das geistige Sein in seiner Ganzheitlichkeit und seinem Selbstand zerstören, da es zugleich individueller, ganzheitlicher Selbstand — und so Person — wie auch von außen bestimmter Teil der gesellschaftlichen Ganzheit — und erst so Person — wäre.

Der Hinweis, daß doch in Gott die „Gemeinschaft" die einzelnen Personen konstituiere (die göttlichen Personen sind Beziehungen), ist theologisch nicht haltbar, da den einzelnen Personen alles Sein, das gleiche göttliche Sein, zukommt als Trägern der numerisch gleichen göttlichen Natur, der göttlichen Geistnatur; die göttlichen Personen sind nicht einfachhin Relationen, sondern substantielle Relationen; so fügen die Beziehungen als solche dem göttlichen Sein der einzelnen Personen nichts hinzu; sonst käme den einzelnen Personen nicht die gleiche Fülle des göttlichen Seins, die gleiche göttliche Natur zu — das Geheimnis der Dreifaltigkeit wäre innerlich zerstört. Überdies bedeutet die menschliche Gemeinschaft Potentialität, d. h. die Möglichkeit größeren Seinsbesitzes, da sie auf Wertverwirklichung hingeordnet ist; in Gott aber kann keine solche Möglichkeit bestehen, da er die Fülle allen Seins und aller Werte in sich trägt. So zeigt sich, daß die dem übernatürlichen Geheimnis zukommenden Begriffe auf die Gegebenheiten der natürlichen Ordnung — und damit auch auf die menschliche Gemeinschaft — nicht ohne weiteres übertragen werden können.

Gesellschaftliches Sein als geistige, innere Bezogenheit der Personen

Die Gesellschaftlichkeit des Menschen gründet in seiner Personalität nicht als etwas von außen zur Person Hinzukommendes; vielmehr ist der Mensch als endlicher, leibgebundener Geist eine soziale Individualität. Von hier aus sind die Extreme des Individualismus und Kollektivismus als nicht der Wirklichkeit entsprechende Auffassungen vom gesellschaftlichen Leben abzulehnen. Der Individualismus, insofern er ein eigentliches gesellschaftliches Sein nicht anerkennt; die Individuen sind nicht gebunden an die Verwirklichung objektiver Werte; deshalb sind auch gesellschaftliche Bindungen nicht in

der Natur des Menschen begründet; sie beruhen ausschließlich auf gegenseitiger Abmachung, um ein Höchstmaß an individueller Freiheit zu sichern; die Gesellschaft ist ja nichts weiter als das Nach- und Nebeneinander von Einzelmenschen. Der Kollektivismus, insofern er nur das gesellschaftliche Ganze als einzige Wirklichkeit substantiell-seinshafter Art anerkennt, dessen integrierende Teile die einzelnen Menschen sind, so daß sie ohne die Bezogenheit und Einordnung in das gesellschaftliche Ganze als höchsten, absoluten Wert überhaupt nicht bestehen; nicht die Vervollkommnung der Person, sondern die Gestaltung dieser Ganzheit ist das letzte Ziel gesellschaftlichen Lebens.

Der Solidarismus hingegen geht bei der Begründung gesellschaftlichen Lebens von der Person als sozialer Individualität aus. „Das gesellschaftliche Leben besitzt also ein wahres Sein, nämlich ein akzidentelles, intentionales Sein: Die gemeinsame geistige Bezogenheit der Personen auf den einigenden, gemeinsamen überindividuellen Wert“ (39). Das gesellschaftliche Leben ist nicht sich Selbstzweck; es hat der Vervollkommnung der Personengesamtheit zu dienen. So kommt der Person im gesellschaftlichen Leben eine wahrhaft zentrale Stellung zu; das eigentliche Wesen allen gesellschaftlichen Lebens besteht in der Ermöglichung der Wertaneignung durch die Personen selbst, ist Subsidiarität. Nicht nur die Gemeinschaft verwirklicht die Werte; sie hat vielmehr die Entfaltung der personalen Fähigkeiten — und so Wertverwirklichung — zu ermöglichen.

Der dem gesellschaftlichen Leben eigene Dienstcharakter bedeutet nicht dessen Wertminderung; Subsidiarität heißt nicht Armut oder Notersatz, sondern bedeutet die Hinordnung auf die echten Werte des Menschtums und damit auf die großen Menschheitsziele. Insofern kommt dem gesellschaftlichen Leben gewiß ein Eigenwert zu, nicht zuletzt auch im Sinn der Offenbarung göttlicher Vollkommenheit; aber dieser Eigenwert erfüllt sich in den Personen als den Trägern des gesellschaftlichen Lebens.

Die organisatorische Seite des gesellschaftlichen Lebens

Das Gemeinwohl

Das gesellschaftliche Leben ist geistiges Leben; doch findet es — als menschliches Leben — seine Ausprägung im Leib, in Raum und Zeit. Es bedarf deshalb der institutionellen Form und der äußeren Ordnung, der Organisation, soll es nicht zerfließen und damit sich selbst aufheben. Wie die Geistnatur des Menschen im leiblichen Bereich ihre Ausprägung findet, so die intentionale Seinseinheit des gesellschaftlichen Lebens in der Organisation. Diese sind nicht zwei bloß äußerlich zusammengefügte Elemente, sondern die innere und äußere Seite der gleichen Gesellschaftlichkeit des Menschen.

Die Organisation hat sich dem Inhalt gesellschaftlichen Lebens als dessen äußere Form anzupassen. Damit ist der Begriff des Gemeinwohls gegeben,

jenes objektiven Gesellschaftszweckes, der den Aufbau des Gesellschaftslebens unmittelbar bestimmt. Es handelt sich also um das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft überhaupt, der Menschheit, nicht nur des Staates. Nicht die objektiven Werte des Menschtums, deren Verwirklichung zur Bildung der einzelnen Gemeinschaften führt, noch diese Wertinhalte zusammengenommen (das Menschtum) machen das Gemeinwohl aus. Dieses besagt vielmehr die Organisation des gesellschaftlichen Lebens, d. h. jene äußere Ordnung von Vorbedingungen und Einrichtungen, die die Wertverwirklichung seitens der Personen ermöglicht. Je mehr diese Ordnung die Wertverwirklichung durch personale Tätigkeit ermöglicht, um so besser ist das Gemeinwohl verwirklicht; je besser die äußere Ordnung dem Inhalt gesellschaftlichen Lebens entspricht, um so mehr ist sie die rechte Ordnung, das echte Gemeinwohl. Die Organisation darf also nicht den Inhalt des gesellschaftlichen Lebens bestimmen; sonst würde das eigentliche Wesen gesellschaftlichen Lebens, die Hinordnung auf Wertverwirklichung durch personale Tätigkeit, verfehlt. So kommt gerade in der Organisiertheit der subsidiäre Charakter gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck, den die Organisation aufheben würde, wollte sie persönliche Initiative und Eigenverantwortung erschweren oder gar unmöglich machen.

Der natürliche Ansatzpunkt des Subsidiaritätsprinzips im Solidarismus

Damit sind nun alle Elemente gegeben, um den natürlichen Ansatzpunkt des Subsidiaritätsprinzips in der Sozialmetaphysik des Solidarismus bestimmen zu können. Der dem gesellschaftlichen Leben wesentlich eigene Charakter der Subsidiarität setzt die Eigenständigkeit der Person voraus, anderseits aber auch deren Gemeinverhaftung zur Wertverwirklichung. Die verschiedenen menschlichen Werte, die zu ihrer Verwirklichung eine jeweils bestimmte Form gesellschaftlicher Tätigkeit fordern, verleihen den entsprechenden Gemeinschaften die mit dieser Form gesellschaftlicher Tätigkeit gegebene Eigenständigkeit (Wirtschaft, Wissenschaft usw.). Diese Eigenständigkeit kann aber nicht absolut sein; sie schließt vielmehr die Bindung an die andern Gemeinschaften ein, da die Werte selbst eine hierarchische Ordnung in ihrer Hinordnung auf die Person bilden; somit bestimmt diese Ordnung der Werte auch die Gliederung der Gesellschaft, d. h. ihre äußere Ordnung, ihre Organisation. Das aber heißt, daß das Subsidiaritätsprinzip den Aufgabenbereich der einzelnen Gemeinschaften organisatorischen Charakters und ihre Abgrenzung voneinander bestimmt. Das Gemeinwohl verlangt ja verschiedene Funktionsträger, da die spezifisch verschiedenen Aufgaben des Gemeinwohls verschiedene Gemeinschaften fordern (z. B. Familie, Gemeinde, Staat). Eigenständigkeit einerseits und Gemeinhaftung anderseits dieser verschiedenen Gemeinschaften organisatorischen Charakters führen also zum Subsidiaritätsprinzip als Zuständigkeitsprinzip für deren Verhältnis untereinander.

Damit ist schon gesagt, daß Solidaritätsprinzip und Subsidiaritätsprinzip

nicht als zwei polare Grundgesetze des gesellschaftlichen Lebens aufzufassen sind, sondern als die beiden Seiten der gleichen Sache. Die soziale Bezogenheit der Personen untereinander zur Wertverwirklichung begründet den subsidiären Charakter des gesellschaftlichen Lebens. Die solidarische Verbundenheit der Personen erstreckt sich auch auf die Bildung der Gemeinschaften organisatorischen Charakters; das Solidaritätsprinzip ist auch deren eigentliches Seinsprinzip. Gerade deshalb ist ihre Tätigkeit subsidiär; gerade deshalb bestimmt das Subsidiaritätsprinzip ihren Aufgabenbereich. Formal aber unterscheiden sich Solidaritätsprinzip und Subsidiaritätsprinzip, „insofern das Subsidiaritätsprinzip den Inhalt des Solidaritätsprinzips für die Organisationssphäre des gesellschaftlichen Lebens als oberstes Ordnungsprinzip zum Ausdruck bringt. Es handelt sich demnach um einen inadäquaten Unterschied, weil das Solidaritätsprinzip zwar auch die Auswirkung der sozialen Gemeinhaftung in die raum-zeitlich bedingte Organisiertheit hinein, mithin auch deren Strukturprinzip, das Subsidiaritätsprinzip, voll einschließt und bestimmt. Das Subsidiaritätsprinzip hingegen sagt die gleiche Wahrheit nur in einem ersten Abstraktionsgrad, nämlich für die institutionell-organisatorische Seite aus“ (54/55).

„Engere“ und „weitere“ Gemeinschaft

Die Bedeutung, die die Organisation für den Aufbau eines gesunden gesellschaftlichen Lebens hat, läßt leicht verstehen, daß das Strukturprinzip des organisatorischen Aufbaus der Gesellschaft eine eigene Bezeichnung erhält, daß es spezifisch als Subsidiaritätsprinzip bezeichnet wird. Der Vorrang der Zuständigkeit, den es den engeren vor den weiteren Gemeinschaften zuerkennt, findet darin seine Begründung, daß die engere als die dem Menschen (nicht notwendig in quantitativ-räumlichem Sinne) nähere Gemeinschaft unmittelbar mehr zu seiner personalen Vervollkommnung beiträgt als die weitere Gemeinschaft. Darum gebührt der Vorrang in der Zuständigkeitsbestimmung der engeren vor der weiteren, der untergeordneten vor der übergeordneten Gemeinschaft (Familie—Staat) gemäß der Hierarchie der objektiven Wertordnung; diese bildet das Kriterium von „Enge“ und „Weite“.

Damit kommt den naturnotwendigen Gemeinschaften (Familie, Staat) der Vorrang zu vor allen andern, da ohne sie ein menschenwürdiges Leben unmöglich ist. Den naturgemäßen Gemeinschaften räumlicher (Gemeinde) oder funktioneller Art (Berufsstände) kommt der Vorrang zu vor freien Gemeinschaften, weil die naturgemäßen Gemeinschaften von der Natur gefordert sind zur vollkommeneren Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, während die freien Gemeinschaften zwar der personalen Bereicherung dienen, im übrigen aber doch vom freien Willen der Beteiligten abhängen. Jedoch ist bei der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips zu beachten, daß es sich als formales Prinzip nur auf die organisatorische Seite des gesellschaftlichen Lebens bezieht. Da aber die inhaltliche Seite des gesellschaftlichen

Lebens die Wertstufe der Gemeinschaften bestimmt, so kann das Subsidiaritätsprinzip im strengen Sinne — d. h. als Zuständigkeitsprinzip, das den Aufgabenbereich der Gemeinschaften untereinander abgrenzt — nur angewandt werden unter Gemeinschaften der gleichen Ordnung. So wäre z. B. unter den natürlichen Gemeinschaften territorialer Art (naturnotwendige und naturgemäße Gemeinschaften müssen hier selbstverständlich zusammengenommen werden) die rechte Ordnung: Familie, Gemeinde, Staat, wobei zwischen der Gemeinde und dem Staat noch andere Gliederungen möglich wären.

Dabei bleibt bestehen, daß das Subsidiaritätsprinzip „als oberstes Ordnungsprinzip den gesamten organisatorischen Aufbau der Gesellschaft durchherrscht, weil alle Werte, nicht nur jene derselben ‚Art', gemäß der objektiven Wertordnung einander zugeordnet sind. Die objektive Wertordnung bestimmt allein den inhaltlichen Standort der jeweiligen Gemeinschaft" (59). Ebenso verlangt das Subsidiaritätsprinzip, wenn es auch direkt darüber nichts aussagt, ein reich gegliedertes gesellschaftliches Leben. Fehlt diese Gliederung, so fehlen die Lebenskreise, deren Recht auf Eigenständigkeit das Subsidiaritätsprinzip schützt; es fehlen die Voraussetzungen für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, da ein solches ungegliedertes Gesellschaftsleben auch nicht subsidiär wäre. Insofern fordert das Subsidiaritätsprinzip auch den reich gegliederten, organischen Aufbau der Gesellschaft.

Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen

Das Subsidiaritätsprinzip, wie es in *Quadragesimo Anno* ausgesprochen ist, findet im Solidarismus seine vollgültige sozialphilosophische Erklärung. Anderseits behaupten gerade die Vertreter des *Ganzheitsgesetzes der Gemeinschaft,* daß nur dieses eine vollgültige philosophische Erklärung des gesellschaftlichen Lebens gebe. Damit stellt sich die Frage, ob das Ganzheitsgesetz voll mit dem Subsidiaritätsprinzip in Einklang zu bringen ist. Dieses wird zum äußeren Unterscheidungsmal der Echtheit der beiden sozialphilosophischen Systeme (innerhalb der christlichen Sozialphilosophie). Was besagt also das Ganzheitsgesetz in seiner Anwendung auf das gesellschaftliche Leben?

Nach dieser Auffassung erhält der Mensch zwar nicht sein substantielles Sein von der Gemeinschaft, wohl aber existiert er nur als Teil der menschlichen Universalgemeinschaft, die eine naturwirkliche Ganzheit bildet. Diese ist sich selbst Ziel, so daß die einzelnen nur als auf diese Ganzheit hingeordnete und in sie hineinintegrierte Teile die eigene Vollendung erreichen. Die eigene Vollendung ist nur möglich als Teilhabe am Gesamtgut der menschlichen Natur, wie es die menschliche Gemeinschaft erstrebt. Dieses „Gemeingut" ist das gemeinsame Ziel aller, da die Vollkommenheit der einzelnen im Gemeingut enthalten ist. Manche Vertreter des Ganzheitsgesetzes nehmen die Hinordnung der einzelnen auf das Ganze nicht nur in der Zielordnung an (die persönliche Vollendung der einzelnen ist vom Schöpfer nicht

in sich gewollt, sondern als Teil der Vollkommenheit der ganzen Menschheit), sondern darüber hinaus auch in der Seinsordnung, insofern das Menschsein des einzelnen metaphysisch in der realen Teilhabe an der universalen Natur des Menschen besteht; der einzelne ist real eins mit allen andern Individuen der menschlichen Gattung. Auch als Person transzendiert der einzelne nicht die gesellschaftliche Ganzheit; auch Person ist er nur als Teil des Ganzen; im Sozialsein erreicht die Person ihre Vollkommenheit. Die Geistigkeit der menschlichen Natur ermöglicht sogar eine Bindung an das Ganze, die intensiver ist als die Bindung der nicht geistbegabten Wesen an ihre Gattung.

Seine praktische Anwendung findet dieses Ganzheitsgesetz im Staat als dem höchsten Ausdruck konkretisierter menschlicher Gemeinschaft. Das staatliche Gemeinwohl ist das Gesamtgut der menschlichen Natur, die Fülle der menschlichen Werte; deshalb ist er die vollkommene Gemeinschaft. Als Teil des Staates erreicht der einzelne seine Vollkommenheit. Der einzelne transzendiert den Staat nur deshalb, weil dieser nicht die ganze Menschheit umfaßt; den Staat transzendieren bedeutet deshalb nicht, das gesellschaftliche Sein als Ganzes transzendieren.

Von der Zielordnung — in der die einzelnen auf das Ganze hingeordnet sind — ist jedoch die Ordnung der praktischen Verwirklichung zu unterscheiden. Die praktische Verwirklichung der Kulturwerte geht von unten nach oben, nicht umgekehrt, weil das Gesamtgut der menschlichen Natur nicht unmittelbar als Ganzes umfaßt wird, sondern in den es bildenden Teilgütern, die alle ihre eigene Gesetzmäßigkeit haben. Die Hinordnung aller niederen Gemeinschaften auf den Staat schließt deshalb die Eigenständigkeit der Kultursachgebiete, und damit der niederen Gemeinschaften, nicht aus. Nur unter der Rücksicht der äußeren Organisation umfaßt der Staat alle menschlichen Werte; hier allerdings bildet er jene Ganzheit, in die die einzelnen und die niederen Gemeinschaften als Teile hinein zu integrieren sind.

Bei dieser Voraussetzung kann das Subsidiaritätsprinzip in der Zielordnung keine Anwendung finden. Es ist ein bloß praktisches Prinzip für die Ordnung der praktischen, konkreten Verwirklichung des gesellschaftlichen Lebens. Es hat das Recht auf Eigenständigkeit der engeren Gemeinschaften gegenüber dem Staat zu sichern, aber nicht gegenüber der Menschheit als Ganzes. Es hat seine Bedeutung in der heutigen Zeit als Reaktion gegen den Kollektivismus. Im übrigen hat es seine geistigen Grundlagen nicht in der christlichen Soziallehre, in die es nur dann hineinpaßt, wenn es verstanden wird im Sinn der Pflicht des Gesellschaftsganzen, die einzelnen Glieder zu unterstützen, damit diese ihre Gliedfunktion zum Wohle des Ganzen erfüllen können.

„In der Tat kann es zwischen Subsidiaritätsprinzip und Ganzheitsgesetz keine Vereinbarkeit geben, da sich beide gegenseitig ausschließen. Denn das Ganzheitsgesetz bedeutet in seiner folgerichtigen Durchführung die ge-

naue Umkehrung des Subsidiaritätsprinzips" (77). Dieses bezieht sich nicht nur auf die Ordnung der praktischen Verwirklichung des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch auf die Zielordnung. Nach dem Solidarismus ist das gesellschaftliche Leben auf die Person als einzige seinshafte Ganzheit hingeordnet; darin gründet der Vorrang der engeren Gemeinschaften vor den weiteren. Die Ganzheitsauffassung aber sieht in den einzelnen wie in den engeren Gemeinschaften letztlich die in die umfassendere Gemeinschaft hinein zu integrierenden Teilganzheiten.

„Damit aber bleibt kein Raum mehr für das Subsidiaritätsprinzip als Ordnungsprinzip unter den verschiedenen eigenständigen Trägern des Gemeinwohls, wie es Quadragesimo Anno vorlegt" (78). Eine Eigenständigkeit der engeren Gemeinschaften gibt es im eigentlichen Sinn nicht; denn auch in der Ordnung der praktischen Verwirklichung werden sie nur als Teilgemeinschaften; im Grunde gibt es nur einen Wert, die vollgute menschliche Natur. In dieser Voraussetzung ist das gesellschaftliche Leben überhaupt nicht subsidiär für die Entfaltung der Person; nicht die Person, sondern das Ganze hat den Vorrang. So bedeutet jeder Versuch, das Subsidiaritätsprinzip mit der Ganzheitsauffassung in Einklang zu bringen, letztlich den Versuch, das Subsidiaritätsprinzip seines eigentlichen Sinnes zu berauben. Das Subsidiaritätsprinzip wird zum entscheidenden Kriterium für die Richtigkeit oder Falschheit des Ganzheitsgesetzes.

Seinsordnung und Zielordnung lassen sich nicht voneinander trennen, weil das Sein selber Ziel ist; das vollkommenere Sein ist Ziel des unvollkommeneren Seins. Deshalb ist die Person als seinshafte, eigenständige Ganzheit, als vollkommenes Sein, Ziel des gesellschaftlichen Lebens, das als akzidentelles Sein die Person als Träger hat. Die Zielordnung gründet in der Seinsordnung; das Sollen ist vom Sein bestimmt. In diesem Sinne gründet das gesellschaftliche Leben in der menschlichen Natur. „Nur darf die Menschennatur nicht materiell-artlich als der ‚vollgute Mensch' gesehen werden, sondern sie ist in Wahrheit der geistige Selbstand jeder menschlichen Person als soziale Individualität" (90). Als soziale Individualität, nicht als Individuum, ist sie Ursprung und Ziel des gesellschaftlichen Lebens: „der Mensch inmitten der Gesellschaft" (89/90).

Neben dem Ganzheitsgesetz ist neuerdings mehrfach auch das *Gesetz der polaren Mitte* als Erklärung des gesellschaftlichen Lebens vorgebracht worden. Die Gemeinschaft bildet ein Spannungsverhältnis zwischen der Person und der gesellschaftlichen Ganzheit. Beide Pole sind seinshaft gegeben: die Eigenständigkeit der Glieder und das Streben nach der Verwirklichung der gesellschaftlichen Ganzheit. Gemeinschaft bedeutet den fortwährenden Ausgleich der Spannung zwischen diesen beiden Polen. So gehören zum Wesen der Gemeinschaft zwei Ordnungsprinzipien, das Ganzheitsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip; jenes, um die Verwirklichung der Ganzheit zu sichern, dieses, um das Eigenleben der Glieder zu wahren. Nur in der Anwendung beider Prinzipien lasse sich die gesellschaftliche Wirklichkeit voll erfassen.

Ganz abgesehen davon, daß hier das Subsidiaritätsprinzip als oberster sozialphilosophischer Grundsatz nicht anerkannt wird, kommt in dieser Auffassung die letzte Rückbezogenheit der gesellschaftlichen Tätigkeit auf die Person nicht zum Ausdruck; das Subsidiaritätsprinzip ist hier um der Gemeinschaft willen anzuwenden, nicht aber um der Vervollkommnung der Person willen, wie es der Solidarismus vertritt. In der Auffassung des gesellschaftlichen Lebens als polare Mitte wird das Subsidiaritätsprinzip zum integrierenden Teil des Ganzheitsgesetzes, insofern die Gemeinschaft als Ordnungseinheit ihrer Teile bedarf, die sie infolgedessen um ihrer selbst willen nicht zerschlagen darf.

Überdies kann ein polarer Gegensatz zwischen der Person als seinshafter Ganzheit und dem gesellschaftlichen Sein als akzidentellem Sein nicht bestehen, da dieses ja den Personen innewohnt. Von einer Spannung könnte daher nur in der Person selbst die Rede sein, insofern sie zugleich eigenständig und gesellschaftlich ist; das gesellschaftliche Leben aber ist nicht Ausgleich dieser Spannung, da diese innerhalb der Person selbst einen Widerstreit zwischen zwei seinshaft verschiedenen Polen nicht begründet. Vielmehr ermöglicht die Gesellschaftlichkeit eine immer größere Vervollkommnung der Person und damit eine stärkere Ausprägung ihrer Eigenständigkeit. Demnach kann das gesellschaftliche Leben auch nicht von zwei polaren Prinzipien bestimmt werden; es kommt nur ein Prinzip in Frage, das Solidaritätsprinzip, dessen Inhalt auf der Ebene der Organisation das Subsidiaritätsprinzip ausspricht.

Die berufsständische Ordnung

Nach der Enzyklika *Quadragesimo Anno* ist die heutige Klassengesellschaft, die auf dem Gegensatz der Klassen aufbaut, und oft zur gegenseitigen Feindschaft führt, unnatürlich; die berufsständische Ordnung gehört zur naturgemäßen Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Wie die Nachbarschaft die Menschen zur Gemeinde zusammenschließt, so führt der gleiche Beruf — wirtschaftlicher oder außerwirtschaftlicher Art — die Menschen zu Berufsständen oder berufsständischen Körperschaften zusammen. Die Rückkehr zu diesem natürlichen Ordnungsprinzip der Gesellschaft wird den schädlichen Zustand der Klassengesellschaft überwinden. Hat die berufsständische Ordnung auch nicht den Notwendigkeitsgrad von Familie und Staat, so handelt es sich doch anderseits nicht um freie Vereinigungen, eben weil die Natur selbst zur berufsständischen Ordnung führt. Die einzelnen Berufsstände sind unmittelbar dem Gemeinwohl der Gesamtgesellschaft verpflichtet; alle Berufsstände zusammen stellen die Wirkkraft der menschlichen Gesellschaft dar. Unter dieser Voraussetzung wird das gesellschaftliche Leben von der gemeinsamen Verantwortung aller für das allgemeine gesellschaftliche Wohl getragen.

Es geht in diesem Zusammenhang nur um das Wesen der berufsständischen Ordnung, nicht um die Art und Weise ihrer konkreten Verwirklichung.

Dieses ihr Wesen kann nicht aus dem Subsidiaritätsprinzip abgeleitet werden, da dieses als formales Prinzip nur die Beziehungen zwischen bestehenden Gemeinschaften ordnet, aber nicht das Entstehen der verschiedenen Gemeinschaften erklärt. Um das Wesen der berufsständischen Ordnung zu klären, ist vom Solidaritätsprinzip auszugehen, da dieses die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit umfaßt.

Unterscheidung von Gesellschaft und Staat

Gesellschaft und Staat fallen nicht zusammen. Wie die menschlichen Werte eine echte Vielheit bilden, so auch die Gemeinschaften, die die gemeinsame Verwirklichung der einzelnen Werte als Ziel haben und die gemäß der objektiven Hierarchie der Werte einander zugeordnet sind. Diese Fülle der sozialen Gebilde, die sich kraft eigenen Rechtes entfalten, bilden die Gesellschaft; sie sind im Staat, ohne selbst Staat zu sein. Aufgabe des Staates ist es, die organisatorische Koordination der vielen Sozialgebilde zu schaffen, die den Bestand und die Ordnung des ganzen gesellschaftlichen Lebens und damit den Gebrauch aller Personrechte ständig ermöglicht und sichert. Die Gesellschaft ist also ihrer Natur entsprechend vor dem Staat, in etwa sogar zeitlich; sie ist aber, obwohl unterschieden vom Staat, nicht staatsfrei, nicht getrennt vom Staat. Das gesellschaftliche Leben vollzieht sich ja im Staat, da es der subsidiären Hilfe des Staates bedarf, um sich wirkungsvoll und kraftvoll entfalten zu konnen. Der Staat ist die vollkommene Gemeinschaft, weil er das ganze, sich eigenständig aufbauende gesellschaftliche Leben organisatorisch umfaßt und koordiniert, ohne aber selbst den einzelnen Kulturbereichen Sinn und Inhalt zu geben.

Die Organisation der vorstaatlichen Gesellschaft

Die eigenständige Gesellschaft bedarf mithin auch ihrer eigenen organisatorischen Ordnung, damit sie Einheit in gegliederter Vielheit sei. Diese Ordnung bildet ein wahres Gemeinwohl, das Gemeinwohl der vorstaatlichen Gesellschaft, da es als Forderung der sozialen Natur selbst verpflichtenden (also nicht in das freie Belieben der Menschen gestellten) Charakters ist, in Hinsicht auf die Notwendigkeit der ungestörten Entfaltung des vorstaatlichen gesellschaftlichen Lebens. Es handelt sich somit um eine institutionelle Form der Ordnung, nicht um eine auf Abmachung beruhende Ordnung privatrechtlicher Natur.

Die Berufsstände als Funktionsträger des Gemeinwohls

Träger dieser Ordnung des vorstaatlichen Gemeinwohls sind zunächst nachbarliche Vereinigungen: Gemeinden, Städte usw., die das gesellschaftliche Leben horizontal gliedern in bezug auf die Verwirklichung jener Güter, die die lokalen Verhältnisse erfordern. Außer diesen Vereinigungen territorialer Art aber bedarf es der Vereinigungen, die durch die Leistung bestimmt sind, die die Glieder im Dienste der Gesellschaft vollbringen, d. h.

durch die Tätigkeit, mit der deren Glieder den gleichen Wert (wirtschaftlicher oder kultureller Art) verwirklichen. „Eine derartig rechtlich-organisatorisch durchformte Leistungsgemeinschaft nennen wir einen ‚Stand‘, weil jedes Glied in Unterordnung unter die ‚öffentliche Wohlfahrt‘ seinen festen Beitrag leistet und damit einen auch organisatorisch gesicherten Platz in der Gesellschaft einnimmt, in ihr ‚steht‘“ (125). Die einzelnen Stände hinwiederum haben sich selbstverständlich in das Ganze der ständisch gegliederten Gesellschaft einzuordnen.

Die Berufsstände, wie sie diese Leistungsgemeinschaften bilden, sind Träger der von ihnen zu verwirklichenden Ordnung des Gemeinwohls, um in ihrem solidarischen Zusammenwirken das Gemeinwohl, einmal des Ganzen der vorstaatlichen Gesellschaft, dann aber auch des Staates zu ermöglichen. Die berufsständische Ordnung bildet so die naturgemäße (wenn auch nicht absolut naturnotwendige) Ordnung der Gesellschaft in der vertikalen Linie. Sie bedeutet den organisatorischen Aufbau der Gesellschaft von unten her, so daß Initiative und Verantwortlichkeit nicht nur bei der Spitze liegen, sondern bei den einzelnen berufsständischen Gruppen und innerhalb dieser bei den einzelnen. Den leitenden Organen obliegt es nur, die tatsächliche Ausübung der natürlich gegebenen Solidarität zu sichern. Damit aber ist der Staat entlastet; er kann sich jener Aufgabe widmen, die ihm vorbehalten ist, die nur er vollbringen kann, d. h. für die Koordination aller gesellschaftlichen Bildungen zu sorgen und diese Ordnung zu sichern.

Auf diese Weise läßt sich ein Aufbau der Gesellschaft verwirklichen, in der nicht mehr die einzelnen unmittelbar dem Staat gegenüberstehen, der sie dann geradezu erdrückt; vielmehr besteht zwischen den einzelnen und dem Staat ein horizontal und vertikal reich gegliedertes gesellschaftliches Leben, dessen Gliederungen ihr je eigenes Gemeinwohl verwirklichen, um so zum Gemeinwohl des Ganzen beizutragen.

Als naturgemäße Ordnung des gesellschaftlichen Lebens stellt die Verwirklichung der berufsständischen Ordnung eine auch ethische Verpflichtung dar. Es sind also auch die Bedingungen zu schaffen, die die berufsständische Ordnung voraussetzt, um verwirklicht werden zu können. Obwohl nun die berufsständische Ordnung durchaus nicht nur Wirtschaftsordnung ist, sondern gesellschaftliche Ordnung, so hat sie doch für die Wirtschaftsordnung ihre besondere Bedeutung. Sie setzt einen breiten Mittelstand voraus und damit eine breite Streuung des Kapitals, was schon an sich die Scheidung in die Klassen der ‚Proletarier‘ und ‚Kapitalisten‘ überwindet. Sie setzt ferner die Abkehr vom absolut freien Wettbewerb in der Wirtschaft voraus. Der absolut freie Wettbewerb als solcher, die Ausübung der Freiheit ohne jede Bindung an objektive Normen, kann nicht Ordnungsprinzip der Wirtschaft sein, weil diese damit zum mechanischen Prozeß der Gütererzeugung erniedrigt wird, nicht aber Wertverwirklichung im Dienste der personalen Erfüllung des Menschen ist. Vielmehr muß die solidarische Verpflichtung aller, im gesellschaftlichen Leben das Gemeinwohl zu wah-

ren, bei aller Berechtigung und Notwendigkeit des freien Wettbewerbs, unbedingt anerkannt werden.

Entsprechung von Subsidiaritätsprinzip und berufsständischer Ordnung

Nachdem das Wesen des Subsidiaritätsprinzips und der berufsständischen Ordnung herausgearbeitet ist, ergibt sich ihre gegenseitige Beziehung als Folgerung aus dem Gesagten. Zunächst besteht kein Widerspruch zwischen Subsidiaritätsprinzip und berufsständischer Ordnung. Beide gründen in der menschlichen Person als sozialer Individualität; sie können sich also nicht widersprechen, da sie die gleiche metaphysische Grundlage haben. Da in der konkreten berufsständischen Ordnung, wenn überhaupt die berufsständische Ordnung (und nicht etwas anderes) verwirklicht ist, deren metaphysisches Wesen verwirklicht ist, kann es auch in der konkreten Gesellschaft einen Widerspruch zwischen Subsidiaritätsprinzip und berufsständischer Ordnung nicht geben.

Darüber hinaus aber gehören Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in dem Sinn zusammen, daß die berufsständische Ordnung natürliche Voraussetzung dafür ist, daß das Subsidiaritätsprinzip voll wirksam werden kann. Dieses setzt ein gegliedertes gesellschaftliches Leben voraus; diese Gliederung, jedenfalls im vertikalen Sinne, würde dort fehlen, wo die berufsständische Ordnung nicht verwirklicht ist; der Staat wäre hier alleiniger Funktionsträger des Gemeinwohls der Gesellschaft als Leistungszusammenhang; überdies wären so indirekt auch die territorialen Gliederungen gefährdet.

Dazu kommt, daß der Sinn gesellschaftlichen Lebens, subsidiäre Hilfe zu bieten zur Entfaltung der personalen Anlagen und damit zur Vervollkommnung der Person, am besten in der berufsständischen Ordnung seine Erfüllung findet, insofern sie das gesellschaftliche Leben auch inhaltlich von unten nach oben aufbaut. Damit ist der gesellschaftliche Totalitarismus ausgeschlossen, zu dem die Extreme organisatorischer Gesellschaftsordnung, Individualismus (indirekt) und Kollektivismus (direkt), fast notwendig führen. Beide Extreme leugnen ein Eigenleben der Gesellschaft, also auch die Eigenordnung der Gesellschaft; damit geht dann die Entwicklung notwendig auf den totalitären Staat hin, wie dies die Geschichte zudem immer wieder bestätigt. Zwischen diesen beiden Extremen bedeutet die berufsständische Ordnung die echte Mitte, nicht als Kompromiß, sondern als Seinswirklichkeit der Gesellschaft.

Eine Gesellschaftsordnung, die Individualismus und Kollektivismus vermeiden will, die, im gesellschaftlichen Sein begründet, der gesunden Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens dienen will, wird auf die Verwirklichung der berufsständischen Ordnung bedacht sein, um so ein reich gegliedertes gesellschaftliches Leben zu schaffen, dessen verschiedene Organisationsformen gemäß dem Subsidiaritätsprinzip miteinander in Beziehung stehen.

Die Rechtsgrundlagen der Vaterautorität

JOHANNES MICH. HOLLENBACH SJ

Die rational durchdachte und technisch organisierte moderne Welt gibt Zeugnis für die Leistungskraft des Mannes. Aber auch unsere geistige Kultur, unsere Wissenschaft und Forschung — angefangen von der Naturwissenschaft bis zur höchsten metaphysischen Spekulation — ist Ausdruck einer spezifisch männlichen Kraft und Haltung, die zugleich etwas von der geistigen Kraft der Vaterschaft aufleuchten läßt. Vergleicht man die große Bedeutung dieser bildungsmächtigen Vaterschaft für das menschliche Zusammenleben mit der natürlichen Vaterschaft des einzelnen Mannes, insofern er befähigt und berufen ist zur Zeugung der Nachkommenschaft, dann drängt sich die Frage auf, ob die biologisch gebundene Zeugungskraft des Mannes allein schon die väterliche Autorität begründet, der die Bildung und Erziehung des werdenden Menschen anvertraut werden kann. Die geistig-menschliche Vaterschaft und die natürliche Vaterschaft sind so unabhängig voneinander, daß die eine ohne die andere wirksam sein kann: Dem Vater als dem Erzeuger seiner Kinder, dem jedoch die geistige Vaterschaft abgeht, fehlt eine wesentliche Grundlage zur Entfaltung seiner erzieherischen Autorität. Der Vater aus geistiger Kraft dagegen braucht nicht unbedingt in der natürlichen Ordnung seine Zeugungskraft auszuüben, um eine lebendige und fruchtbringende erzieherische Autorität darzustellen.

Die Machtbereiche des Vaters

Die geistige Vaterschaft ist die Grundlage für die erzieherische Autorität in der Familie. Unter dieser Vaterschaft ist jede Tätigkeit des erwachsenen Menschen — ob Mann oder Frau — verstanden, die mittelbar oder unmittelbar der Entfaltung der Persönlichkeit und der Ordnung und Bereicherung der zwischenmenschlichen Beziehungen dient. Sie umfaßt also wesentlich mehr als nur die erzieherische des einzelnen Vaters. Aber kein erwachsener Mensch besitzt erzieherische Autorität, der nicht in irgendeiner Weise zu geistiger Vaterschaft fähig ist oder wenigstens rezeptiv durch Bildung seines Menschseins an ihr teilnimmt.

Was das Erziehungsrecht angeht, so knüpft es allerdings nicht nur unsere Gesetzgebung, sondern die allgemeine Rechtsauffassung an die Voraussetzung, daß der Vater seiner unmittelbar aus der natürlichen Vaterschaft sich ergebenden Sorgepflicht für die Lebensbedingungen des Kindes Genüge tut. Während so die bloße Tatsache der natürlichen Vaterschaft die Sorgepflicht für die Nachkommen begründet, mindestens was den Lebensunterhalt angeht, gilt dies, wie besonders im Falle der unehelichen Vaterschaft klar zutage tritt, nicht ohne weiteres auch für das Erziehungsrecht des Vaters.

Selbstverständlich bilden unter gesunden familiären Verhältnissen die beiden Aufgabenbereiche der Vaterschaft eine Einheit. Nichts destoweniger sind sie klar voneinander trennbar. Ja, sie können sogar beide in ihren grundlegenden Rechten — dem Sorgerecht und dem Erziehungsrecht — dem einzelnen Vater entzogen werden, wenn ihm die Unfähigkeit in beiden Bereichen seiner autoritären Tätigkeit bescheinigt werden muß. Die natürliche Vaterschaft ist also zunächst nur die Bedingung für die familiäre Ordnungsmacht des Vaters, insofern er auf Grund seiner männlichen Leistungsfähigkeit mehr als die Frau und Mutter dazu geeignet ist, die Lebensbedingungen der Familie zu sichern und zu fördern. Diese Ordnungsmacht ist ihm aber vor allem auch deshalb zugeteilt, weil sich die Mutter mehr als der Vater um die Gesamterziehung des werdenden Menschen kümmern muß. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Mutter als Frau das Kind austragen und gebären muß; sie ist es vor allem, die das Kind Jahre hindurch leiblich und seelisch pflegen und umhegen muß, um es überhaupt erst dazu fähig zu machen, daß es sich der erzieherischen Autorität des Vaters öffnet und sich ihm bereitwillig unterordnet.

Was wir heute bei nüchterner Betrachtung der kindlichen Entwicklung feststellen, weist der Mutter für die frühkindliche Entwicklung und Erziehung einen unabdingbaren Vorrang zu. Für diese erste Zeit bis etwa zum Schulbeginn hat der Vater durchweg weniger Verständnis für die erzieherischen Notwendigkeiten des Kindes. Er betätigt in dieser Zeit seine väterliche Autorität am besten dadurch, daß er sich vor Mißgriffen hütet und der Mutter die Erziehung erleichtern hilft und durch sie Einfluß auf das Kind gewinnt. Jedenfalls ist Einheitlichkeit des Verhaltens beider Elternteile für diese Frühzeit von entscheidender Bedeutung. In ihr kommt aber nun der Mutter — erzieherisch gesehen — die Vorhand zu, weil sie die Belange des Kindes in dieser Zeit zweifellos besser versteht als der Vater.

Wie steht es aber grundsätzlich mit der väterlichen Rechtsmacht in dieser Zeit? Ist diese Zurückhaltung während der ersten Lebensjahre des Kindes nur ein Gebot seiner Klugheit? Man sollte zunächst nicht vergessen, daß die Vaterautorität einen Doppelcharakter besitzt: sie ist Ordnungsmacht und erzieherische Autorität. Die Ordnungsmacht des Vaters erstreckt sich unmittelbar nur auf die Sicherung der Lebensbedingungen für die ganze Familie. Die Erziehungsautorität des Vaters dagegen ist wesentlich abhängig von seiner geistigen Vaterfähigkeit. Diese kann jedoch bei der Mutter ebenso, ja sogar in noch höherem Grade, vorhanden sein. In bezug auf die erzieherische Autorität hat der Vater also keine unbedingte Überlegenheit. Die Ordnungsmacht des Vaters reicht so weit, wie die Sicherung der für die ganze Familie notwendigen Lebensbedingungen es erfordert. Die Erziehungsmacht des Vaters findet ihre Grenzen in dem Grundrecht des Kindes auf menschenwürdige Erziehung. Außerdem steht ihm das Erziehungsrecht der Mutter zur Seite, das sich wie sein eigenes vom Kinde her bestimmt.

Gleichberechtigung von Vater und Mutter

Die Erörterungen um die Vaterautorität werden an Klarheit gewinnen, wenn wir die Machtbereiche, aus denen sich die erzieherische Autorität zusammensetzt, und ihre Rechtsgründe klar unterscheiden. Der Vaterthron ist ins Wanken geraten; daran kann heute kein vernünftiger Mensch mehr zweifeln. Ob zu Recht oder zu Unrecht, das sollen diese Ausführungen zu klären suchen. Vorausgeschickt sei, daß der väterliche Thron nicht dadurch ins Wanken geraten ist, daß die absolute Autorität des Vaters in der Familie angezweifelt und durch rechtliche Entscheidungen gemäßigt wurde. Die Autorität des Vaters ist auch nicht dadurch in Frage gestellt, daß die Mutter als Frau gleichberechtigt neben ihm steht. Nein, die väterliche Autorität wird fraglich durch die Tatsache, daß der Vater und die geistige Vaterschaft sich selbst als fragwürdig erweisen. Der Vater als geistige Macht und die männlich-kulturelle Welt, die der werdende Mensch in der heutigen Familie und in der Öffentlichkeit vorfindet, sind ihrer erzieherischen Aufgabe nicht mehr gewachsen, weil sie nicht mehr die absolute Ordnung Gottes repräsentieren, wie dies kraft des christlichen Glaubens einmal der Fall war.

Heilsgeschichtlich gesehen ist die geistige Vaterschaft erst durch Christus ihrer erzieherischen Aufgabe recht bewußt geworden. Im Heidentum war die Erziehung der Kinder vielfach den Sklaven oder auch staatlichen Einrichtungen überlassen. Es ist bemerkenswert, daß man auch da die geistige von der natürlichen Vaterschaft trennte. Gewiß spielten dabei Rücksichten der Zweckmäßigkeit oder Bequemlichkeit eine Rolle, die wir nicht ohne weiteres billigen können. Richtig verstanden war nicht die Tatsache der natürlichen Vaterschaft für die Durchführung der Erziehung ausschlaggebend, sondern die Eignung des Erziehers zum Dienst am werdenden Menschen. Diese Eignung konnte unter Umständen ein Sklave in größerem Maß besitzen als der natürliche Vater.

Erst unter dem Einfluß des Christentums wurde die innere Einheit von natürlicher und geistiger Vaterschaft für die abendländische Rechtsauffassung zur Selbstverständlichkeit. Die erzieherische Autorität des Vaters und der Mutter sind auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet, nämlich die Bedingungen für das Leben, die Entwicklung und erzieherische Entfaltung der Nachkommen sicherzustellen. Das Erziehungsrecht der Eltern ist also nicht in ihrer tatsächlichen Elternschaft allein, sondern in dem Sinn und in der Zielordnung ihrer Elternschaft begründet. Zwar ist die Tatsache der Elternschaft eine notwendige Bedingung, insofern beide Träger von Rechten und Pflichten in bezug auf ihre Kinder sind, die in unserer Rechtsauffassung nur der Familie zugestanden werden. Der Rechtsgrund und Maßstab aber, durch den diese elterlichen Rechte und Pflichten bestimmt werden, ist die *Eignung* von Vater und Mutter für die Erziehung ihrer Kinder.

Diese Eignung ist im Einzelfall weder mit der Vaterschaft noch mit der Mutterschaft als solcher gegeben. Allerdings wird sie in unserer Rechts-

ordnung und auch in unserer nicht formulierten Rechtsauffassung unterstellt. Mit andern Worten: es wird bis zum Erweis des Gegenteils angenommen, daß die natürlichen Eltern die günstigsten Voraussetzungen zur Erziehung des Kindes mitbringen. Diese vorausgesetzte Eignung, nicht die bloße Tatsache der Elternschaft ist der ausreichende und formale Rechtsgrund für die erzieherische Autorität der Eltern. Nur bei dieser Sicht ist das Überwachungsrecht des Staates verständlich. Das Kind ist eben nicht Eigentum der Eltern, sondern ausschließlich Gottes Eigentum. Nur er kann Herr einer anderen Person sein. Die Eltern dagegen sind Treuhänder für das ihnen anvertraute Kind, und sie sollen während der Zeit der Hilfsbedürftigkeit des Kindes in dessen Namen auch dessen Interessen als Person, nicht aber nur ihre eigenen Interessen vertreten. Sie sind also in doppelter Hinsicht Stellvertreter: nämlich Gottes und des noch unselbständigen Kindes.

Der Ruf nach dem Staat

Wer soll, da Vater und Mutter nicht Richter in eigener Sache sein können, das Recht bzw. die Pflicht haben, die erzieherische Eignung der Eltern zu beurteilen? Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß unsere Rechtsauffassung diese Eignung als widerlegbare Rechtsvermutung unterstellt. Erst wenn offensichtlich schweres Versagen bei der Erziehung der Kinder auftritt, darf eine übergeordnete Instanz in die Erziehungsrechte der Eltern eingreifen. Das kann jeweils nur jene Ordnungsinstanz sein, die die entsprechenden Bereiche innerhalb des Gesamtvollzugs des familiären Lebens zu hüten hat.

In bezug auf die Ordnungsmacht des Vaters, die sich vorwiegend auf die Sicherstellung der gemeinsamen Lebensbedingungen aller Familienmitglieder erstreckt, hat die staatliche Autorität im Rahmen der rechtmäßigen Bestimmungen eine schützende Aufgabe und damit auch ein Eingriffsrecht. Weit schwieriger ist die Frage in bezug auf die Überwachung der Erziehungspflicht der Eltern. Offenbar hat der Staat ein gewichtiges Interesse an den Familienmitgliedern, sofern sie als Bürger zugleich Angehörige der staatlich organisierten Gesellschaft sind. Die erzieherische Ordnung der Familie ist bestimmt vom höheren Zweck der menschenwürdigen Entfaltung des Kindes. So kann sich der Staat schützend gegen Eingriffe wenden, die sich offensichtlich gegen die Menschenwürde des Kindes von seiten der Eltern richten würden. Er muß z. B. einschreiten, wo die sittliche Erziehung des Kindes durch das Verhalten der Eltern schwerwiegend gefährdet wäre. Dieses Recht und diese Pflicht ergibt sich aus seinen berechtigten Interessen an den sittlichen Grundlagen des staatlichen Zusammenlebens. Fällt es aber auch in die Zuständigkeit des Staates, gesetzlich festzulegen, welchem Elternteil bei Meinungsverschiedenheiten in Angelegenheiten der Erziehung das Entscheidungsrecht („Stichentscheid") zusteht? Oder liegt dies naturrechtlich fest, so daß der Staat in seinem Gesetz nur auszusprechen hat, was ohnehin rech-

tens ist? Vom Wesen der erzieherischen Autorität läßt sich ein unbedingter Vorrang einer der beiden Ehepartner rein naturrechtlich nicht begründen. Die innerfamiliäre Erziehungsmacht hat ihren Rechtsgrund und ihren Maßstab in der vorausgesetzten Eignung beider Elternteile für die Erziehungsaufgabe. Die Rechtsvermutung, daß die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder geeignet sind, sagt nichts darüber aus, ob der Vater in jedem Falle geeigneter sei als die Mutter oder umgekehrt. Die Rechtsvermutung, daß beide zusammen wegen ihrer natürlichen Nähe zum Kinde die relativ günstigsten Bedingungen zur Kindererziehung bieten können, ist von der Sache her einsichtig begründet. Für die verschiedenen Altersstufen des Kindes besitzt, wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, zunächst ganz ausgeprägterweise die Mutter, später vielleicht der Vater die größere Eignung; eine Rechtsvermutung, die schlechterdings dem einen oder anderen Elternteil die höhere Eignung zuschriebe, entbehrte der sachlichen Grundlage. Darum hat sich der Staat einer solchen Bestimmung zu enthalten; er überschritte damit seine Machtbefugnisse. Eine solche Art gesetzlicher Festlegung wäre ein Übergriff in die innerlich unabhängige familiäre Rechtsordnung und bliebe für die Beteiligten unverbindlich. Anderseits kann der Staat nicht umhin, einen Weg zur Lösung zu eröffnen, wenn die Eltern zu keiner Einigung gelangen und dadurch das Recht des Kindes auf menschenwürdige Erziehung zu Schaden kommt, so insbesondere im Fall, daß sich die Eltern mit oder ohne Scheidungsurteil trennen. In diesem Fall obliegt dem Vormundschaftsgericht der Schutz des Rechtsanspruches des Kindes auf Erziehung. Dieser seiner Aufgabe entsprechend muß es in solchen Fällen elterlichen Versagens die zum Wohle des Kindes erforderlichen Maßnahmen treffen.

Leider ist der Schutz des Kindes in unserer deutschen Gesetzgebung bisher nicht ausreichend gewährleistet, wenn z. B. bei einer Ehescheidung dem Kinde zugemutet wird, zwischen den geschiedenen Ehepartnern als Spielball ihrer „Rechte" mißbraucht zu werden. Selbst dem schuldig geschiedenen Teil wird das Recht zugebilligt, das Kind zu Besuchstagen „für sich zu haben", ohne daß eine rechtliche Handhabe dafür besteht, schwerste Erziehungsschäden vom Kinde fernzuhalten, die nachweislich entstehen, wenn es zum puren Handelsobjekt der streitenden Parteien um ihre „Rechte" herabgewürdigt wird. Hier fällt das Kind wehrlos der Unvernunft des fordernden geschiedenen Teiles und der rechtlichen Begünstigung der Erwachsenen zum Opfer. Um seiner Hilfsbedürftigkeit willen hätte das Kind eigentlich ein Recht auf bevorzugte Rücksichtnahme. Tatsächlich aber ist es in erzieherischer Hinsicht nicht einmal mit den Erwachsenen gleichgestellt, und zwar um so weniger, je jünger es ist.

Der gleiche Mißstand zeigt sich in den Fällen, wo dem Kinde ohne zwingende Gründe in den ersten Lebensjahren zugemutet wird, von der Mutter vernachlässigt zu werden, weil diese auf Grund der Gleichberechtigung mit dem Manne beansprucht, beruflich tätig zu sein. Gewiß fehlt es in diesen Fällen nicht nur an Liebe zum Kinde, sondern der Egoismus der Erwach-

senen wird obendrein noch mit Rechtsansprüchen getarnt. Wenn in diesen und ähnlichen Fällen nicht wenigstens die staatliche Gesetzgebung den Schutz des Kindes gegen den Egoismus der Eltern übernimmt, dann leistet dies der Entwicklung verbrecherischer Charaktere Vorschub, die ja zu einem nicht geringen Anteil auf frühkindliche Vernachlässigung zurückzuführen ist. Das Recht des Kleinkindes auf mütterliche Betreuung ist ein Grundrecht des Kindes, dessen Wahrung auch von öffentlichem Interesse ist, wenn man dadurch die spätere Verwahrlosung und Assozialität im Keim verhindern kann.

Wenn so viele Eltern schwer versagen, so verletzt der Staat seine Aufsichtspflicht, indem er den hilflosen Bürger — nämlich das Kind — ihrer Willkür und Unvernunft preisgibt. Der Staat sind ja wir selbst, insofern in der Gesetzgebung so gut wie möglich die Interessen aller — auch des Kindes! — gewährleistet werden sollten. Auch die menschenwürdige Erziehung des Kindes ist von allgemeinem Interesse und ruft nach dem Schutz des Rechtsstaates, den alle gemeinsam als „Mittel" des Gemeinwohles sowohl tragen wie auch beanspruchen dürfen.

Ist der Staat aber nicht überfordert, wenn er darüber befinden soll, was im einzelnen einer menschenwürdigen Erziehung entspricht? Glücklicherweise bedarf es dessen in der Regel nicht. Um das Eingreifen des Vormundschaftsgerichts zu rechtfertigen genügt die Feststellung, daß die Grenze überschritten ist, an der die Erziehung aufhört, im Sinne des Kindes menschenwürdig zu sein. Dabei handelt es sich um allgemein anerkannte Ansprüche der Person in einem freiheitlichen Staatswesen, in Anpassung an die größere Hilfsbedürftigkeit des Kindes. Der Unabhängigkeit des elterlichen Erziehungsrechtes geschieht dadurch kein Abbruch, steht doch das Erziehungsrecht den Eltern nur um des Wohles des Kindes willen zu. Es hört also auf, ihr persönliches Recht zu sein, wo sie selbst aufhören, ihren Kindern die grundlegenden Rechte der Person zu gewähren. Einzig und allein diese grundlegenden Rechte hat der Staat gegen die Übergriffe der Eltern zugunsten des Kindes zu schützen, ohne sich in den Vorgang oder die inhaltliche Gestaltung der familiären Erziehung dort einzumischen, wo diese grundlegenden Rechte nicht in Frage gestellt sind.

Das christliche Haupt der Familie

Wenn überhaupt außerhalb der staatlichen Ordnungsgewalt noch eine Instanz in Frage kommt, die ein Einspruchs- und Mahnrecht in bezug auf die Erziehung des Kindes vorbringen kann, dann ist es die Kirche. Sie stellt der geistigen Vaterschaft der christlichen Eltern den inhaltlichen Weg und das Ziel der Erziehung konkret vor Augen, und zwar im Auftrage Gottes, des obersten Herrn ihrer Kinder. Hier ist also der Platz, wo wir die christliche Offenbarung zu Rate zu ziehen haben, um die Stellung des Vaters als Haupt

der Familie und seiner erzieherischen Autorität in bezug auf den werdenden Menschen eindeutig zu bestimmen.

Wenn wir ausgehen von der Unterscheidung zwischen natürlicher und geistiger Vaterschaft, dann ergibt sich für die christliche Deutung der Vaterautorität eine entsprechend christliche Ordnung der familiären Autorität überhaupt. Es ändert sich nichts an den oben dargelegten Zusammenhängen zwischen natürlicher und geistiger Vaterschaft. Auch die Kirche geht ja grundsätzlich von der Annahme aus, daß Vater und Mutter gemeinsam die geeignetsten Erzieher ihrer Kinder sind. Aus dieser Annahme begründet sie auch das Recht auf die Erziehung der Kinder wie auch die Pflicht der Eltern, um der Erziehung der Kinder willen einig zu sein bei der Durchführung der Erziehung. Ja, die Kirche verzichtet für sich selbst auch dann auf Zwangsmaßnahmen rechtlicher oder äußerer Art, wenn die Eltern ihre christliche Erziehungspflicht schwer verletzen. Jedenfalls kennt die Kirche nach ihrer heutigen Rechtsauffassung keine Zwangsmittel, die ihr einen Eingriff ermöglichen. Sie beschränkt sich wohlweislich auf den ständigen Appell an das Gewissen der Eltern. Und in Fällen, in denen die vom Staat zu schützenden Grundrechte des Kindes in Frage stehen, überläßt sie diesem die rechtliche und auch erzwingbare Durchführung jener Maßnahmen, die dem Schutze des Kindes dienen sollen. Sie anerkennt also das Recht des Staates einzugreifen, wenn dem Kinde offensichtlich Unrecht geschieht, womit immer zugleich das allgemeine Interesse verletzt wird. In erzieherischen Streitfragen zwischen den Eltern dagegen, bei denen in sehr vielen Fällen diese äußerste Grenze nicht erreicht wird, beansprucht die Kirche nicht einmal für sich das Recht, eine rechtsverbindliche Regelung zu erzwingen. Sollte da der Staat in diesen Fällen mehr Rechte haben als die Kirche?

Erkennt die Kirche aber nicht eindeutig dem Vater die Entscheidungsmacht in erzieherischen Fragen zu, wann immer die Eltern auf anderem Wege sich nicht einigen? Die oft zitierte Berufung auf die Worte des heiligen Paulus, in denen er den Vater als das Haupt der Familie um Christi willen bezeichnet, scheint diese Deutung nahezulegen. Es darf aber an die eingangs gemachten Ausführungen erinnert werden: der Vater ist in zweifacher Weise Haupt der Familie. Als natürliche Ordnungsmacht für die Lebensbedingungen der familiären Gemeinschaft hat er ein Bestimmungsrecht zur Aufrechterhaltung des Gemeinwohls der Familie. Darin kommt ihm eine ähnliche Aufgabe zu, wie sie der Staat für seine Glieder hat. Was jedoch seine erzieherische Vaterautorität betrifft, so handelt es sich um ein Werk und eine Aufgabe, die ihm mit der Mutter gemeinsam ist. Kein grundsätzlicher Vorrang eines Elternteils darf den andern von dieser Gemeinsamkeit ausschließen. Der jeweilige Vorrang innerhalb der elterlichen Autorität — die ja ein moralisches Ganzes in beiden Eltern darstellt — bestimmt sich danach, wie der eine oder andere Elternteil geeigneter oder den Umständen nach in der Lage ist, dem Anspruch des Kindes auf Erziehung zu genügen. Das Erziehungsrecht ist kein Recht zum persönlichen Vorteil der Eltern,

sondern ein Recht zu einem ganz bestimmten Zweck. Dieses erzieherische Recht besitzen beide in gleicher Weise, weil für beide gemeinsam die erforderliche Eignung vorausgesetzt wird. Präsumiert wird von der Kirche wie vom Staate nur, daß Vater und Mutter als natürliche Erzeuger gemeinsam die günstigsten Voraussetzungen mitbringen, um ihre Kinder zu erziehen. Es wird dabei nicht vorausgesetzt, daß der Vater in jedem Falle — wie wir oben schon sagten — dazu geeigneter sei. Es folgt also auch im Sinne der Kirche daraus nur, daß der Vater um der Ordnung in Christus willen das Haupt der Familie sein sollte. Er ist dazu berufen, um Christi willen Haupt der Familie zu sein. Er ist es also nur bedingungsweise, jedenfalls im Bereich der Erziehung.

Für die Erziehung der Kinder ist er nur dann Haupt, wenn er in wesentlichen Aufgaben der christlichen Erziehung nicht versagt. Das heißt, er ist nur dann Haupt in Erziehungsfragen, wenn er sich selbst noch als christlichen Vater versteht, der bereit ist, seine Kinder im christlichen Glauben zu erziehen oder wenigstens erziehen zu lassen. Der Vater hätte also z. B. nicht das Recht, in seiner Eigenschaft als Haupt der Familie gegen den Willen der Mutter sein Kind auf eine Schule zu schicken, die der christlichen Erziehung des Kindes schaden würde. Er vernachlässigte dadurch seine Pflicht als christliches Haupt der Familie. Auch wenn die Mutter seiner Entscheidung zustimmte, bliebe es eine Pflichtverletzung, an der weder Kirche noch Staat ihn hindern können. Der einzige Mensch, der ihn rechtlich daran hindern kann, ist die in Erziehungsfragen in gleicher Verantwortung ihm zur Seite stehende Mutter, mit der er sich persönlich einigen muß. Es ist gar nicht gesagt, daß alle beabsichtigten Entscheidungen im Vollzug der Erziehung unbedingt entschieden werden müßten. Die erzieherische Kunst in der Familie besteht nicht nur aus klaren Entscheidungen, sondern oft auch aus verhinderten falschen Entscheidungen durch einen der gemeinsam verantwortlichen Erziehungsberechtigten. Gerade die schwerwiegenden Probleme der Erziehung und vor allem der christlichen Erziehung lassen sich nicht durch einen gesetzlichen Federstrich lösen, der dem Vater ein Schwert der Entscheidungsmacht in die Hand spielt, mit dem er vereinfachend alle Knoten menschlicher Verwicklungen in der Familie autoritär „lösen" kann.

Der christliche Vater als erzieherisches Haupt der Familie kann deshalb nicht von der staatlichen Gesetzgebung in seiner Stellung als solcher beschützt werden, weil es von seiner persönlichen Christlichkeit und Erziehungsfähigkeit abhängt, ob er überhaupt die Aufgabe des Hauptes in Fragen der Erziehung erfüllen kann. Noch weniger kann das christliche Leitbild der idealen Vaterautorität verallgemeinert werden zu einer Norm, die auch für nichtchristliche Erziehungsberechtigte zur gesetzlichen Regel erhoben wird. Außerdem gilt hier die frühere Feststellung: zum Besten aller Beteiligten, vor allem aber zum Besten der betroffenen Kinder, muß sich der Staat der Einmischung in diesen Bereich enthalten. Der Vaterthron gerät dadurch nicht nur nicht ins Wanken, sondern wird von Scheinstützen,

d. h. von falschen Absolutheitsvorstellungen befreit. Die echte Wiederherstellung der christlichen Vaterautorität in der Familie darf nicht durch Maßnahmen der Gesetzgebung erschwert, kann aber auch nicht gesetzlich erzwungen werden, sondern ist Aufgabe jedes einzelnen Vaters. Er muß sich glaubwürdig als Haupt der Familie um Christi willen erweisen. Erst dann ist er tatsächlich Haupt.

ZEITBERICHT

Wasser in der Sahara — Die Überlegenheit der kommunistischen Propaganda — Die Französin — Freizeitgestaltung — USA und UdSSR als Industriegroßmächte

Wasser in der Sahara

Es gibt in der Sahara einen unterirdischen Wasserspeicher ganz eigener Art. Es handelt sich dabei um eine der unteren Kreideformation angehörende Stufe loser Sande und durchlässigen Sandsteins, die von einem Meer der jüngeren Kreidezeit mit Mergel und Ton wasserdicht abgeschlossen wurde. Diese Schicht liegt in einer unterschiedlichen Tiefe bis zu 600 m und hat selbst eine Tiefe von 100 bis 2000 m. Sie dehnt sich vom Südhang des Sahara-Atlas etwa 1000 km nach Süden aus und reicht vom Oued Saoura im Westen bis nach Südtunesien, eine Fläche von rund 600000 qkm. Diese Schicht kann etwa 12000 Milliarden Kubikmeter Wasser aufnehmen. Sechzig Jahre lang könnte diese Schicht den gesamten Regen aufnehmen, der über der Sahara niedergeht, jährlich etwa 2000 Milliarden Kubikmeter. Zustrom erhält dieses unterirdische Wasserreservoir im Nordosten, vom Sahara-Atlas, wo die Sandsteine dieser Schicht einem riesigen Trichter gleich in 1000 m Höhe die Winterregen schräg nach unten in die Schicht leiten. Allerdings braucht das Wasser einige hundert Jahre, bis es ganz hinuntergelangt. Bohrt man die wasserundurchlässige Mergelschicht an, die über diese Schicht gelagert ist, so schießt ein siedend heißer Wasserstrahl empor. Diese geologische Struktur bietet die Möglichkeit zu artesischen Brunnen, von denen manche bis zu 20000 Liter Wasser in der Minute liefern. Die Geologen schätzen, daß die Schicht ohne Gefährdung des Grundwasserspiegels in der Sekunde 30000 Liter abgeben kann. Das bedeutete für die Sahara eine Verdoppelung der Dattelerzeugung. Verglichen allerdings mit einem großen Strom ist das nicht viel. So führt der Rhein bei Emmerich in der Sekunde 2,3 Millionen Liter Wasser mit sich. – Diesen interessanten Bericht findet man in einem eben erschienenen Buch von Georg Gerster, Sahara, Berlin, Ullstein.

Die Überlegenheit der kommunistischen Propaganda

Wir dürfen uns nicht darüber täuschen: wenn wir die Welt als Ganzes nehmen, sind die freien Völker gegenüber den kommunistischen Werbezentralen von vornherein im Nachteil. Während der Sowjetblock ein Riesenheer von Agenten in allen Ländern unterhält und die demokratischen Freiheiten bis zum letzten ausnützt, um den politischen Gegner moralisch zu schädigen und womöglich zu vernichten,

– während er in den kommunistischen Parteien oder Untergrundbewegungen aller Länder gefügige und aktionsfähige Organe besitzt, um die politische und soziale Ordnung zu untergraben – haben die freien Länder in Sowjetrußland und den übrigen kommunistischen Staaten so gut wie gar keine Werbemöglichkeit. Auch getarnte Organisationen im Stile derjenigen, welche die Kommunisten z. B. in der Bundesrepublik eingerichtet haben, können nicht aufgebaut werden, da der Polizeiapparat des totalen Staates und die geistige Abriegelung der sowjetisch beherrschten Völker so umfassend sind, daß jeder derartige Versuch von vornherein scheitert. Vgl. Otto Heilbrunn, Der sowjetische Geheimdienst, Frankfurt 1956, Verlag für Wehrwesen Bernhard Graefe.

Die Kommunisten erfreuen sich in fast allen westlichen Staaten des gesetzlichen Schutzes. Sie genießen Freiheit der Rede, der Presse, des Rundfunks und der Versammlungen. Ihre Agenten dringen in die Gewerkschaften und sogar in die betont antikommunistischen Parteien ein und gelangen bisweilen in Schlüsselstellungen der Verwaltung und auf Horchposten in Ministerien. Alles, was die freie Welt denkt, erfindet und leistet, wird – von wenigen Staats- und Militärgeheimnissen abgesehen – öffentlich besprochen. Und selbst lebenswichtige politische und militärische Geheimnisse sind auf die Dauer kaum zu bewahren. Umgekehrt wissen wir sehr wenig von dem, was in den russischen Laboratorien, Industriebüros, Verwaltungszentralen und Regierungsstellen vor sich geht.

Das ganze weltweite kommunistische Spionagenetz wird von einem Mittelpunkt aus gelenkt, und was an wichtigen Nachrichten eingefangen wird, wird hier ausgewertet und weitergeleitet. So sind von vornherein die freien Länder propagandistisch schwer im Nachteil. Das meiste, was sie gegen ihren Todfeind zu sagen haben, prallt am Eisernen Vorhang ab, und von dem, was dahinter vorgeht, sind sie oft schlecht unterrichtet.

Indessen sind dies nicht die einzigen Minuspunkte westlicher Werbung. Sie werden noch vermehrt durch die Überlieferung westlicher politischer und diplomatischer Umgangsformen. Auch sie bringt uns gegenüber den hemmungs- und skrupellosen Propagandatrommlern des Sowjetblockes ins Hintertreffen. Und dieser Nachteil wirkt sich nicht nur in Westeuropa und Nordamerika, sondern vor allem auch in jenem Riesengebiet verhängnisvoll aus, um das die beiden Machtblöcke in einem unerbittlichen, bisweilen heißen, meist aber kalten Krieg kämpfen: in Ostasien, in Lateinamerika und Afrika.

Nehmen wir ein Beispiel aus jüngster Zeit: Auf der Genfer Konferenz zur Vorbereitung des Gipfeltreffens griff der sowjetrussische Außenminister wütend die Deutschen an. Er machte dabei keinen Unterschied zwischen Hitlers Gewaltherrschaft und den Männern, die heute die Geschicke Westdeutschlands lenken. Das Echo dieser Rede ist weltweit. Die Westmächte, die doch Verbündete der Bundesrepublik sind, antworteten ziemlich matt und eindruckslos. Der Durchschnittsmensch, also die Mehrzahl der Menschen, muß den Eindruck gewinnen, Adenauers Delegation, Regierung und Land sitze auf der Anklagebank und Gromyko sei der Anwalt des Rechtes. Die westliche Diplomatie ist zu höflich, etwa auf Stalins Verbrechen hinzuweisen und an Chruschtschows blutige Taten in Ungarn zu erinnern und überhaupt drastisch klar zu machen, daß in Bonn nicht Adolf Hitler, sondern anständige Demokraten regieren.

In diesem Stile geht es schon seit Jahren, und die Folgen zeigen sich überall. Der Westen wird mit allen Fehlern, die er jemals begangen hat, rücksichtslos an den Pranger gestellt. Was er an sozialen Leistungen noch zu tun schuldig geblieben ist, was er in den Jahren des europäischen Imperialismus überall in der Welt gesündigt hat, was die Schattenseiten der nordamerikanischen Wirtschaftsexpansion sind – all das wird, hundertfach vergrößert, ausgebreitet. Und der Mann auf der Straße in Tokio, Bombay, Neudelhi, Bagdad, Kairo, Buenos Aires und Rio de

Janeiro hört es aus den Lautsprechern und liest es aus den Schlagzeilen der Linkspresse. Von dem, was westliche Wirtschafts- und Kulturpioniere auch für die Kolonialländer und die unterentwickelten Gebiete bisher Gutes geschaffen haben, redet kaum jemand. Und vor allen Dingen werden diese einfachen Menschen nur ungenügend darüber aufgeklärt, was sie erwartet, wenn sie den sowjetischen Wohltätern der Menschheit erst einmal zur Macht in ihrem Lande verholfen haben.

Es gibt heute schon christliche Missionare in Indien, die überzeugt sind, daß – wie die Dinge liegen – der Sieg des Kommunismus im indischen Subkontinent nur noch eine Frage der Zeit sei. Und der Westen redet, verhandelt und will es nicht wahrhaben, daß unter seinen Füßen ein Stützpunkt nach dem andern zu wanken beginnt. Wann wird er lernen, im Zeitalter der erwachten Massen die Massenpsychologie für seine Werbung zu Rate zu ziehen?

Die Französin

La Presse Féminine, la Femme et l'Amour heißt ein im Juli-Augustheft 1959 des *Esprit* erschienener Artikel. Wie spiegelt sich in den französischen Frauenzeitschriften das Bild der Frau? Was bewegt die Französin, womit beschäftigt sie sich innerlich? Um es vorwegzunehmen: das Bild ist sympathisch und anziehend.

Die französischen Frauenzeitschriften erscheinen in einer Auflage von etwa 15 Millionen Exemplaren, und dies bei einer Gesamteinwohnerzahl Frankreichs von 43 Millionen. Die größten dieser Zeitschriften haben eine Auflage von über 1 Million, wobei allerdings zu bedenken ist, daß die Leserinnenzahl wesentlich größer sein dürfte. So ergab eine Umfrage bei den Friseuren, daß eine Zeitschrift dort durchschnittlich 200 Leserinnen findet.

Der Hauptteil fast aller Zeitschriften befaßt sich mit „dem Herzen", d. h. mit Romanen, Novellen, Berichten über die Liebe. Auch die Leserinnenbriefe und das Horoskop haben dieses unerschöpfliche Thema zum Gegenstand. Aber es geht nicht um die rein sexuelle Liebe. Die Schilderung von Ehebruch, Lastern, Scheidung, unehelichen Kindern, Abtreibungen usw. ist streng verpönt. „Man darf auf keinen Fall die geheiligte Person der Mutter antasten", schreibt eine der erfolgreichsten Autorinnen solcher Frauenromane. Eine Zeitschrift, die einige Ehescheidungen der letzten Zeit zu entschuldigen versuchte, erfuhr schärfste Ablehnung. Nach wie vor ist die Frau Mittelpunkt und Halt der Familie. Die Erfüllung der Liebe findet die französische Frau in der Ehe.

An zweiter Stelle folgen Mode und Schönheitspflege, wobei jedoch die Mode den Vorrang hat. Abgelehnt wird eine exzentrische und teure Mode. Nicht einmal auf den Umschlägen der Illustrierten darf sie erscheinen. Die französische Frau lehnt den Vamp und das unmögliche Kleid ab. Sie legt mehr Wert auf Charme als auf sexuelle Reize. Sie kümmert sich auch um die Kleidung des Mannes. Manche Modezeitschriften für Frauen bringen regelmäßig auch Moden für Herren, damit die Französin weiß, wie sich ihr Mann zu kleiden hat.

An dritter Stelle folgen die Ratschläge für die Hausfrau. Die Französin läßt sich offenbar gern beraten und nimmt ihren Haushalt ernst, um den Mann zu halten.

Für Politik, geschweige denn Parteipolitik, interessiert sie sich nicht, auch nicht für Wissenschaft und Wirtschaft, obwohl über 60% der Gesamtausgaben in Frankreich von den Frauen gemacht werden.

Der Artikel faßt das Bild der französischen Frau wie folgt zusammen: „Verliebte Dinger, aber doch ganz vernünftig, mit einem zarten Herzen und doch voller Mut, heroische Hausfrauen und doch kluge Seelenkennerinnen. Tapfer und diskret, sind sie die eigentlichen Herrinnen des Hauses. Hüterinnen der Tradition und der Formen unter einem nach außen zur Schau getragenen leichten Sinn, eine verbor-

gene Kraft, die sich unter einer gemachten Schwäche verbirgt, halten die Französinnen, von denen man so wenig redet und die selbst so gut zu schweigen wissen, eine tausendjährige Gesellschaft zusammen und sind deren stärkste Stütze."

Freizeitgestaltung

In der Zeitschrift *America* (9. Mai 1959, 298ff.) bietet Benjamin L. Masse eine äußerst aufschlußreiche Übersicht über die Ursprünge und die Entwicklung des Kampfes um die Arbeitszeit in England und Amerika.

Die Handwerksleute des Mittelalters lebten in sehr humanen Arbeitsverhältnissen. Der Achtstundentag war nicht unbekannt, und infolge der vielen Feiertage hielt sich die Arbeitswoche in durchaus maßvollen Grenzen. Der mittelalterliche Arbeitsmensch, eingegliedert in Zünfte und Bruderschaften, verstand zu werken und zu feiern, und beide, Werk- und Feiertag, erhielten ihren letzten Sinn und Glanz vom christlichen Glauben her.

Bei Beginn der Neuzeit, schon zweihundert Jahre vor der Dampfmaschine, zeigte sich in England der Zug, die herkömmliche Arbeitszeit zu verlängern. Der Mensch ging ja jetzt auf die Eroberung der Welt, ihrer Schätze und Kräfte aus; da mußte neben dem Seemann und Handelsherrn auch der Werkmann eine erhöhte Anstrengung beisteuern. Als im späten 18. Jahrhundert die Erfindung der Dampfmaschine das Zeitalter der Industrie und des Großverkehrs ankündigte, verstärkte sich die Tendenz, die Arbeitszeit auszudehnen. Im frühen 19. Jahrhundert waren in dem damals einzigen Industriestaat der Welt England die Hände nicht weniger als 19 Stunden täglich am Werk, wenigstens in den Fabriken. Die Bergleute waren etwas besser daran. Im Jahre 1842 belief sich ihr Arbeitstag auf 14–15 Stunden. Frauen und Kinder arbeiteten in den Bergwerken ursprünglich genau so lang wie die Männer; um 1832 verbot indessen das Parlament die Nachtarbeit von Kindern und beschränkte ihre Arbeitszeit auf 12 Stunden am Tage. Erst im Jahre 1848 wurde der Zehnstundentag in den englischen Gruben und Fabriken fest eingeführt.

Man mag den Kopf darüber schütteln, wie langsam sich humanere Ansichten in den sonst auf seine Menschenrechte so stolzen Großbritannien durchsetzen konnten, indessen ließen sich die Verhältnisse im noch freieren Amerika z. Z. der beginnenden Industrialisierung noch schlimmer an.

Es begann mit den Webwaren, deren Muster man aus England eingeschmuggelt hatte. Die Textilfabriken gaben die Möglichkeit, „daß Frauen und Kinder sich jetzt nützlicher erweisen konnten als sonst". In Neuenglands Fabriken standen im Jahre 1832 mehr als 40% der Beschäftigten im Alter zwischen 7 und 16 Jahren. Sie sollen nie weniger als 10, selten weniger als 12 und oft 14 oder 15 Stunden im Tag gearbeitet haben.

Die Reformen setzten spät ein. Bis 1850 arbeiteten die Leute in Neuenglands Textilfabriken 84 Wochenstunden. In diesem Jahre wurde diese Zeit auf 72 Stunden verringert. Für Frauen und Kinder kam die Erleichterung etwas früher. Im allgemeinen hatten die meisten amerikanischen Fabrikarbeiter bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bei einer sechstägigen Arbeitswoche 12–14 Stunden am Tag zu arbeiten. Ausnahmen bildeten die Bäcker, die eine Siebentagewoche hatten, und die Bauhandwerker, die von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang arbeiteten.

Obschon die Arbeiter schon vom Ende des 18. Jahrhunderts an gegen diese unmenschlich lange Arbeitszeit immer wieder aufbegehrten, geschah es erst 1890, daß der Zehnstundentag in der Industrie und im Handel Amerikas Norm und Regel wurde.

Nach der Jahrhundertwende ging die Entwicklung auf der Linie der Verkürzung der Arbeitszeit stetig voran. Indessen wurde erst 1920 erreicht, daß die Arbeits-

woche im Durchschnitt nur noch 51 Stunden betrug. Einen Markstein bezeichnet das Jahr 1927, in dem Henry Ford die Fünftagewoche einführte. Heute verhandelt man in den USA bereits über die 35- und 30-Stundenwoche.

Wenn nun bis vor wenigen Jahrzehnten die Arbeitszeit als Überforderung der leiblichen und geistigen Kräfte ein menschliches und soziales Problem war, so ist sie es heute in einem anderen Sinn nicht weniger. Man nennt es die Frage der Freizeit. Und es ist vielleicht schwierig zu sagen, welches der beiden Probleme verwickelter liegt. Erst die Erfahrung hat dazu geführt, die Tiefe und den Umfang dieser Schwierigkeiten zu erkennen. Es besteht heute bereits eine wirkliche menschliche Not der Freizeitgestaltung. Eine leere, unerfüllte Zeit kann unter Umständen mehr zerstören als eine überbeanspruchte. Wir müssen es erst lernen: zur Erfüllung der Zeit gehört ein Stückchen Weisheit, die Weisheit, die sich geistigen Werten erschließt; gehört die Fähigkeit, sich zu sammeln, sich aus der Zerstreuung heimzuholen und eine im seelischen Bereich begründete Heimstatt zu schaffen. Wo diese Weisheit nicht gelehrt, nicht erworben und gewonnen wird, ängstigt sich der Mensch vor der Leere der Zeit und ergreift die Flucht, vielleicht in einen aufregenden Sport oder über die weiten Räume der Erde hin, mit dem Motorrad, dem Kraftwagen, dem Schnellzug, dem Flugzeug. Aber wie er sich auch zerstreut, und wo er hinkommt, steht die Zeit schon dort und gähnt ihn so hohl an, wie er sie verlassen hat. Auch der erregendste Sport und die allermodernsten Verkehrs- und Reisemittel helfen nichts, wenn jene stille kleine Weisheit nicht dabei ist und das innere Licht des Übersinnlichen die sinnenhafte Welt nicht überglänzt.

USA und UdSSR als Industriegroßmächte

Die Sowjetunion ist heute eine der größten Industriemächte der Welt. Das ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß die Industrialisierung des Landes erst vor vierzig Jahren begann. Auch die USA sind eine verhältnismäßig junge Industriemacht. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt dort das Anwachsen der Industrie. Heute sind diese beiden Mächte in einen Wettbewerb eingetreten, der wenigstens von seiten der Sowjetunion kein höheres Ziel kennt, als die USA möglichst schnell zu übertreffen. Es soll augenfällig erwiesen werden, daß die „sozialistische" Wirtschaftsordnung besser für den einzelnen zu sorgen vermag als die kapitalistische.

Wie stehen die Chancen der Sowjetunion? Ein Überblick der Erzeugung pro Kopf der Bevölkerung für 1957 soll das zeigen. In der Produktion von Zucker steht die UdSSR schon heute über den USA. Diese beziehen ihren Zucker meist aus Hawai, Cuba, Puerto Rico und den Philippinen und erzeugen selbst nur 13 kg. Die Sowjetunion dagegen erzeugte im gleichen Jahr bereits 22 kg und will diese Produktion bis 1965 auf 43 kg gesteigert haben. Auf fast gleicher Höhe liegen die beiden Weltmächte in der Erzeugung von Kohle, die USA mit 2739 kg, die UdSSR mit 2272 kg, wobei die Sowjetunion ihre Produktion bis 1965 auf 2613 kg erhöht haben will. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Textilien, wo die USA, die sehr viel aus England einführen, nur 1,8 m pro Kopf erzeugen, die UdSSR 1,5 m und bis 1965 2,1 m produzieren will. In der Metallindustrie, in der Produktion von Zement und der Herstellung von Leder liegen die USA um 50% vor der Sowjetunion. In der Produktion von Zement hofft jedoch die Sowjetunion die USA, die heute 292 kg gegen 142 kg der UdSSR herstellen, bis 1965 mit 348 kg überflügelt zu haben. Trotz aller Anstrengung wird ihr dies bei den Schuhwaren nicht gelingen, und noch weniger in der Stahlproduktion, wo die USA heute 598 kg erzeugen, die UdSSR aber mit den größten Mühen 1965 erst 391 kg erreichen wird. Ganz schlecht sieht es für die Sowjetunion in der Gewinnung von Erdöl, Gas und Elektrizität aus. Hier liegen die USA um 250%–300% voran, bei der Gewinnung von Gas sogar um das

zwölffache. Die Verhältnisse werden sich hier nur ganz gering zu Gunsten der Sowjetunion verbessern lassen. Dabei ist bei all diesen Angaben nicht berücksichtigt, daß auch die USA weitere Fortschritte machen und daß es noch keineswegs ausgemacht ist, daß der Sieben-Jahres-Plan der Sowjetunion auch wirklich erfüllt wird. *(Bulletin, Institute for the Study of the USSR, München, Juli 1959.)*

UMSCHAU

Pombal und die Jesuiten

Das Kapitel der Verbannung des Jesuitenordens aus Portugal im 18. Jahrhundert kann zutreffend gekennzeichnet werden durch die Überschrift: „Die feindlichen Staaten" (Frankreich, Portugal, Spanien)[1]. Da mit der Weitschichtigkeit des damaligen Geschehens nicht selten eine dunkle Untergründigkeit verbunden ist, dürfte seiner Darstellung und Beurteilung auch heute noch nicht jede Schwierigkeit genommen sein. Zahlreiche Einzelheiten der Feindschaft in Portugal oder an den Bourbonenhöfen sind auch heute noch nicht eindeutig festzulegen, und manche Unmenschlichkeit jener Zeit läßt sich immer noch nicht mit letzter Deutlichkeit auf ihren verantwortlichen Urheber zurückführen. Der Abstand von zwei Jahrhunderten jedoch gestattet es, die Ereignisse in Portugal unter der Regierung König Josephs I. (1750–1777) leidenschaftsloser zu untersuchen, Einzelheiten kritischer zu prüfen und das Gesamtbild mit größerer Sachlichkeit zu zeichnen. Die Wiedergabe der historischen Ereignisse braucht sich dabei nicht auf die Zeichnung der wichtigsten Einzelzüge zu beschränken. Der Eindruck, den man bei der Betrachtung dieser Tatsachen gewinnt, ist alles andere als ermutigend: es zeigt sich dem Betrachtenden ein umdunkelter Ausschnitt aus der europäischen Geschichte vor der Französischen Revolution[2].

Es steht außer Zweifel, daß die portugiesische Politik unter der Regierung König Josephs I. wesentlich durch den Staatsminister Sebastião José de Carvalho e Melo, den Marquês de Pombal, bestimmt wurde. Dieser aus dem niederen Adel stammende Staatsmann ging 1738 in den diplomatischen Dienst, wirkte in den portugiesischen Vertretungen in London und Wien und rückte mit dem Regierungsantritt Josephs I. in die entscheidendste Stellung der portugiesischen Staatsverwaltung auf. Dann allerdings ließ er die Maske der Frömmigkeit eigentlich zu zeitig fallen, als daß es hätte unbemerkt bleiben können, wie seine aufklärerisch-absolutistischen und staatskirchlichen Anschauungen die Richtung seiner tatkräftigen Politik von Grund auf formten. Seine verwaltungsreformerischen Bestrebungen sowie der Wiederaufbau der 1755 zerstörten Stadt Lissabon verdienen gerechte Wertung. Zumindest aber mit seinen Bemühungen, die mißliche Lage der Staatsfinanzen ins Gleichgewicht zu bringen, kommt der komplexe Charakter seiner Politik deutlicher zum Vorschein. Der König war den Aufgaben seines Amtes nicht gewachsen. Seinem Minister dagegen fehlte es nicht an staatsmännischer Begabung. Zu Recht stellt man die Frage, wie Lüge und Verschlagenheit, Haß und Gewalttat, während Pombal die Regie-

[1] Siehe *H. Becher*, Die Jesuiten, Gestalt und Geschichte des Ordens. München 1951, S. 286—308.

[2] Zum Thema vergleiche: *Bernhard Duhr*, Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der Kaiserlichen Gesandten im Geh. Staatsarchiv zu Wien. Freiburg/Br. 1891. — *v. Murr-Hafkemeyer*, Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Neue verb. Aufl. Freiburg/Br. 1909. — *Serafim Leite*, História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro. Tom. VII, 1949. — *Francisco Rodrigues*, História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal. Porto. Tom. IV, 1950.

rungsgeschäfte führte, nicht selten so dominieren konnten, daß es allen rechtlich denkenden Portugiesen den Atem verschlug.

König Joseph I. unterzeichnete am 3. September 1759 das Edikt, in dem die Jesuiten auf ewige Zeiten aus Portugal verbannt wurden. Wenn wir hier die dieser Verbannung voraufgehenden Ereignisse kurz skizzieren, ist zunächst festzustellen, daß Pombal schon 1750 mit Spanien einen Staatsvertrag schloß, in dem ein Gebietstausch zwischen beiden Partnern vereinbart wurde: ein großer Teil der sogenannten „Indianerreduktionen", die „Sete Missoes" im heutigen brasilianischen Staat Rio Grande do Sul, sollte an Portugal fallen, während Spanien dafür die „Colonia del sacramento" in der jetzigen Republik Uruguay erhielt. Im Vertrag[3] war vorgesehen, daß die Indianer ihre Reduktionen verlassen und auf die andere Seite des Rio Uruguay in das spanische Gebiet ziehen sollten. Nicht nur Indianer und Jesuitenmissionare (bei diesen lag die zeitliche und religiöse Leitung der Reduktionen) legten dagegen Verwahrung ein, sondern auch viele einsichtige Persönlichkeiten in Kirche und Staat. – Die Begründung für den Pakt schien auf den ersten Blick einleuchtend: Pombal gab an, mit ihm eine Abrundung des südamerikanischen Kolonialbesitzes zu bezwecken. Aber der Minister mußte bald einsehen, daß die Staatsfinanzen durch diesen Gebietstausch nicht wie erhofft aufgebessert werden konnten.

Zunächst versuchten die Jesuitenmissionare, die Interessen der Indianer zu schützen. Ihr Bemühen schlug fehl. Auch der Versuch des Missionsoberen, P. Nußdorfer, die Indianer zum Auszug aus der Heimat zu bewegen, wurde vereitelt. So griffen die Eingeborenen, um sich gegen die ungerechten Übergriffe zu verteidigen, zu den Waffen (1754/55). Schließlich aber zogen doch die meisten von ihnen über den Uruguay ins spanische Gebiet. – 1761 wurde der verhängnisvolle Tauschvertrag widerrufen. Die „Sete Missoes" jedoch waren tödlich getroffen, und die Gegnerschaft Pombals gegen die Missionare hatte sich unauflöslich verfestigt. Der Minister brachte eine Propagandawelle in Bewegung, die unheilvolle Wirkungen hervorrief. Die unglaublichsten Dinge fanden Glauben, die Flugschriften, die gefälschten Berichte, unter anderem auch der „Kurze Bericht über die Republik, die von den Jesuiten aufgerichtet worden ist". Als die letzten Missionare 1768 aus dem Reduktionsgebiet weggezogen wurden, verödete das einst blühende Missionsland mehr und mehr.

Ein weiteres Ereignis ist für unseren Rückblick wichtig: 1755 zerstörte ein Erdbeben die Stadt Lissabon. Weltgeistliche und Jesuiten predigten damals, daß diese Zerstörung ein Strafgericht Gottes für die um sich greifende Verderbnis der Sitten sei. Durch diese Äußerungen fand der Minister Pombal seine Staatsregierung kritisiert und angegriffen. Er verbannte darum den Jesuitenmissionar Malagrida aus der Stadt. Auch den Bischof von Coimbra, der sich in einem Hirtenbrief gegen die Übersetzung und Verbreitung der aufklärerischen Bücher Voltaires, Diderots und anderer ausgesprochen hatte, ließ er verhaften und absetzen. Auf das nachdrückliche Drängen Pombals hin ernannte Papst Benedikt XIV. den Kardinal Saldanha zum Visitator für die portugiesischen Jesuiten. Ohne weitere Untersuchung erklärte dieser die Patres für schuldig, unerlaubten Handel zu treiben. War die Ernennung schon ein Zugeständnis an die Gegner des Ordens gewesen, so übertraf diese unsachliche Feststellung selbst die pessimistischsten Erwartungen. Die Auswirkungen dieser Erklärung des Visitators konnten nicht auf Lissabon beschränkt bleiben, sie war zweifellos ein Plus für die Tätigkeit des um 1739 gegründeten internationalen Bundes für die Aufhebung der Gesellschaft Jesu.

Der Fall des Pater Malagrida ver-

[3] Vgl. *Wilh. Kratz*, Ein unglücklicher Grenzvertrag. Ein Beitrag zur Geschichte des Paraguay-Krieges, in: Jesuiten. Hrsg. v. Otto Joseph Syré SJ. Graz 1955. H. 2, S. 15—21.

diente eigentlich, besonders gewürdigt zu werden, da die dem Staatsminister charakteristischsten Züge daran leicht deutlich gemacht werden können. Für unsere Frage nach den Ereignissen, die der Verbannung des Ordens aus Portugal vorausgingen, ist zunächst nur der Haß und die Eifersucht bedeutsam, durch die Pombal veranlaßt wurde, dem Pater jede priesterliche Tätigkeit am Hofe unmöglich zu machen. Man geht nicht fehl, wenn man in dieser Gesinnung auch den Grund für die unbegründeten Anschuldigungen gegen den Missionar im Zusammenhang mit dem Hochverratsprozeß gegen die Familie der Tavora sieht. Aus sehr fadenscheinigen Gründen wurde P. Malagrida, den Papst Clemens XIII. einen „Märtyrer" nannte, zu guter Letzt zum Tode verurteilt. Das Schicksal dieses Jesuitenmissionars war für den geheimen und offenen Kampf gegen den Orden selbst symptomatisch.

In der Nacht vom 3. zum 4. September 1758 wurde auf König Joseph I. ein Attentat verübt. Kurz nach diesem Überfall äußerte der Senator J. Ferreira Souto, es gäbe Anzeichen dafür, daß die Jesuiten zum Attentat angestiftet hätten. Es dauerte auch gar nicht lange, bis dieser erklärte Gefolgsmann Pombals zum Richter in dem bevorstehenden Attentatsprozeß bestellt wurde. „Die Jesuiten merkten alsobald, daß sich der Minister dieses Vorwandes bedienen würde, sie zu unterdrücken; sie nahmen demnach ihre Zuflucht zur Buße und zum Gebete, damit Gott ihre Unschuld verteidige" (v. Murr, S. 61).

Vor dem Aufbruch zu einer Jagd legte der Minister am 19. Januar 1759 dem reisefertigen König noch einige Schriftstücke zur Unterschrift vor. In Eile, sozusagen unbesehen, wurden sie unterzeichnet. Auf dem ersten Bogen stand das königliche Dekret, das alle im Königreich Portugal lebenden Jesuiten unter militärische Bewachung stellte und sie hermetisch von der Umwelt absonderte. Drei Jesuiten wurden zu Urhebern des Überfalls auf den König abgestempelt und man behauptete, die Anstifter zu diesem Verbrechen seien die Vorgesetzten der Patres gewesen. Die Güter des Ordens wurden beschlagnahmt und verkauft. Die Zeit der Jesuitendeportationen begann. Da es in Portugal als untragbar erschien, die Gelübde der jungen in der Ausbildung befindlichen Scholastiker des Ordens einfachhin zu lösen, verzichtete man auf diese Art des Vorgehens. Andere Versuche, sie ihrem Berufe abspenstig zu machen, blieben ohne Erfolg. Das kann man insbesondere auch von der wenig ehrenvollen Initiative des Visitators der Jesuiten (Dekret vom 8. 8. 1759) sagen.

Als König Joseph I. dann am 3. September 1759 das Verbannungsdekret unterschrieb, hatte der Marquês de Pombal schon umfangreiche Vorbereitungen für die Verschleppung der Jesuiten getroffen. In dem Gesetzeserlaß wurden „alle Beschuldigungen aufgehäuft, welche wider die Jesuiten in verschiedenen portugiesischen Schriften bisher zu lesen waren: der Krieg in Paraguay, die Rebellionen von Maragnon, die Usurpationen der Provinzen in Brasilien, die Handelsgesellschaft, die Verschwörung, die gottlosen und aufrührerischen Irrtümer; es wurden sogar die römischen Jesuiten noch mehr als die portugiesischen aller dieser Verbrechen für schuldig erklärt, weil sie alle insgemein wider die höchste Ehre des allgetreuesten Königs und seines Ministers greuliche Verleumdungen ausgebreitet hätten ... Es schien, als wollte Carvalho auf eine gewisse Art auch den unter der Herrschaft anderer Fürsten stehenden Jesuiten den Prozeß machen, auch diese in der ganzen Welt zerstören ..." (v. Murr, S. 114f.). Königliche Briefe ergingen an die Bischöfe und den Obersten Inquisitor. Sie beschuldigten die Jesuiten der Anstiftung des Attentats auf die Person des Königs. Ein dem Rechtsempfinden und geltenden Recht entsprechender Prozeß wurde niemals geführt. Die Anklagen blieben ohne Argumente und – wir würden heute sagen: propagandistisch.

Schon am 17. September des gleichen Jahres ging ein Schiff nach Italien in

See mit 123 Patres aus den Kollegien von Elvas, Evora und den Häusern in Faro, Portalegre, Villaviçosa und Lissabon. Es sollte dies nicht der letzte Transport von Ordensleuten in den Kirchenstaat sein. Wir versagen uns hier eine alle Einzelheiten umfassende Zusammenstellung der Maßnahmen. Es sei nur noch auf die Verschleppung der Missionare aus Macao, Goa, Brasilien und andern Missionsgebieten hingewiesen.

Die Deportierten sollten über Lissabon nach Italien gebracht werden. Nicht wenige von ihnen sind unterwegs an den Strapazen gestorben; andere wurden in Lissabon aus den Transporten ausgesondert: „Wir alle kamen mit dem Skorbut behaftet in Portugal an, so daß viele mit den Sterbesakramenten versehen wurden. Ohne Rücksicht wurden selbst von diesen nicht wenige, besonders Ausländer, grausam in die unterirdischen Kerker (gemeint sind die von São Julião da Barra) geworfen" (v. Murr, S. 160). Es wurden insgesamt 124 Jesuiten in diesem westlich von Lissabon, an der Mündung des Tejo gelegenen Fort (Sperrfort für die Hafeneinfahrt) eingekerkert. Der Aufenthalt in den 28 engen, nassen und lichtlosen Zellen der unterirdischen Kasematten war eine Tortur, die dazu angetan war, den kräftigsten Mann seelisch und körperlich zu brechen. „Am meisten schmerzte uns, daß wir nun ohne Sakramente, ohne heilige Messe, selbst ohne österliche Kommunion leben mußten. Wir baten um die österliche Zeit fast täglich, man möchte uns die heilige Kommunion reichen lassen. Wir erhielten endlich zur Antwort, wir hätten unsere Schuldigkeit schon getan, indem wir die heilige Kommunion begehrt hätten. Im übrigen sollten wir uns dazu keine Hoffnung machen. Gegen Ende der Gefangenschaft wurde dies besser. Es war traurig, eisgraue Männer zu sehen, die da saßen und ihre zerrissenen, halb verfaulten Kleider flickten" (v. Murr, S. 161). Wiederum starben viele dahin, und drei hatten infolge der seelischen Zermürbung am Ende der Gefangenschaft (1777) den Verstand verloren.

Unter den Ausländern befanden sich auch 13 Deutsche. Im Laufe der Jahre wurden mehrere durch Vermittlung ihrer Heimatregierungen befreit. Am 9. September 1773 eröffnete man den Gefangenen das Breve Clemens' XIV.: die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Die Patres waren aufs schmerzlichste betroffen. Man nahm ihnen das Jesuitenkleid, und halbbekleidet schickte man sie in ihre Zellen zurück. Die Absichten Pombals waren verwirklicht: die ihm so verhaßte Gemeinschaft der Söhne des heiligen Ignatius war aufgelöst. Die Saat der Verleumdungen war aufgegangen. Auch die in São Julião Eingekerkerten wurden nie „wegen eines Verbrechens zur Rede gestellt". Sie selbst waren sich ihrer Unschuld bewußt und fanden ihren Halt in den Wahrheiten des Glaubens.

Am 20. Februar starb Joseph I. „In dem kurzen Testament, das der König in den Händen seines Beichtvaters zurückließ, bittet er seine Tochter, die zeitliche und ewige Wohlfahrt ihrer Untertanen zu suchen, ... alle Staatsgefangenen, die sie der Verzeihung würdig erachte, zu befreien und fügt hinzu: ‚was die Fehler und Beleidigungen anbetrifft, deren sie sich gegen mich schuldig gemacht haben, so habe ich bereits alles verziehen, damit Gott mir meine Sünden verzeihe.' Die erste Handlung der Königin war die Öffnung der Gefängnisse ... Die Erscheinung dieser Männer, die in den meisten Fällen 18 Jahre lang in den Kerkern begraben waren, erfüllte aller Herzen mit Mitleiden für die Opfer und mit Haß gegen den Tyrannen, den Urheber dieser Leiden" (v. Murr, S. 163 f.). Der Marquês de Pombal mußte sein Amt zur Verfügung stellen und durfte sich auf seine Güter in Pombal zurückziehen. 1781 wurden die Jesuiten durch höchstrichterliches Urteil für unschuldig erklärt. Ein Jahr danach starb Sebastião José de Carvalho e Melo, einer ihrer größten Gegner.

Papsttum und Kirche aber sollten in den kommenden Jahrzehnten noch den Weg äußerster Bitterkeit gehen. Papst Clemens XIV. war der Aufhebung des Ordens niemals froh geworden, wie sein

Geständnis „compulsus feci“ bezeugt. Nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft in Fontainebleau erneuerte Papst Pius VII. in Rom die Gesellschaft Jesu (7. 8. 1814). Was ihn zur Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu bewog, drückt er in den Anfangsworten seiner Constitutio aus: „Sollicitudo omnium ecclesiarum“ – die Sorge für die weltweite Kirche. Otto Busch SJ

Von der Hoheit des Sittlichen

Zum Lebenswerk von Dietrich von Hildebrand

Am 12. Oktober dieses Jahres wird der Philosoph Dietrich von Hildebrand 70 Jahre alt. Sein äußeres Leben spiegelt die Wirrnis unserer unruhigen und bedrohten Zeit wider. Professor an der Universität München, mußte er 1933 das Amt aufgeben. Zuerst dozierte er dann in Wien. Aber 1938 mußte er auch diese Stadt verlassen und lehrte eine Zeitlang am Institut Catholique in Toulouse. Nochmals jedoch hieß es alles verlassen. 1940 kam er in die USA, wo er heute noch als Professor der Fordham University in New York lebt.

So unstet das äußere Leben erscheint, so geradlinig und unbeirrt ist seine innere Richtung. Immer galt sein Interesse und seine Forschungsarbeit den Werten und unter ihnen vor allem dem Wert des Sittlichen. Schon die Habilitationsschrift „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis“ (Halle 1921) beschäftigt sich mit diesem Gebiet, und ihm gelten auch seine letzten Werke „Christian Ethics“ (New York 1953), „The new Tower of Babel“ (New York 1953) und „Graven Images: Substitutes for True Morality“ (New York 1957). Dazwischen liegen eine ganze Reihe von Werken in deutscher Sprache.

Schon aus dieser Richtung des Interesses läßt sich auf eine nicht gewöhnliche Aufgeschlossenheit für den Wert des echt Menschlichen, für das Personhafte und Geistige, das dessen Wesen ausmacht, schließen. Dieses Interesse ist nicht abstrakt, kühl und fern; es ist warm und voller lebendiger Teilnahme. Ist doch für Hildebrand die Affektivität eine Wesenseigenschaft der Antwort auf die Gegenwart der Werte, und zwar gerade der höheren (The Role of Affectivity in Morality, Washington 1958). Allerdings darf sie nicht mit Subjektivität verwechselt werden; die Gefühle um ihretwillen anstreben hieße ja, den Wert zum Mittel machen, den Wesenszusammenhang verkehren und damit auch das Gefühl zerstören.

Ein Zug, den v. Hildebrand immer wieder nachdrücklich betont, ist die Objektivität der Werte, und zwar wiederum gerade der höheren. Sie sind gegeben. Der Mensch kann und soll sie erkennen und sich nach ihnen richten; aber er kann sie nicht willkürlich schaffen, und zwar um so weniger, je höher sie in der objektiven Rangordnung stehen. Deswegen ist Ehrfurcht die erste Vorbedingung für ihre Erkenntnis. So heißt es vom Wahrhaftigen: „Aus der tiefen Ehrfurcht vor der Majestät des Seienden versteht er die Grundforderung des Wertes, der an allem Seienden haftet, es in seinem Bestand anzuerkennen, in seiner Aussage der Wahrheit zu entsprechen und nicht eine Welt des Scheines und der Nichtigkeit aufzubauen“ (Sittliche Grundhaltungen, Mainz ^{3}1954, S. 68). Um zu echter Werterkenntnis zu gelangen, ist darum erfordert „die Bereitschaft, «leer zu werden», die Fähigkeit zu schweigen und die Dinge selbst sprechen zu lassen“ (Die Menschheit am Scheideweg, Regensburg o. J., S. 565), „jene Wachheit, die den Menschen befähigt, von allen echten Werten ergriffen zu werden“ (ebd.), ja, eine „übernatürliche Einfalt und Einfachheit“ (ebd. S. 544). Der Mensch muß lernen, von sich abzusehen und sich dem Objektiven, dem, was ist, hinzugeben (The new Tower of Babel, S. 25 u. 33). Diese hingebende Ehrfurcht entspricht dem Wesen des Menschen, seinem „wesenhaft empfangenden Charakter als geschöpfliche Person“ (Menschheit, S. 189). Ohne sie keine Erkenntnis der höheren Werte. Sie darf darum „in Wahrheit

mater omnium virtutum (die Mutter aller Tugenden) genannt werden, denn sie ist die Grundhaltung, die alle Tugenden schon voraussetzen" (Menschheit, S. 188), weil ja ohne Einsicht in die objektive Rangordnung der Werte keine Tugend möglich ist.

Als Sicherung der philosophischen Einsicht in das Wesen der Werte bot sich die Phänomenologie an, wie sie von Husserl reflex ausgearbeitet und von Scheler auch für den sittlichen und religiösen Bereich angewandt worden war. Aber für Hildebrand war und blieb sie Methode: *„Die Phänomenologie ist kein System,* sondern *eine Methode.* Aber sie ist *keine neue Methode,* wie etwa die transzendentale Deduktion Kants, die Hegelsche Dialektik u. a., sondern die philosophische Urmethode, wie sie alle großen Philosophen tatsächlich anwandten, wenn sie ihre entscheidenden Entdeckungen machten" (Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens, Bonn 1950, S. 90). Es geht ja darum, die Wirklichkeit in ihrem Ansichsein ohne Trübung und Verzerrung vor den geistigen Blick zu bekommen. Die Phänomenologie ist nichts als der möglichst gesicherte Weg, der zu diesem Ziele führt, und sie mußte sich darum gerade für die Herausstellung der Objektivität des sittlichen Wertes und für seine Unterscheidung von Ersatzhaltungen und Verfälschungen (Graven Images) empfehlen.

Sittlich Gut und Bös sind echte Wertqualitäten. Sie sind nicht der menschlichen Willkür anheimgegeben. „Sittliche «Gesetze» sind ja in dem sittlichen Wert wesensmäßig gegründet, und eine Veränderung der sittlichen Wertwelt ist eine contradictio in adjecto" (Menschheit, S. 148). „Jedes Gut erfährt dann von uns die höchste Würdigung, wenn es die *angemessene* Würdigung erfährt, wenn wir es an der Stelle sehen, an der es objektiv im Kosmos steht" (ebd. S. 185). Im einzelnen wird dies in dem großen Werk „Christian Ethics" ausgeführt, das demnächst auch in deutscher Sprache erscheinen soll. Dort werden auch die Voraussetzungen der Sittlichkeit, vor allem die Freiheit, ihre Quellen, wie auch die Frage des sittlichen Übels näher untersucht. Die Einsicht in die Objektivität und Unveränderlichkeit der Wesensgesetze des Sittlichen läßt Hildebrand jede Situationsethik ablehnen (Wahre Sittlichkeit und Situationsethik, Düsseldorf 1957). Zwar verkennt er die Anliegen nicht, die deren Vertreter bewegen. Aber sie irren, wenn sie dem Pharisäer einfachhin den Sünder entgegensetzen: „Das Gegenteil von Pharisäismus ist nicht die Sünde, sondern die Selbsterniedrigung, die in der Reue, aber auch schon in dem schmerzlichen Innesein der eigenen Schwäche und in der Demut des Flehens um Gottes Barmherzigkeit enthalten ist" (ebd. S. 113). Das Sittliche ist von solcher Erhabenheit, daß sein Gegenteil, die Sünde, unbedingt abzulehnen ist: „Die Sünde als solche hat nichts an sich, was die geringste Nachsicht ihr gegenüber, geschweige ihre Glorifizierung rechtfertigen könnte" (ebd. S. 111).

Die Beschäftigung mit den Werten mußte von selbst auch zur Erforschung der Gemeinschaft, ihres Wesens, ihrer Grundlagen und ihrer Arten führen. Ihr ist die „Metaphysik der Gemeinschaft" (Regensburg 1955) gewidmet. Grundlegend für die Gemeinschaftsbildung ist die virtus unitiva der Werte; allerdings müssen in fast allen Fällen noch andere Faktoren hinzutreten, um sie zu aktivieren. Je mehr ein Gebilde Gemeinschaft ist, um so stärker wirkt in ihm diese zusammenschließende Kraft der Werte. „Die vom «Hauch» der Werte wirklich umfangene und dadurch «erschlossene» Person befindet sich in einer liebenden Grundhaltung, gütig, gelöst, für die andern nicht nur geöffnet, sondern vielmehr sie alle in ihre Liebe einbeziehend" (ebd. S. 113). „Das «Erwecktwerden» durch die Stimme des Wertes stellt auch rein erlebnismäßig ein Verbundenwerden mit allen anderen Personen dar" (ebd. S. 112). Man wird mit ihnen in die gleiche Wertwelt „inkorporiert" (ebd. Kap. 6). Es bildet sich eine gemeinsame Haltung, eine „Wir-Beziehung".

Von dieser zu unterscheiden ist die Ich-Du-Begegnung, wo Personen als solche sich gegenüberstehen. Zu ihr gehört die Liebe im eigentlichen Sinn, die sich an die Person als ganze, in ihrer „Gesamtwertigkeit" wendet (ebd. S. 88f.). Die verschiedenen Formen der Liebe und ihre Wesenszüge werden im ersten Teil der „Metaphysik der Gemeinschaft" näher untersucht. Unter diesen hat schon früh die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau Hildebrands besonderes Interesse erregt. 1927 erschien das schöne Werk „Reinheit und Jungfräulichkeit" (3. Auflage Einsiedeln 1950), 1929 „Die Ehe" (München). In der „Metaphysik der Gemeinschaft" wird das Thema noch einmal aufgenommen. Der Liebe ist es eigen, daß durch sie „die «Sache» des anderen bis zum letzten Punkt zur «eigenen» wird" (ebd. S. 109). Die eheliche Liebe bezieht auch den Leib mit ein. Aber das eigentlich und tief Verbindende ist das Geistige, die Anerkennung und Bejahung des Ehepartners, und die Güte, die anderswo „gleichsam das Herz des ganzen Reiches sittlicher Werte" genannt wird (Grundhaltungen, S. 77). Dadurch erst wird sie zum Quell echten und tiefen Glücks, und auch die leiblichen Beziehungen erfahren eine Verwandlung und Verklärung. Das alles wird klar und verständlich, aber zugleich mit einer großen Ehrfurcht und Zartheit gesagt. In der Einsicht in die hier erschlossenen hohen und intimen Werte dürfte eines der wirksamsten Mittel liegen, in das heutige Chaos der Beziehung zwischen den Geschlechtern Heilung und Ordnung zu bringen und den praktischen Naturalismus durch den klaren Aufweis des eigentlich Geistigen und zugleich wahrhaft Beglückenden wieder zurückzudrängen.

Die wahre Liebe stößt bis zur Personmitte vor. In deren Geheimnis begegnet sie aber dem Schöpfer als dem Urquell aller echten Liebe. Zwar ist es „nicht erforderlich ..., daß die Liebe primär im religiösen Wertbereich beheimatet sei, wenn sie nur in diesen Wertbereich «mündet». Gott braucht nicht das «Thema» der Beziehung zu sein" (Metaphysik der Gemeinschaft, S. 109f.). Aber dennoch: „Jede Liebe, die nicht im religiösen Wertbereich inkorporiert ist... ist eine «steckengebliebene» Liebe". „Jede Liebe, die nicht bis zur Bejahung des fremden Heils und dem Lieben des anderen in Gott vordringt, ist eine «contrecarrierte» Liebe, die ihrer eigenen Intention als Liebe nicht gerecht wird" (ebd. S. 108).

So ist es nicht zu verwundern, wenn Hildebrand sowohl vom Sittlichen wie von der Erhellung der Liebe her zum Bereich des Religiösen und des Christlichen geführt wurde. Das war schon in „Reinheit und Jungfräulichkeit" der Fall. Mit ihm beschäftigt sich auch das Buch „Die Umgestaltung in Christus" (Einsiedeln ^{3}1950, ursprünglich unter dem Pseudonym Peter Ott veröffentlicht), wo die christlichen Tugenden in ihrer christlichen Eigenart herausgestellt werden, ferner auch „Das katholische Berufsethos" (Augsburg 1931) und „Liturgie und Persönlichkeit" (Salzburg 1933). „Die geistige Person vom Typus Mensch ist ihrem Wesen nach rein objektiv auf die Welt der Werte und vor allem auf den Inbegriff aller Werte: Gott hingeordnet" (Metaphysik der Gemeinschaft, S. 74). Darum kann auch die Erforschung ihres Wesens sich nur im Religiösen vollenden. Daß gerade das Christentum zugleich diese Vollendung der Person bedeutet und sich doch als ein Neues vom bloß Natürlichen abhebt, das handgreiflich zu machen, ist dem Verfasser in schöner Weise gelungen.

Schon diese kurze und darum notwendig unvollständige Darstellung beweist den Reichtum dieses Lebenswerkes. Was überall wie von selbst darin durchscheint, ist das sichere und feine Gespür für das Echte, das Hohe und im wahren Sinn Adlige, wo immer es sich zeigt, und das sich nicht von Zeitströmungen und Zeitirrtümern beeindrukken und beirren läßt. Aber gerade deswegen ist das Werk wahrhaft zeitgemäß; denn auch die Werte sind es heute und zu jeder Zeit. August Brunner SJ

BESPRECHUNGEN

Theologie

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. Bd. 4 Halbbd. 2: Von den letzten Dingen. 5. stark vermehrte und umgearbeitete Aufl. (XIX, 747 S.) München 1959, Max Hueber. Ln. DM 29,80.

Daß der Münchener Dogmatiker M. Schmaus bereits ein knappes Jahr nach dem Erscheinen der „Lehre von der Kirche" einen weiteren, wiederum neu bearbeiteten und vermehrten Band seiner Dogmatik vorlegen kann, zeugt davon, wie sehr er bemüht ist, sein Werk stets auf der Höhe der Zeit zu halten. Der in der letzten Auflage noch recht schmale Band hat sich zu einem gewichtigen Traktat ausgeweitet, der mehr als das Doppelte der bisherigen Seitenzahl umfaßt. Fast sämtliche Kapitel erfuhren oft beträchtliche Zusätze, in besonderer Weise die Abschnitte über den Tod, die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches, wo die sehr lebhafte Diskussion der letzten Jahre einzuarbeiten war. Die zu Beginn neu eingefügte Abhandlung über die „Zeithaftigkeit und Geschichtshaftigkeit des Menschen und der Heilsoffenbarung Gottes" leitete in etwas kürzerer Form schon das 1948 erschienene Buch des Verfassers „Von den letzten Dingen" ein. Sie behandelt allgemeine anthropologische und geschichtstheologische Probleme und faßt das an verschiedenen Stellen der Dogmatik bereits Gesagte im Blick auf die Eschatologie zusammen.

Die in den früheren Auflagen bewährte Voranstellung der allgemeinen Eschatologie vor der individuellen wurde beibehalten. Eine solche Ordnung befreit den Traktat von einer allzusehr auf das Individuum begrenzten Betrachtungsweise und läßt deutlicher in Erscheinung treten, wie sehr die Vollendung des einzelnen stets unlöslich mit der Vollendung des gesamten Kosmos in der Wiederkunft Christi und der Auferstehung des Fleisches verknüpft ist.

Wir besitzen im deutschen Sprachraum kein Handbuch der Eschatologie, das mit ähnlicher Ausführlichkeit diesen wichtigen Fragenkreis behandelte. Schmaus besitzt in staunenswerter Weise die Gabe, seine Gedankengänge gewandt und verständlich zu formulieren — zur Freude des Lesers, der die oft schwierige und komplizierte Diktion anderer theologischer Werke kennt. Auf weite Strecken hin läßt der Verf. auch die Heilige Schrift, das Lehramt der Kirche sowie Theologen der Vergangenheit und der Gegenwart zu Wort kommen. Das Werk gewänne allerdings an Klarheit und der Gedankengang würde durchsichtiger, wenn diese sich gelegentlich über mehrere Seiten erstreckenden Zitate — deren genauer Fundort leider vielerorts nicht angegeben ist — auf die wesentlichen und charakteristischen Stellen verkürzt würden, wie überhaupt eine größere Straffung des einen oder anderen Kapitels der Geschlossenheit des Ganzen zugute käme. Gleich den übrigen Bänden der Schmausschen Dogmatik enthält auch dieser eine Fülle glücklicher und einprägsamer Formulierungen. Da überdies gut gearbeitete Register auch ein schnelles Nachschlagen gestatten, werden Theologen und Seelsorger stets mit Nutzen diesen Band zu Rate ziehen. W. Seibel SJ

Hornef, Josef: Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? (190 Seiten) Wien 1959, Seelsorgeverlag. Br. DM 6,80.

Der Ruf nach dem Diakonat ist laut geworden und scheint nicht mehr zu verstummen. Priestermangel in unseren Diözesen, Sorge um die Zukunft der Kirche in priesterarmen Ländern, die nachdrücklich geforderte Mitwirkung der Laien auf vielen Gebieten der kirchlichen Hirtensorge, solche und ähnliche Gründe lassen Ausschau halten nach dem Diakon der frühen Kirche, der nicht nur auf die Priesterweihe wartet, auch nicht nur Seelsorgshelfer sein soll, sondern als Hilfsseelsorger gewünscht wird auf Grund der Belebung des Amtes, das mit der sakramentalen Weihe zu spenden wäre. Es ist bereits keine private Idee mehr, sondern es ist ein Anliegen der Kirche geworden. Auf dem Internationalen Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi (1956) setzte sich der Missionsbischof Wilhelm van Bekkum nachdrücklich für die Erneuerung von Diakonat und niederen Weihen als eigenständigen Ämtern ein. Auch der Hl. Vater Pius XII. erwähnte in seiner Ansprache an den 2. Weltkongreß für das Laienapostolat die Bestrebungen nach einer Erneuerung des Diakonats. Es ist nach der Auffassung des Heiligen Vaters möglich, daß das Anliegen eines Tages reif wird, und wir dürfen daran mitarbeiten, es zur Reife zu führen.

Es sind überwiegend verantwortungsbewußte und für die Kirche tätige Laien, die unermüdlich nach dem Diakonat rufen. Als ihr Wortführer hat Landgerichtsdirektor Josef Hornef seit vielen Jahren immer wieder in verschiedenen Zeitschriften, in Vorträgen auf Kongressen, an das Thema Diakonat erinnert, seine Möglichkeit geprüft, die Dringlichkeit nachgewiesen und für die Durchführung klug abgesteckte Wege und Grenzen gewiesen. Das Ergebnis vieler Studien und Besprechungen legt er gesammelt in seinem Buch vor, das wie eine demütige, aber doch dringende Bitte an die Kirche klingt: gib uns das Amt des Diakons wieder, das früher Segen brachte, heute in neuer Gestalt noch segensreicher wirken und manche Probleme des Priestermangels und der katholischen Aktion lösen könnte.

Im ersten grundlegenden Teil werden, gestützt und bestätigt durch Karl Rahner, die theologischen Fragen um das Weihesakrament und seine Stufen, Wesen des Diakonats, Aufgaben des Diakons, hauptberufliches und nebenberufliches Diakonat, Ausbildung und Stellung des Diakons im Organismus der Kirche erörtert. Die in Fluß geratene Diskussion über das Für und Wider kommt im zweiten Teil ausführlich zu Wort. Dann folgt „auf dem Weg zum Diakonat" der Versuch eines Neuaufbaues durch die Untersuchung der Voraussetzungen, der Anknüpfungspunkte und der Erneuerung der niederen Weihestufen. Der vierte Teil zeigt das Diakonat in seinen verschiedenen Bezügen und gibt interessante Ausblicke in den evangelischen Raum in Westdeutschland und diesseits der Oder-Neiße (mit 3000 Diakonen und 1800 Diakonenschülern in 20 Diakonenanstalten). Die folgenden Überlegungen über den Diakon in der Pfarrgemeinde, in der Milieuseelsorge und in der Mission sind ernstzunehmende Themen. Auch die wirtschaftlichen Fragen werden nüchtern angefaßt, um realisierbare Vorschläge für die Finanzierung der Ausbildung und der Anstellung künftiger Diakone zu machen. Die bibliographischen Notizen am Ende weisen eine erstaunlich reichhaltige Literatur über das Thema Diakonat auf, die nicht mehr übersehen werden kann. O. Pies SJ

Religions- und Kulturgeschichte

Contenau, Georges: So lebten die Babylonier und Assyrer. (307 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 15,80.

Das Schreibmaterial, das die Babylonier und Assyrer benutzten, bestand in Tontafeln. Diese sind zwar nicht sehr praktisch, aber haltbarer als jedes andere Material. Deshalb sind mehr zeitgenössische Dokumente aus diesen Kulturen erhalten als aus den meisten andern alten Kulturen; und diese sind nicht nur literarische Werke oder geschichtliche Aufzeichnungen, sondern auch Schriftstücke aus dem gewöhnlichen Leben, wie die hier sehr zahlreichen Kauf- und Handelsverträge aller Art. So konnte der bekannte französische Assyriologe ein eingehendes Bild von dem Leben aller Schichten der Bevölkerung zeichnen. Die Darstellung bezieht sich auf die Blütezeit des assyrischen Reiches unter den Sargoniden (ca. 700—530 v. Chr.), weist aber immer wieder auf die Verhältnisse in der Zeit der Sumerer und des altbabylonischen Reiches hin. A. Brunner SJ

Charles-Picard, Gilbert u. *Colette:* So lebten die Karthager zur Zeit Hannibals. (274 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 13,60.

Von den Karthagern, die einmal ein großes Kolonialreich im westlichen Mittelmeer beherrschten, ist nur wenig genaue Kunde auf uns gekommen. Ihre Literatur, soweit sie eine besaßen, ist zum größten Teil untergegangen. Auch die Ausgrabungen haben keine auffallenden Werke zutage gefördert. Nach allem waren sie auf künstlerischem Gebiet unschöpferisch und daher gezwungen, bei andern Völkern, besonders Ägyptern und Griechen, Anleihen zu machen. Sie waren vor allem Kaufleute und Großgrundbesitzer, und ein Karthager hat das im Altertum berühmteste Werk über den Ackerbau geschrieben. Ihre Politik ging ausschließlich auf die Förderung ihres Handels aus. So sind auch die Kapitel, die sich mit diesem Handel, mit der staatlichen Organisation und den großen Reisen von Karthagern befassen, sehr interessant und geben einen guten Einblick in die damaligen wirtschaftlichen Beziehungen und die Kämpfe der Mittelmeervölker untereinander, wie auch über die Karawanenwege durch die Sahara und die Versuche, die Westküste Afrikas und Europas zu erkunden.

A. Brunner SJ

Hurwitz, Siegmund: Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik (Studien aus dem C. G. Jung-Institut VIII). (238 S.) Zürich und Stuttgart 1958, Rascher. Ln. DM 19,—.

Gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts tritt in der jüdischen Literatur zum ersten Mal neben dem eigentlichen Messias ben David ein zweiter auf, der Messias ben Josef. Er fällt schließlich im Endkrieg gegen die heidnischen Völker. Sein Tod hat also keine erlösende Bedeutung. Die Angaben über ihn sind spärlich. Hurwitz führt sie alle auf und interpretiert sie. Dann versucht er diese Gestalt tiefenpsychologisch als eine Spaltung der ursprünglichen Messiasgestalt zu verstehen. Der himmlische Bereich wird dem Messias ben David belassen, der irdische geht auf den Messias ben Josef über. Die Erlösergestalt ist wie der Held der Ausdruck eines der ganzen Menschheit eigenen Archetyps. Darum kann eine geschichtliche Erklärung nicht endgültig sein, sondern nur die tiefenpsychologische. Läßt sich bei einer Gestalt, die wie die vorliegende nicht geschichtlich ist, eine tiefenpsychologische Erklärung nicht einfach als falsch erweisen, obschon die Anwendung der fertigen Schemata auf sie nicht frei von Willkür erscheint und keineswegs eigentlich bewiesen ist, so läuft diese Methode bei geschichtlichen Gestalten doch Gefahr, die Freiheit und die Personhaftigkeit der handelnden Menschen in Frage zu stellen; sie sind Marionetten des Unbewußten, wenn sie meinen, sich frei zu entscheiden. Geschichte würde damit in ihrem

eigentlichen Sinn aufgehoben. Es wird ferner gesagt, daß die mythologischen und religiösen Aussagen „als Äußerungen des Unbewußten aufgefaßt werden müssen" (12). Würde dies stimmen, dann könnte man über das Göttliche keine objektiven Aussagen mehr machen, soschr immer von Jung wie von H. beteuert wird, man wolle die Existenz Gottes nicht leugnen. Denn folgerichtig sprechen dann alle religiösen Aussagen nur vom menschlichen Unterbewußtsein; von Gott selbst könnte man ebensowenig etwas wissen wie vom Kantischen Ding an sich. Wir haben schon früher gezeigt, wo der Irrtum liegt: die Religion entsteht nicht bloß aus dem Unterbewußtsein, sondern auch und vor allem aus dem überbewußten und ungegenständlichen Geist (vgl. diese Zschr. 144 (1949) 91—102: Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie, und 152 (1953) 401—415: Theologie oder Tiefenpsychologie?). Dabei ist es ganz gut möglich, daß der geistige Inhalt vom Psychischen her in die Schemata der Archetypen gefaßt wird; auch die Bildung der Allgemeinbegriffe begreift ja eine Schematisierung in sich. Aber über die objektive Wahrheit des Inhalts ist damit nichts entschieden, und der Aufweis einer archetypischen Form beweist nicht, daß der Inhalt dieser Form einfach entstammt. Zur Unterscheidung muß eine strengere Methode gefordert werden. — S. 110 wird gesagt, daß Paulus den guten Trieb mit dem Geist, den bösen mit dem Fleisch gleichsetze. Im Zusammenhang ist dies eine Verkennung der paulinischen Lehre von Pneuma und Sarx, die jeweils den ganzen Menschen, aber in verschiedenen Haltungen bedeuten. Ebenfalls S. 110, Anm. 228, übernimmt H. unbesehen das Mißverständnis Jungs in der neuen Auffassung der scholastischen Lehre vom Bösen als der privatio boni. A. Brunner SJ

Gelb, I. J.: Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft. (291 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. DM 29,—.

Die neue Schriftwissenschaft will durch die Methode der vergleichenden Typologie allgemeine Prinzipien im Gebrauch und in der Entwicklung der Schrift herausarbeiten. Es geht nicht um die Vergleichung der Formen der Schriftzeichen, sondern um das innere Aufbauprinzip. An erster Stelle stehen die Vorstufen der Schrift bei vielen primitiven Völkern. Dinge und Ereignisse werden unmittelbar mehr naturalistisch oder mehr stilisiert dargestellt. Auch die sogenannten Schriften der Azteken und Maya sind über diese Stufe kaum herausgekommen. Die ersten eigentlichen Schriften sind Wortsilbensysteme. Zu den noch unphonetischen Wortzeichen kommen phonetische Zeichen. Als erste haben wohl die Sumerer diesen Schritt getan. Und es ist ein entscheidender Schritt. Bedeutet er doch nicht weniger als den Übergang von dem gesehenen Bild zu dem das Ding vertretenden Laut, der seinerseits in sichtbare Zeichen übersetzt werden muß. Dies wird bei G. dem Leser wohl nicht klar. Unter dem Einfluß der sumerischen Schrift bildeten sich mehrere andere ähnliche Systeme, deren Formen aber nicht von ihr entlehnt waren, u. a. die ägyptische, die hethitische und die chinesische Schrift. Letztere ist bis heute bei dem Wortsilbensystem stehen geblieben. Unter dem Einfluß der ägyptischen Hieroglyphen entwickelten dann die Westsemiten Silbenschriften; die Wortzeichen oder Logogramme, wie G. sie statt Ideogramme nennt, verschwinden; alles wird in phonetischen Silbenzeichen aufgezeichnet. Zu diesen Systemen rechnet G. auch die semitischen Schriften, die man bisher Konsonantenschriften nannte, wie das Hebräische. Endlich sind die Griechen durch Beifügung von Vokalzeichen, wodurch die bisherigen Zeichen wirklich zu bloßen Konsonantenzeichen wurden, zur alphabetischen Schrift übergegangen. Diese hat dann beinahe die ganze Welt erobert und Wesentliches ist in systematischer Hinsicht nicht mehr hinzugekommen. Am Schluß spricht G. über mögliche Verbesserungen und Entwicklungen der Schrift. A. Brunner SJ

Trimborn Hermann: Das alte Amerika. (Große Kulturen der Frühzeit; 277 S., 112 Tafeln) Stuttgart 1959, Kilpper. Ln. DM 24,50.

Die Eroberer Amerikas fanden mehrere Hochkulturen vor, die alle in dem Zusammenprall mit der abendländischen zugrunde gingen. Am bekanntesten sind die der Azteken in Mexiko, der Maya in Mittelamerika und die Inka-Kultur in Altperu. Die Azteken hatten als Vorläufer die Olmeken, Tolteken und Chichimeken. Und auch die Kultur der Inka fußte auf älteren Hochkulturen. Dazu kamen sol he von geringerer Ausdehnung und Leistung im heutigen Kolumbien. Hauptquelle für deren Kenntnis ist die Archäologie; Beschreibungen aus der ersten Zeit nach der Eroberung sind aufschlußreich für Sitten und Gewohnheiten, die aus Überresten allein nicht zu erschließen sind. Die noch primitiven Anfänge scheinen in die letzten Jahrhunderte vor Christus zu gehören; dann folgt im 1. Jahrtausend die Entfaltung zur klassischen Form, worauf sich für kurze Zeit die großen Reiche bildeten, denen die Spanier begegneten. Gewaltige Bauten, besonders die Pyramiden der Maya und die großen Anlagen der Inka, zeugen sowohl von künstlerischem Können wie von Organisationstalent. Die Leistungen sind um so staunenswerter, als allen diesen Kulturen das Eisen fehlte und auch sonst Metalle selten waren; auch waren Rad und

Wagen, Pflug und Töpferscheibe unbekannt. Spricht dieses Fehlen für eine selbständige Entwicklung, so weisen anderseits viele Ähnlichkeiten auf eine Beeinflussung durch die Kulturen von Süd- und Südostasien hin. Die Einwanderung selbst ging wohl von Asien aus über die Beringstraße.

A. Brunner SJ

Himmelheber, Hans und *Ulrike:* Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald. (256 S.) Stuttgart 1958, W. Kohlhammer. Ln. DM 45,—.

Die Ergebnisse von drei wissenschaftlichen Expeditionen werden hier einem weiteren Leserkreis mitgeteilt. Das Bauernvolk der Dan wohnt heute im Hinterland von Liberia und der französischen Elfenbeinküste. Der ganze Umkreis ihres Lebens konnte erforscht werden, ihre Art zu wohnen, die Nahrung, das tägliche Leben der Männer wie der Frauen, die Handwerke, der Lebenslauf von der Geburt bis zum Tod, die Familienverhältnisse, Recht und Regierung, die Religion, das Zauberwesen und die Geheimbünde. In mehrere der letzten wurden die Verf. als Mitglieder aufgenommen. Die Dan kennen wohl einen hohen Gott; aber er bedeutet im täglichen Leben nicht viel und erhält keinen Kult. Dieser geht an die Dämonen und Geister. Es herrscht Vielweiberei, vor allem aus wirtschaftlichen Gründen; Frauen sind die beste Kapitalanlage, da sie für den Mann arbeiten und die Mädchen wieder vorteilhaft verkauft werden können. Die Felder, die man durch Rodung des Urwalds gewinnt, sind bald erschöpft, da Düngung unbekannt ist, und müssen durch neue Rodungen ersetzt werden. Jedem Kapitel sind Berichte und Erzählungen aus dem Munde von Eingeborenen beigefügt. Dazu kommen 32 Bilder und eine Langspielplatte mit Aufnahmen ihrer Gesänge. So ergibt sich ein umfassendes Bild des kleinen Volkes. A. Brunner SJ

Philosophie

Körner, Franz: Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. (Symposion 5; XXVI und 257 S.) Freiburg i. Br. 1959, Karl Alber. Br. DM 18,—.

Nach dem Urteil des Verf. hat die bisherige Augustinusforschung das Denken des Kirchenvaters zu sehr aus den äußeren Quellen, vor allem aus dem Neuplatonismus zu erklären versucht. Demgegenüber will er auf die „originäre Wurzel" (S. 23), auf „die lebendige Seele" (S. 30), auf „das Tragende und Entscheidende", das hinter seinem Denken steht, auf „die Grundhaltung seiner Existenz" (S. 36) zurückgehen und sie als die eigentliche Quelle seiner Philosophie aufzeigen. Diese ist nicht Philosophie im Sinne des Aristoteles, sondern zuvörderst Heilswissen, „Auslegungsversuche der eigenen Existenzerfahrung" (S. 81). Diese ist schon in den Jugendschriften die eigentliche treibende Kraft, wenn sie sich da auch noch weitgehend mit den sprachlichen Mitteln des Neuplatonismus auszudrücken versucht. Sie ist es auch in den späteren Schriften, vor allem den „Bekenntnissen"; allerdings vermögen diese die innere Erfahrung gereifter und vertiefter darzustellen und haben sich mehr den Sprachgebrauch der Bibel angeeignet. So besteht zwischen den beiden Gruppen von Werken sachlich kein wesentlicher Unterschied, wie man das vielfach angenommen hat. — Die Hauptthese des Buches ist wohl richtig. Einmal ist die spätantike Philosophie, vor allem der Neuplatonismus, hauptsächlich Heilslehre und weniger Erforschung der objektiven Welt, und trägt darum religiösen Charakter. Ferner hätte das Werk Augustins nicht den Einfluß erlangt, den es wirklich ausübte, wäre nicht etwas Eigenes und Ursprüngliches von hoher Bedeutung in ihm enthalten gewesen. Dies Eigene ist ohne Zweifel die denkerische Durchdringung der christlichen Existenz mit ihrem personalen Charakter. Aber der Verf. wird nun seinerseits einseitig, wenn er die Bedeutung der äußeren Einflüsse zu sehr herabmindert und z. B. sagt: „Das, was in dieser krisenhaften, aber doch zukunftsträchtigen Zeit im Kommen ist, stammt also nicht aus den Schriften eines Cicero oder Aristoteles, auch nicht von den Akademikern oder Platonikern, nicht einmal aus der Heiligen Schrift oder den Predigten des beredten Ambrosius" (S. 104). Die Form des Denkens ist doch nicht bloß ein äußeres Gewand, sondern hat auch auf das Denken selbst Einfluß. Zudem kommt die kirchliche Lehre, die Augustin wie jeder Gläubige vor der Taufe übernehmen mußte, bei K. gar nicht zur Geltung. Auch sind von Augustin neuplatonische Motive reichlich in die christliche Philosophie eingeströmt. Schon die Bezeichnung Gottes als der Wahrheit, wenn auch nicht im aristotelischen Sinn, als Unum, als Esse, Ausdrücke, die der christlichen Erfahrung nicht vollkommen angemessen sind, zeugt dafür. Noch kann man sagen, daß im Werk Augustins die Ich-Du-Begegnung zwischen Mensch und Gott, die er sicher erfahren hat, ihren entsprechenden philosophischen Ausdruck gefunden hat. Der Verf. scheint diese Begegnung als eine eigentliche Gottschau zu verstehen. Aber eine persönliche Begegnung läßt viele Grade zu, die nicht eine eigentliche Schau Gottes erfordern.

A. Brunner SJ

Habbel, Josef: Die Philosophie Heinrich von Recklinghausens (220 S.) Regensburg 1957, Josef Habbel.

Es wird einem Doktoranden in Philosophie wohl selten das Glück zuteil werden, nicht nur über einen bedeutenden Denker klug und kritisch zu schreiben, sondern ihn erstmalig einem breiteren Publikum überhaupt vorzustellen. Ein solches Glück widerfuhr Josef Habbel, dem Sohne des bekannten Verlegers. Aber das bedeutete zugleich Aufgabe und Verpflichtung. Und man muß gestehen, der Autor ist ihnen gerecht geworden.

Heinrich von Recklinghausen, das ist der bisher unbekannte Denker, widmete sich nicht nur philosophischen, sondern auch, ja wohl zuerst, medizinischen Studien und hat in diesem Fach einige Werke geschrieben. Seltsamerweise trat er mit seinen philosophischen Arbeiten, die durch bestimmte Zentralideen zu einer gewissen Einheit gelangten, nicht an die Öffentlichkeit. Sie blieben ungedruckt, vielleicht weil er fühlte, daß seinen Gedanken eine letzte Sichtung und Systematik fehlte. Diese Sichtung und Systematik hat Habbel auf kritischer Basis nachgeholt.

Der Leser kann sich ein Bild davon verschaffen, welches der logisch-metaphysische und philosophiegeschichtliche Standort Recklinghausens ist. R. setzt sich mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften ebenso auseinander wie mit dem Erbe der deutschen kritischen und idealistischen Philosophie. Und mit den Denkern seiner Zeit, die in Erkenntnislehre und Wertlehre bzw. in der Deutung der gestuften Wirklichkeit von anorganischem Stoff, Leben und Geist zum Teil neue Wege gingen, steht er in gewinnreichem Gespräch. Seine Philosophie ist beherrscht von der Idee der Ganzheitlichkeit. Sie ist sowohl ein ontologisches Prinzip, das alle Schichten der Wirklichkeit durchwaltet, als auch ein erkenntnistheoretisches. So ist es nicht zu verwundern, daß er zu einem kritischen Realismus kommt, der zwar die Schwächen Kants nicht ganz überwindet und häufig, z. B. in seinen Begriffen „Ichlein", „gemüthafte Seite der Vernunft" und in der Art, wie er die tierische Erkenntnis von der menschlichen unterscheidet, ziemlich unklar ist, aber in manchem dem kritischen Realismus der neueren philosophia perennis nahekommt und jedenfalls Zeugnis ablegt von dem Bemühen, den Menschen und die Welt aus ihren letzten Bezügen heraus zu deuten und zu verstehen. G. F. Klenk SJ

Salmony, A. H.: Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Bd. I: Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns. (338 S.) Zollikon 1958, Evangel. Verlag. Ln. DM 25,—.

Dieser einleitende Band zu einer ausführlichen Darstellung der Philosophie Hamanns unterrichtet zunächst über die Quellenlage, die nach dem Verf. immer noch unbefriedigend ist. Ähnlich steht es mit dem Biographischen; die meisten Lebensbeschreibungen sind einseitige Verhimmelungen Hamanns. Da aber die Schriftstellerei Hamanns im engsten Zusammenhang mit seinem Leben steht, ist ein Verständnis seiner Werke ohne Kenntnis seines Lebens unmöglich. Darum folgt eine kurze Lebensbeschreibung, soweit sie für den Zweck des Werkes erforderlich ist. Nach dieser Einleitung stellt das Buch die Philosophie Hamanns in ihren großen Linien dar, seine Auffassung vom Wesen der Philosophie, ihr Verhältnis zu Gläubigkeit, zur Geschichte und zur Sprache. Für ein genaueres Verständnis und eine Beurteilung dieser Philosophie muß man die eingehendere Darstellung abwarten, die die Fortsetzung des Werks bringen wird. Nach diesem ersten Band zu urteilen, wird sie so klar sein, wie es die Schreibweise Hamanns überhaupt gestattet. A. Brunner SJ

Cramer, Wolfgang: Grundlegung einer Theorie des Geistes (Philos. Abhandlungen XIV). (98 S.) Frankfurt/M. 1957, Vittorio Klostermann. DM 8,50.

Der Verf. will in diesem Buch eine Kategorienlehre des subjektiven Geistes vorlegen. Das Werk gliedert sich in drei Teile (*Vom Denken, Vom Erleben, Vom Geist*), die selbst wieder in durchlaufend numerierte Abschnitte unterteilt sind. Schon diese äußere Form weist hin auf die straffe, lückenlose Gedankenführung, in der „die Philosophie der Subjektivität so eindringlich wie möglich, so kurz wie möglich, so klar wie möglich" (10) entwickelt wird.

Das *Denken* wird im ersten Teil deutlich abgehoben vom Gedanken, wodurch eine Kritik geübt wird sowohl an Kant (für den Denken fast restlos zum Gedanken, also zum Denk*inhalt* wird) wie auch an Hegel (für den der Gedanke zum absoluten Denken wird). Die Subjektivität des Geistes ist für den Verf. grundlegend gekennzeichnet durch die Zeitlichkeit. „Diese Leistung des Zeithabens, Zeugens von Dauer, ist geradezu die Fundamentalleistung der Subjektivität" (n. 33).

Das *Erleben* hat die Zeitlichkeit mit dem Denken gemeinsam. Darüberhinaus wird seine Rezeptivität und vorgängige Spontaneität herausgearbeitet und auch die Nebenordnung des Wirkraumes der anderen Substanz, in dem sich der Wechsel der Relationen mehrerer Substanzen vollzieht.

Im dritten Teil *„Vom Geist"* wird untersucht, wodurch das Erleben zum Denken wird.

In einem Nachwort wird die intersubjektive Bestimmung der Subjektivität erörtert. Auch dort grenzt der Verf. seine Theorie des Geistes von der Hegels ab und zeigt, daß Geist nicht in jeder Form notwendig

zeitlich ist (wie es nach den bisherigen Ausführungen schien), sondern daß es den überzeitlichen absoluten Geist geben muß aus der Notwendigkeit heraus, etwas zu begreifen oder zu begründen.

G. Muschalek SJ

Geschichte

Perowne, Stewart: Herodier, Römer und Juden. Deutsche Übertragung von Hartmut Schmökel. (261 S.) Stuttgart 1958, Gustav Kilpper. Ln. DM 15,80.

Wer Stewart Perownes fesselnde Geschichte Herodes des Großen gelesen hat, wird sich freuen, daß der Verf. jenes Werk nunmehr fortführt und ergänzt. Übrigens bildet der vorliegende Band ein in sich abgerundetes Ganzes, so daß die Lektüre des früheren Buches zwar nützlich, aber keineswegs nötig ist.

Wie das frühere, so ist auch dieses neue Buch von einer hinreißenden Dramatik. Begann es dort mit dem Zusammenprall zwischen dem neugeborenen König der Juden und ewigen Friedensfürsten einerseits und dem königlichen Repräsentanten Cäsars anderseits, zwischen dem Reiche der Wahrheit und des ewigen Lebens hier und dem Herrschaftsbereich eines irdischen Staates dort, zwischen dem Knecht Jahwes, dessen königliches Priestertum sich am Kreuzaltare erfüllen sollte und der orientalischen Pracht und Größe eines verweltlichten jüdischen Königtums — so ist es nunmehr das Volk des Alten Bundes, das in seinem Eifer für Jahwe und dessen Tempel, für die Satzungen und Gebote seiner Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer in einer schrecklichen Tragödie mit der heidnischen Weltmacht Rom zusammenstößt und als Staatsvolk untergeht.

Worin liegt nun die eigentliche Tragik beschlossen? Jesus Christus hat die Formel für ein friedliches Nebeneinander von Kirche und Staat, Bürgerschaft des Reiches Gottes und irdischer Staatsbürgerschaft selber in klassischer Kürze aufgestellt (Mt 22, 21): Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Trotzdem geriet die christliche Gemeinde in einen Abwehrkampf gegen den Staat. Aber nicht, weil die Formel an sich versagt hätte, sondern weil der Staat nur seine eigenen Götter und den vergötterten Staat, aber keinen überweltlichen Gott und kein universales Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit über sich dulden wollte. Es war die Unbedingtheit, Transzendenz und Universalität der jungen christlichen Religion, die sie dem Imperium Cäsars gefährlich erscheinen ließ.

Die Juden dagegen befanden sich in einer anderen Lage. Von Rom aus gesehen erschien Jahwe als ein östlicher Stammesgott, der zwar bei seinem Volke keinen anderen Gott neben sich duldete, aber keine weltweiten Ansprüche stellte. Obschon es im römischen Reiche nicht an Proselyten zum Judentum fehlte, so war selbst im Bewußtsein der Söhne Israels das auserwählte Volk exklusiv, d. h. die jüdische Religion an den Samen Abrahams gebunden, daher im wesentlichen auf Palästina und eine dünne Diaspora beschränkt. Von gelegentlichen Unruhen abgesehen, bildeten die Hebräer weder für die heidnische hellenistische Kultur noch für den römischen Staat und seine Reichstheologie eine ernste Gefahr. Dies ist der Grund, weswegen die Römer sich den Juden und ihrem Glauben gegenüber meist nachsichtig zeigten und auf die hitzige Eifersucht ihrer Anschauungen geduldig Rücksicht nahmen. Mit Recht wies Agrippa II. in seiner berühmten Rede an die aufständischen Juden darauf hin, daß sie unterscheiden müßten zwischen der grundsätzlichen Einstellung der römischen Zentralregierung, die den Juden nicht übel wollte, und den Übergriffen einzelner Statthalter und Landpfleger. Diese Beamten hausten bisweilen schlimm, aber im allgemeinen nicht viel schlimmer als anderswo im Reiche, und mehr als einmal hat Rom den jüdischen Anklägern gegen sie Recht verschafft.

Die eigentliche Tragik entsprang somit nicht so sehr der Schwierigkeit jener Formel, Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Cäsar das Seine — als vielmehr der unerhörten Reizbarkeit der Juden. Uns scheint Israels verzweifelter Aufstand gegen die Übermacht des Kaisers absolut gesprochen nicht notwendig gewesen zu sein. Sie *mußten* keineswegs in dieser Weise reagieren, auch nicht als Söhne Abrahams und Diener des lebendigen Gottes. Indes wird ihr Handeln verständlich, wenn man den religiösen, geistigen und sozialen Zustand im Land und Volk Israel jener Zeit ins Auge faßt. Und eben darüber gibt das Buch Aufschluß. Wir erkennen die innere Spaltung und Zerrissenheit des jüdischen Volkes zur Zeit Christi und der Apostel, die vielen Parteiungen und den inneren Hader um die Deutung der eigenen Stellung und Aufgabe gegenüber der hellenistischen Weltkultur und dem römischen Reich. Ein inneres Fieber ergreift den Volkskörper; es ist eine Krankheit zum Tode. Die Herodier waren nicht imstande, die Zersetzung aufzuhalten, wohl aber haben sie ihren Fortgang zeitweilig hemmen können. Rom hatte das Sondersein der Juden nur aus Staatsklugheit geduldet. Als die jüdische Unruhe aber zu einem Brandherd wurde, der die Verteidigung der östlichen Reichsgrenzen gefährdete, schlug es zu, hart und unbarmherzig. Wir verfolgen den Gang des Dramas von Augustus und Tiberius bis zu Nero, erleben die römischen Bürgerkriege um die Thronfolge — bis Vespasian Herr des Rei-

ches wird; aber in der Mitte der Bühne steht das Heilige Land und der mehrjährige Krieg bis zum Fall Jerusalems.

G. F. Klenk SJ

Schoen, Wilhelm Freiherr v.: Geschichte Mittel- und Südamerikas. (700 S.) München 1953, Bruckmann. DM 27,80.

Nevins, Allan und *Henry Steele Commayer:* Kurze Geschichte der Vereinigten Staaten. (599 Seiten) Wiesbaden 1958, Rheinische Verlags-Anstalt. DM 15,80.

Die Forschungen der letzten Jahrzehnte erlauben es dem Verf., ein Bild der Vor- und Frühgeschichte des Teiles Amerikas, das von Spanien und Portugal aus entdeckt und in Besitz genommen wurde, mit seinen Hoch- und Grundkulturen zu entwerfen. Es folgt die Darstellung der Eroberung, der Kolonialzeit und der Unabhängigkeitskriege. Die zweite Hälfte des Bandes nimmt die Geschichte der neuentstandenen Republiken bis etwa 1950 ein. Als besonders verdienstvoll möchten wir die Tatsache hervorheben, daß v. Schoen sehr ruhig, vornehm und überlegen sein Urteil in den vielen schwierigen Fragen spricht, die in der parteiischen Geschichtsschreibung seit Jahrhunderten zu fast unausrottbaren Entstellungen der Wahrheit geführt hat. Im Vordergrund stehen die politischen Ereignisse.

Die Entwicklung der Einzelstaaten im 19. Jahrhundert weist eine überraschende Einförmigkeit auf, was auch in der Darstellung zu manchen Wiederholungen führt. Die Stellung der einzelnen Republiken zu Deutschland während der beiden Weltkriege wird nicht mit jener Ruhe dargelegt, wie sie sonst zu rühmen ist (vgl. 359, 405 ff., 469, 502, 630 u. a.). Obwohl auch die Leistungen auf den Gebieten der Kunst, Literatur und Musik nicht vergessen werden, läßt das Buch im Leser den Wunsch erstehen, die Entwicklung des Geistes ausführlicher und tiefgründiger dargestellt zu sehen. Abgesehen von einzelnen Kleinigkeiten ist das Buch ein zuverlässiger Führer. Leider ist der Stil ein wenig ungewandt und trocken. Auch wirken eine Reihe von Druckfehlern und die Mißachtung der Zeichensetzung etwas störend.

Die von zwei amerikanischen Hochschullehrern verfaßte Geschichte der USA beginnt mit der Landung der ersten englischen Kolonisten 1607 und wird bis zum Jahr 1955 fortgeführt. Sie ist eine volkstümliche, hymnische und, gelinde gesagt, einseitige Darstellung. Sie ist stoffreich und bringt vor allem die politische und wirtschaftliche Entwicklung. Die geistige Kultur wird nur am Rand erwähnt. Zwar sind die Verf. nicht blind für die Schwächen, Fehlentscheidungen, Irrtümer und Mängel, aber sie sind nur der Schatten, den die Dinge werfen, wenn sie in vollem Licht stehen. Beifällig wird Santayana zitiert: „Die Vorstellung des Bösen ist dem amerikanischen Geiste fremd." Ist dieses Werk darum auch keine wissenschaftlich ausgewogene Arbeit, so hat es doch seinen Wert. Er liegt auf einem anderen Gebiet. Am geschichtlichen Stoff wird die geistige Haltung des Amerikaners sichtbar, sein Optimismus, seine Tatkraft, sein Unternehmungsgeist und sein Selbstvertrauen. Freiheit, Fortschritt, Erfolg und das Recht des Stärkeren sind seine Ideale. Die USA sind aus Philosophie und Prinzipien entstanden (107). Die freien Individuen haben sich hier zusammengeschlossen um des größeren Nutzens und des Erfolges willen. Daß der Mensch durch seine Natur wesentlich auf die Gemeinschaft, von der Familie bis zum Staat und schließlich sogar zur weltumspannenden Verbindung hingeordnet ist, daß darum die Ordnung, Autorität und Unterordnung ebenso naturgemäß wie das Recht der einzelnen und nicht nur positive Satzung sind, ist den Verf. und der gängigen Anschauung fremd. Es dürfte klar sein, daß von der christlichen Sozialphilosophie aus eine gerechtere und tiefgründigere Beurteilung der geschichtlichen Vorgänge zu gewinnen wäre.

H. Becher SJ

Sturmberger, Hans: Aufstand in Böhmen. Der Beginn des Dreißigjährigen Krieges. (103 S.) München 1959, R. Oldenbourg (Janus-Bücher Bd. 13). Kart. DM 3,20.

Ein erstrangiger Knotenpunkt der europäischen Geschichte war der Aufstand in Böhmen, der nach einem längeren Vorspiel mit dem Fenstersturz in Prag am 23. Mai 1618 allen sichtbar aufflammte. Dieses Ringen zwischen den böhmischen Ständen und dem Hause Habsburg ist in seinen Ursprüngen und Beweggründen sehr vielschichtig. Es ist weder bloß politisch als Erhebung des böhmischen Adels (nebenher auch böhmischer Bürgerlicher) gegen den Landesherrn zur Verteidigung und Mehrung der ständischen Rechte zu werten, noch als ein reiner Konfessionskrieg — und schon gar nicht als nationaltschechische Revolution. Es ist, wie der Verf. sagt, „die wechselseitige Verknüpfung zwischen Ständetum und Protestantismus, welche das eine wie das andere zu größerer Wirkung brachte" und, so kann man beifügen, den revolutionären Antrieb steigerte.

Das beständige und schließlich stürmische Vordringen dieser Bewegung, ihren vorläufigen Sieg, der in der Absetzung des Königs und in der Neuwahl Friedrichs von der Pfalz den Höhepunkt erreichte; die Gegenbewegung von seiten des katholischen Landesfürsten und seiner Verbündeten, die gleichfalls von gemischt religiösen und politischen Ideen getragen war — bis zum Siege der Liga und der Kaiserlichen und dem folgenden Blutgericht in Prag vom

21. Juli 1621 —, das schildert Sturmberger in einer Studie, die klug nach allen Seiten abwägend eine gerechte Wertung jenes historischen Geschehens geben möchte, das den Ausgangspunkt und die erste Phase des Dreißigjährigen Krieges bildete.

Es wäre nun allerdings ganz verkehrt und wohl auch nicht der Absicht des Verf. entsprechend, wenn man die Fronten, die damals gegeneinander standen, ganz allgemein so fixieren wollte: auf der einen Seite Reichsidee und Gegenreformation, auf der anderen ständische Freiheiten und Protestantismus. Und das aus sehr einleuchtenden Gründen. Das römisch-deutsche Kaiserreich war ja selbst ein ständisch gegliedertes Staatswesen; es hat darin eher des Guten zu viel als zu wenig getan, wenigstens was die regionale Gliederung anging. Anderseits ist in denjenigen Fürstentümern des Reiches, wo der Landesherr selbst die Reformation in die Hand nahm, keine Rede davon, etwa den adeligen Herren und den Bürgern mehr Recht als zuvor einzuräumen. Und der fürstliche Absolutismus hat im 17. und 18. Jahrhundert sowohl in katholischen als auch protestantischen Ländern und Staaten gesiegt, und um die Freiheit des Bürgertums ist es, wenn man von den Reichsstädten absieht, fast überall im Reiche, ob im Norden oder im Süden, in Preußen oder in Böhmen ziemlich schlecht bestellt gewesen. G. F. Klenk SJ

Erzählungen

Ouwendijk, Dick: Das Totenhaus. (191 Seiten) Recklinghausen 1958, Paulus Verlag. DM 11,80.

Man kann sich darüber streiten, wie es gemeint ist, daß Dichter erfreuen und nützen sollen. Aber es ist keine Frage, daß diese Erzählung beides nicht erfüllt. Sie berichtet von einer Familie, deren Vater vollendeter Egoist und voll pharisäischer Tradition ist, seine Frau und die Kinder unterdrückt, die dann auch zu egoistischen und toten Menschen werden. Die Tochter allein bricht schließlich aus in Sünde und Schuld und wirft sich ins Meer. Wenn auf der vorletzten Seite des Buches die sterbende Mutter die „Moral der Geschichte" äußert, ist das keine dichterische Gestaltung, selbst wenn man zugibt, daß die Klarheit der Erkenntnis und der Mut, sie zu äußern, andeutungsweise vorbereitet wurden. Das Ganze ist aber eine unglaubhafte Welt der Extreme. H. Becher SJ

Corção, Gustavo: Kontrapunkt der Stunden. Roman. (293 S.) Köln 1958, Bachem. DM 13,80.

Der Arzt gibt dem an Krebs erkrankten Erzähler höchstens 4 Monate Lebenszeit. Sie führen ihn, der nach einer frommen Kindheit seinen Glauben vergessen hatte, zu einem echten Nachdenken über den Sinn der Welt, die Notwendigkeit, denen zu verzeihen, die ihm Enttäuschungen bereiteten, die eigentliche Fehlleistung des Lebens, die Eigenliebe, die sich besonders dort als Störung und Zerstörung erweist, wo man vorgibt, christlich zu handeln. Die keinen Lohn erwartende Liebe, wie sie der Kranke sozusagen aus Mitleid übt, als er einer vom Tod gezeichneten Caféhaus-Kellnerin ein paar Ohrringe kauft, die ihr ein anderer versprochen, aber nicht gegeben hatte, ist der größte Trost des zu Ende gehenden und sich als so flüchtig erweisenden Lebens. Das Erstlingswerk des brasilianischen Dichters hatte in seiner Heimat großen Erfolg. Es verdient ihn auch in der Übersetzung. H. Becher SJ

Lesort, Paul André: Das Brandmal. Roman. (131 Seiten) Heidelberg 1958, Drei-Brücken-Verlag. DM 7,80.

In sieben Briefen nimmt eine Frau Abschied von ihrem Mann, der sie ganz in seine Abhängigkeit zwang und dem sie selbst in falscher Selbstlosigkeit alles opferte, auch ihren Sohn, den sie mit in die — nicht christliche — Ehe brachte. Das Bedeutende an dem an sich sehr quälenden Buch ist die Kunst, mit der die Folgerichtigkeit einer Liebe entwickelt wird, die nicht auf die Achtung und den Dienst am Mitmenschen aufgebaut ist, sondern auf den Durst zu besitzen und besessen zu sein (10). Sie führt in die Empörung, die alles zerschlägt, um wieder frei zu werden. H. Becher SJ

Just, Bela: Masken. Roman. (301 S.) Recklinghausen 1958, Paulus Verlag. DM 14,80.

In diesem Roman wird eine Gruppe von Menschen vorgeführt, die vorgeben, eifrige Katholiken und Bekenner zu sein, in Wirklichkeit aber voller Ichsucht, Unbarmherzigkeit und Selbstgerechtigkeit sind, so daß sie dort, wo sie helfen müßten, versagen und alle im Glauben Gefährdeten abstoßen. Ein Roman mit einer Tendenz, einer sehr guten und rücksichtslos durchgeführten Tendenz sogar! Ohne eigentlich unglaubhaft zu sein, steckt die Erzählung doch auch voll von Übertreibungen. Ihre Wirkung ist mehr die eines Fasses voll Essig als die eines Tropfens Honig. Mit Kunst hat das Ganze wenig zu tun, auch wenn man die logische Folgerichtigkeit der Geschehnisse und die Geschlossenheit des Personenkreises anerkennen muß. Die erzieherische Absicht, vor dem Pharisäismus zu warnen, der gerade in einer festen, auch äußerlich geformten Gemeinschaft, wie es die Kirche ist, droht, ordnet das Buch mehr der aszetischen als der schönen Literatur zu. H. Becher SJ

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung folgt nach Tunlichkeit

Bang, R., Wehr Dich, Kraftfahrer! Die aktuelle Rechtsschutzfibel für den Kraftfahrer. (194 S.) Bielefeld 1959, Gieseking. DM 8,80.

Brod, Max, Jugend im Nebel. (97 S.) Witten-Berlin 1959, Eckart-Verlag. Leinen DM 5,80.

Chamberlhac, A. G. de, Jagd auf Malud. Roman. Aus dem Französischen übersetzt von Adolf Hechelmann. (188 S.) Freiburg-Colmar o. J., Alsatia-Verlag. Ln. DM 6,60.

Dalens, Serge, Prinz Erik. Roman. Aus dem Französischen übersetzt u. bearbeitet von Roger Guiscard und Adolf Hechelmann. (191 S.) Freiburg-Colmar o. J., Alsatia-Verlag. Ln. DM 6,60.

Duméry, Henry, Die Ungeteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart. (342 S.) Freiburg-München 1959, Karl Alber. Ln. DM 20,80.

Exeler, Adolf, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788 bis 1865). (317 S.) Basel-Freiburg-Wien 1959, Herder. Ln. DM 21,80.

Grün, Synkletika, Psalmengebet im Lichte des Neuen Testamentes. (482 S.) Regensburg 1959, Pustet. Ln. DM 17,50.

Grundfragen der ärztlichen Ethik. Ansprachen Papst Pius XII. an Ärzte und verwandte Berufe. Hrsg. vom St. Lukas-Institut für ärztliche Anthropologie e. V. 2 Leinensammelmappen, Register und Inhaltsverzeichnis. Münster/Westf. 1959, Verlag Wort und Werk. DM 30,60.

Guttenberg, A. Ch. de, Der Aufstieg des Abendlandes. 2., erweiterte Auflage. (493 Seiten) Wiesbaden 1959, Limes Verlag. Ln. DM 25,80.

Genicot, Leopold, Geistliches Leben im Mittelalter. (Der Christ in der Welt, VIII/4.) (115 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Kt. DM 3,80.

Hans und Grete. Zweitausend Vornamen erklärt von Ernst Wasserzieher. 15., durchgesehene Auflage (81.—90. Tausend). (157 Seiten) Bonn 1959, Dümmler. Cellophaniert DM 3,20.

Hennemann, Gerhard, Naturphilosophie im 19. Jahrhundert. (122 S.) Freiburg-München 1959, Karl Alber. Br. DM 9,80.

Hermanns, Matthias, Die Familie der Amdo-Tibeter. (404 S., 48 Abbild. u. 2 Karten) Freiburg-München 1959, Karl Alber. Ln. DM 24,—.

Hermelink, Jan, Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. (238 S.) Stuttgart-Gelnhausen 1959, Burckhardthaus und Kreuz-Verlag. Ln. DM 9,80.

Himmerich, Wilhelm, Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen. (216 S.) Würzburg 1959, Konrad Triltsch. Kt. DM 12,—.

Hughes, Donald J., Über die Kernenergie. Die Möglichkeiten ihrer friedlichen Anwendung. (286 S.) Wiesbaden 1959, Rheinische Verlags-Anstalt. Ln. DM 14,80.

Introduction a la Bible sous la direction de A. Robert et A. Feuillet. Tome II. Nouveau Testament. (939 S.) Tournai 1959, Desclée & Cie.

D'Izieu, Jean, Die Brüder vom Rhein. Eine Erzählung aus der Zeit der Völkerwanderung. Aus dem Französischen bearbeitet v. Adolf Hechelmann. (Spurbücher, Knabenreihe 10—14jährig.) (199 S.) Colmar 1958, Alsatia-Verlag. Kt. DM 4,90.

50 Jahre moderne Kunst. 305 Abbildungen und 32 Farbtafeln. Mit einer Einführung von Emile Langui. (336 S.) Köln 1959, DuMont Schauberg. Ln. DM 19,50.

Jedin, Hubert, Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. (Herder-Bücherei, Bd. 51.) (142 S.) Freiburg 1959, Herder. DM 2,20.

Job, Jakob, Neapel. Mit 32, darunter 5 farbigen Bildtafeln nach Aufnahmen von Heinz Müller-Brunke. München 1959, Knorr & Hirth. Kt. DM 2,50.

Keilson, Hans, Der Tod des Widersachers. Roman. (310 S.) Braunschweig 1959, Georg Westermann. Ln. DM 13,80.

Kempter, Reinhard, Die Peterskirche zu Rom. Mit 32 Aufnahmen von August Raichle. München 1958, Knorr & Hirth. Kt. DM 2,50.

Koessler, Paul, Christentum und Technik. (Der Christ in der Welt, XIII/4.) (115 S.) Aschaffenburg 1959, Paul Pattloch. Kt. DM 3,80.

Koselleck, Reinhart, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. (Orbis Academicus.) (230 S.) Freiburg-München 1959, Karl Alber. Leinen DM 14,—.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Michael Buchberger. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. III. (16 S. u. 1344 Spalten mit 64 Bildern auf 8 Tafeln sowie 9 Karten) Freiburg 1959, Herder. Leinen DM 77,—.

Möller, Joseph, Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres. (230 S.) Stuttgart 1959, W. Kohlhammer. Br. DM 18,50.

Moreau-Bellecroix, Marie, Wo ist Viviane? Die abenteuerliche Geschichte einer Erzieherin und eines kleinen Mädchens. Aus dem Französischen übersetzt von Marita Klönne. (Spurbücher, Mädchenreihe Bd. 3.) (221 S.) Colmar 1950, Alsatia-Verlag. Ln. DM 6,60.

Nodet, Bernard, Le Curé d'Ars sur la foi du serment. (200 S.) Le Puy/Lyon 1959, Xavier Mappus. Br. 1200 Frs.

Peursen, C. A. van, Leib - Seele - Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie. (192 S.) Gütersloh 1959, Gerd Mohn. Ln. DM 14,80.

Picard, Max, Das letzte Antlitz. Totenmasken von Shakespeare bis Nietzsche. Mit 32 Bildtafeln nach Aufnahmen von Fritz Eschen. München 1959, Knorr & Hirth. Kt. DM 2,50.

Schack, Herbert, Die Revision des Marxismus-Lenismus. (Sonderdruck aus Schmollers Jahrbuch Heft 6/1958.) (47 S.) Berlin 1959, Duncker & Humblot. Br. DM 3,60.

Scherer, J. Otto, Antike Pendulen. (45 S.) Bern 1957, Hallwag. Kt. DM 4,50.

Schnübbe, Otto, Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns. Ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns. (140 S.) Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht. Ln. DM 14,80.

Siegfried, Franz Ferdinand, Die Eheschließung vor nichtstaatlichen Stellen im System der fakultativen Zivilehe. (295 S.) Bielefeld 1958, Gieseking. Br. DM 16,80.

Die Sprache. 5. Folge des Jahrbuchs Gestalt und Gedanke. Hrsg. von der Bayr. Akademie der Schönen Künste. (186 S.) München 1959, R. Oldenbourg. Ln. DM 12,80.

Stolz, Otto, Die Gewerkschaften in der Sackgasse. Ein kritisches Porträt. (218 S.) München 1959, Isar-Verlag. Ln. DM 14,80.

Vogel, Franz Josef, Rom und die Ostkirchen. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 12.) (119 Seiten) Aschaffenburg, Paul Pattloch.

Wilde, Hans-Oskar, England — Weg der Mitte. (640 S.) Stuttgart 1959, Deutsche Verlags-Anstalt. Ln. DM 24,80.

Wasserzieher, Ernst, Woher? Ableitendes Wörterbuch der deutschen Sprache. 14., neubearb. Aufl. besorgt von Werner Betz. (441 S.) Bonn 1959, Ferd. Dümmler. Ln. DM 11,80.

Weber, Christian Egbert, Die Kategorien des ökonomischen Denkens. (Volkswirtschaftliche Schriften, H. 37.) (120 S.) Berlin 1958, Duncker & Humblot. Br. DM 9,60.

Willmann, Otto, Abriß der Philosophie. Philosophische Propädeutik. Mit einem Vorwort von Max Müller. 5., unveränderte Auflage. (492 S.) Freiburg 1959, Herder. Ln. DM 28,—.

Wir suchten und fanden. 23 Dänen berichten über ihren Weg zur Kirche. Gesammelt und mit einer Nachschrift versehen von Gunnar Martin Nielsen. (222 S.) Luzern 1959, Räber & Cie. Ln. DM 11,80.

Wolf, Erik, Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung. 2., erweit. Aufl. (173 S.) Karlsruhe 1959, C. F. Müller. Kt. DM 14,—.

Wothe, Franz Josef, Carl Mosterts. Ein Leben für die Jugend. (144 Seiten) Kevelaer 1959, Butzon & Bercker. Ln. DM 6,80.

Zeller, Hermann, Und morgen ist Sonntag. (79 S.) München 1959, Ars Sacra - Josef Müller. Glanzfolien-Umschlag DM 5,20.

Ziesel, Kurt, Die Geister scheiden sich. Dokumente zum Echo auf das Buch „Das verlorene Gewissen". (208 S.) München 1959, J. F. Lehmann. Ln. DM 15,80.

Zwerenz, Gerhard, Aufs Rad geflochten. Roman vom Aufstieg der neuen Klasse. (311 S.) Köln 1959, Kiepenheuer & Witsch. Ln. DM 15,80.

1959 K 558 √

12. 12. 1960

29. JAN. 1965

20. 5. 69

26. Jan. 1978

11. JUNI 1980
8. AUG. 1980

11. DEZ. 1980
16. 01. 81

8,45